

اُردو شرح انوار الباری صحیح البخاری

مجموعۃ افادات

امام العظمیٰ **سید محمد انور شاہ کشمیری** رحمہ اللہ

ودیگر اکابر محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ

مؤلفۃ تلمیذ علامہ کشمیری

حضرت مولانا سید احمد رضا صاحب بجنوری

ادارۃ تالیفات اشرفیہ، چوک فوارہ ملت، ن پاکستان

(061-4540513-4519240)

فہرست مضامین

۱۵	حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا ارشاد	۲	بَاب مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَحْمِ الشَّاةِ وَالسَّوِيقِ
۱۵	جس کی اہم اجزاء یہ ہیں	۳	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصریحات
۱۵	انجذاب القلوب الی البلد الحرام	۳	فیصلہ پر صورت اختلاف احادیث
۱۶	شرف بقعہ روضہ مبارکہ	۴	حدیث الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلالات
۱۶	رجوع حافظ ابن تیمیہ کی طرف	۴	چھری کانٹے کا استعمال
۱۷	جذب القلوب الی دیار الحبوب	۴	ابن حزم کا مذہب
۱۷	حافظ ابن تیمیہ اور حدیث شدرحال	۵	علامہ شوکانی کی رائے
۱۸	مطابقت ترجمہ الباب	۵	اجماع امت کو نام رکھنے کا انجام
۱۹	بَاب هَلْ يُمَضِّجُ مِنَ اللَّبَنِ	۶	صاحب فقہ و صاحب مرعاج کا سکوت
۱۹	بَاب الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ وَعَنْ لَمْ يَزِ مِنَ النَّعْسَةِ	۶	تسخیر و غیر نسخ کی بحث
۱۹	وَالنَّعْسَتَيْنِ أَوْ الْخَفَقَةِ وَضُوءًا	۶	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے
۲۰	نوم کے بارے میں اقوال	۷	ابن حزم کی تائید
۲۱	نیند کیوں ناقض وضو ہے؟	۷	جمائیر سلف و خلف کا استدلال
۲۲	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۷	حضرت شاہ صاحب کا بقیہ ارشاد
۲۲	اعمال حدیث ترمذی مذکورہ جواب	۹	حافظ ابن قیم کا ارشاد
۲۲	مشی محلی کا فقہ	۹	اونٹ کے گوشت سے نقض وضو
۲۳	حافظ ابن حزم نے خود اپنی دستور کے خلاف کیا	۹	حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا ارشاد
۲۳	علامہ شوکانی اور علامہ مبارکپوری کا مسلک	۹	حجرت در حیرت
۲۳	صاحب مرعاج کی رائے	۱۱	بَاب مَنْ مَضَّجَ مِنَ السَّوِيقِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ
۲۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے	۱۱	علامہ نووی کی غلطی
۲۳	فتویٰ مطابق زمانہ	۱۲	اصل واقعہ دشمن
۲۴	حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے	۱۲	حضرت علیؑ نے نماز عصر کیوں ادا نہیں کی؟
۲۴	صاحب معارف السنن کی تحقیق	۱۲	امام لحادی کی صحیح حدیث رد جس پر حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا فقہ
۲۵	ضروری و اہم عرضداشت	۱۳	حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے طریق استدلال پر ایک نظر
۲۵	خشوع صلوٰۃ کی حقیقت کیا ہے؟	۱۳	ترتیب نبویؐ کی فضیلت
۲۶	بَاب الْوُضُوءِ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ	۱۴	شیخ عز الدین بن عبد السلام کی رائے

۴۹	حافظ ابن حجر کے تسامیٰ پر نقد	۲۷	حکم و مشورۃ کی نزول نسی
۴۹	بَابُ تَرْكِ النَّبِيِّ	۲۷	حافظ کا اشکال و جواب
۵۰	اعرابی کے معنی	۲۸	مذہب شیعہ و طاہریہ
۵۰	علامہ نووی وغیرہ کی غلطی	۲۸	مذہب ائمہ اربعہ و اکثر علماء حدیث
۵۰	مسلک حنفیہ کی مزید وضاحت	۲۸	حافظ ابن حجر کے استدلال پر حافظ عینی کا نقد
۵۱	حنفیہ کے حدیثی دلائل	۲۹	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد
۵۱	قیاس شرعی کا اقتضا	۲۹	بَابُ مِنَ الْمَكْنَا أَنْ لَا يَسْتَوِي مَنْ يُوَلِّهِ
۵۲	اعتراض و جواب	۳۰	تحفیف عذاب کی وجہ
۵۲	ترک مرسل و ترک حدیث	۳۱	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۵۲	مسلک دیگر ائمہ	۳۲	عذاب قبر کے دو سبب
۵۳	علامہ خطابی کی تاویل بعید	۳۳	نہیت و نہیہ کا فرق
۵۳	زمین خشک ہونے سے طہارت کے دوسرے دلائل	۳۳	عذاب قبر کی تحقیق اور بیان مذاہب
۵۴	حنفیہ کا عمل بالحدیث	۳۳	علامہ قرطبی کا ارشاد
۵۴	صاحب تحفۃ الاحوذی کی طرز تحقیق	۳۴	نجاست کی اقسام
۵۵	ازالہ نجاست کے لئے صرف پانی ضروری نہیں	۳۵	حافظ ابن حزم کے اعتراضات
۵۵	نجاست کا غسل نجس ہے	۳۶	طاہریت کے کرشمے
۵۵	زمین پاک کرنے کا طریقہ	۳۶	مسئلہ زیر بحث میں جلی کی حدیثی بحث
۵۵	کپڑا پاک کرنے کا طریقہ	۳۷	ائمہ اعلام کے نزدیک سارے احوال نجس ہیں
۵۶	مسجد کی تقدیس	۳۸	حافظ ابن حزم کا طاہریہ سے اختلاف
۵۶	مسجد کے عام احکام	۳۸	حافظ ابن حجر اور مسئلہ الباب میں بیان مذاہب
۵۶	مسجد میں سونا	۳۸	محقق عینی کے ارشادات
۵۶	مسجد میں وضو	۳۹	امام بخاری کا مقصد
۵۶	مسجد میں فصد وغیرہ حرام ہے	۴۱	امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب
۵۷	نہی منکر کا درجہ اور اہمیت	۴۲	قبروں پر پھول وغیرہ چڑھانا کیسا ہے؟
۵۷	بَابُ صَبِّ الْمَاءِ عَلَى الْبَوْلِ فِي الْمَسْجِدِ	۴۳	حافظ ابن حجر کی تاویلات کمزور ہیں
۵۹	بَابُ بَوْلِ الصَّبْيَانِ	۴۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد گرامی
۶۱	ابن وقیف العید کے نقد مذکور پر نظر	۴۴	بَابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ الْبَوْلِ
۶۲	محقق عینی کے جواب	۴۶	نجاست احوال پر حنفیہ و شافعیہ کا استدلال
۶۲	ایک غلط فہمی کا ازالہ	۴۶	صاحب نور الانوار کے استدلال پر نظر
۶۳	حافظ ابن حزم کا مذہب	۴۸	سب سے بہتر توجیہ

۷۵	رائے مذکور امام ترمذی کے خلاف ہے	۶۳	داؤد طہری کا مذہب
۷۵	محقق عینی کا فیصلہ	۶۳	مسئلہ طہارت و نجاست بول بھی
۷۵	صاحب تحفہ کی شان تحقیق	۶۴	خطابی شافعی حنفی کی تائید میں
۷۶	صاحب تحفہ کا مبالغہ	۶۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۷۶	عبد الکریم بن ابی الحارث (ابو امیہ) پر کلام	۶۴	طریقہ علی مسائل
۷۷	بول قاتما میں کہہ کفار و مشرکین ہے	۶۵	حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کا غلبہ ماء سے تطہیر پر غلط استدلال
۷۸	بَابُ غَسْلِ الدَّمِ	۶۵	صاحب درمختار کی مسامحت
۸۰	قد رد ہم قلیل مقدار کیوں ہے؟	۶۵	امام طحاوی کی ذکر کردہ توجیہ پر نظر
۸۰	کیا صرف غائلہ پانی سے ہی نجاست دھو سکتے ہیں؟	۶۶	معانی الآثار کا ذکر مبارک
۸۱	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی جواب دہی	۶۶	اہل حدیث کی مغالطہ آمیزیاں
۸۲	علامہ خطابی کی تحقیق پر عینی کا نقد	۶۶	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا امتیاز
۸۳	محقق عینی کی تائید	۶۷	حافظ ابن حجر کے طرز جواب دہی پر نظر
۸۳	حافظ کی توجیہ پر نقد	۶۷	درس حدیث کا انحطاط
۸۳	حافظ ابن تیمیہ سے تعجب	۶۷	فرقی درس و تہذیب
۸۳	دم اسود والی روایت منکر ہے	۶۸	بَابُ الْبَوْلِ فَلَا يَمْسُو قَاعِدًا
۸۵	حافظ کا تعصب	۶۸	مقصود امام بخاری رحمہ اللہ
۸۵	وضوء معذور وقت نماز کے لئے ہے یا نماز کے واسطے	۶۹	علامہ ابن بطلال اور کرمانی کا جواب
۸۶	علامہ شوکانی کا اشکال و جواب	۶۹	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا جواب
۸۷	بَابُ غَسْلِ النِّعْنِيِّ وَفَرْجِهِ وَغَسْلِ مَا يُصِيبُ مِنَ الْمَرْأَةِ	۶۹	محقق عینی کے ارشادات
۸۷	طہارت کے مختلف طریقے	۶۹	جواب عینی کی فوہیت
۸۹	حافظ ابن حزم کی تحقیق	۷۰	حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا جواب
۹۰	تحقیق مذکور پر نظر	۷۰	حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے ارشادات
۹۰	نجاست مٹی کے دلائل و قرآن	۷۱	بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ صَاحِبِهِ وَالتَّسْتُرُ بِأَلْحَاطِطِ
۹۱	امام اعظم کی مخالفت قیاس	۷۲	محقق عینی کا نقد
۹۱	محقق عینی کے ارشادات	۷۲	علامہ کرمانی کی تحقیق اور محقق عینی کی تنقیح
۹۱	امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال طہارت پر نظر	۷۳	بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ سَابِغَةِ قَوْمٍ
۹۲	حافظ ابن قیم و حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی قائلین طہارت میں	۷۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے
۹۲	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۷۴	مذہب حنفی کی ترجیح
۹۲	محدث نووی کا انصاف	۷۴	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے
			بول قاتما کی ممانعت نہیں ہے

۱۱۸	قال الزھری لا یاس بالماء مالم یغیرہ الخ	۹۲	علامہ شوکانی کا تہا جرح
۱۱۹	قال ابن سیرین وایرا ینم لابس تجارة العاج	۹۲	صاحب تہذیب الاحوذی کی تائید
۱۲۰	نجس چیز سے نفع حاصل کرنے کی صورت	۹۳	صاحب مرعاۃ کارویہ
۱۲۰	صاحب تہذیب الاحوذی کی تحقیق	۹۳	بحث مطابقت ترجمۃ الباب
۱۲۰	حافظ ابن حزم کا اعتراض	۹۳	صاحب لایع الدار کی کاہنہ
۱۲۲	امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک و دیگر امور	۹۵	بَابُ إِذَا غَسَلَ الْجَنَابَةَ أَوْ غَوَّهَا فَلَمْ يَلْهَبْ أَنْوَ
۱۲۳	مخالفات امام بخاری رحمہ اللہ	۹۶	ترجمہ بلا حدیث غیر مفید
۱۲۳	قولہ اللون لون الدم والعرف عرف المسک	۹۶	حضرت شیخ الحدیث دام فیضہم کا ارشاد
۱۲۷	توجیہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ	۹۶	قولہ لقم یدہا اثرہ
۱۲۷	علامہ سندی کی توجیہ	۹۷	بَابُ أَنْوَالِ الْأَبْلِ وَالذَّوَابِ
۱۲۷	حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا جواب	۱۰۰	حافظ ابن حزم کے جوابات
۱۲۸	حضرت علامہ کشمیری کے تین جواب	۱۰۰	امام طحاوی کے جوابات
۱۲۸	بَابُ الْقَوْلِ فِي الْمَاءِ الذَّاكِنِ	۱۰۰	محقق یعنی کے ارشادات
۱۳۰	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی علمی شان و تحر	۱۰۱	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے جوابات
۱۳۱	تقریب بحث ”مفہوم مخالف“	۱۰۲	ذکر حدیث براء و حدیث جابر
۱۳۱	بحث مفہوم مخالف	۱۰۲	علامہ کوثری رحمہ اللہ کے اقادات
۱۳۳	بحث نحن لا آخرون السابقون	۱۰۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۱۳۳	توجیہ مناسب	۱۰۳	مسلک امام بخاری رحمہ اللہ
۱۳۳	حافظ پر محقق یعنی کا نقد	۱۰۶	احادیث مما نعت تدل علی الحرام
۱۳۴	ابن المنیر کی توجیہ	۱۰۶	ممانعت کی عرض کیا ہے؟
۱۳۴	حضرت شاہ صاحب کی رائے	۱۰۶	ایک غلط توجیہ پر تنبیہ
۱۳۴	طریقہ تحقیق و تنقیح	۱۰۷	ایک مشکل اور اس کا حل
۱۳۵	استنباط احکام و فوائد	۱۰۹	قصر منع مروج ہے
۱۳۶	ابن قدامہ کا ارشاد	۱۰۹	بحث چہارم منسوخی مثله
۱۳۶	محقق یعنی کا جواب	۱۰۹	قاضی عیاض کا اشکال اور جواب
۱۳۷	حافظ ابن حجر کی دلیل	۱۱۱	(۱) حضرت اقدس مولانا گنگوہی رحمہ اللہ کا ارشاد
۱۳۹	صاحب تہذیب الاحوذی کا طرز تحقیق	۱۱۲	”صلواتی مریض الغنم“ کا جواب
۱۴۰	حافظ ابن حجر کا اعتراض اور یعنی کا نقد	۱۱۳	اثر ابی موسیٰ کا جواب
۱۴۲	شروط صلوة عند الشافعیہ	۱۱۳	دلائل نجاست اہوال و ازیال
		۱۱۴	صاحب تہذیب کا صدق و انصاف

۱۶۵	امام ترمذی کے استدلال پر نظر	۱۴۳	شروط صلوٰۃ عند الخفیہ
۱۶۶	قائلین ترک کے دلائل	۱۴۳	شروط صلوٰۃ عند الخفیہ
۱۶۶	صاحب تحفہ سے تائید حنفیہ	۱۴۴	امام بخاری کے استدلال پر نظر
۱۶۷	لامع الدراری کا تسامح	۱۴۶	حضرت شاہ صاحب کا ارشاد
۱۶۷	امام بخاری اور تائید حنفیہ	۱۴۶	حافظ کا تعصب
۱۶۸	قولہ بای شی دووی جرح النبی علیہ السلام	۱۴۶	صل لغات حدیث
۱۶۹	بَابُ الْبَسْوَاكِ	۱۴۶	ایک غلط فہمی کا ازالہ
۱۷۰	مسواک کیا ہے؟	۱۴۷	بقیہ فوائد حدیث الباب
۱۷۰	مسواک کے مستحب اوقات	۱۴۷	عند السالم میں حافظہ سے مسامحت
۱۷۱	مسواک کے فضائل و فوائد	۱۴۸	دوسری مسامحت
۱۷۲	مسواک پکڑنے کا طریقہ یا ثورہ	۱۴۹	صاحب فیض الباری کا تسامح
۱۷۲	آداب مسواک عند الشافعیہ	۱۴۹	طہارت فضلات نبوی کی بحث
۱۷۳	مسواک سنت وضو سے یا سنت نماز	۱۵۰	مروان بن الحکم کی روایت
۱۷۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے گرامی اور خاتمہ کلام	۱۵۲	حدیث لیلۃ الجن
۱۷۵	مالکیہ تائید حنفیہ میں	۱۵۳	امام زبیطی کا ارشاد
۱۷۶	صاحب تحفہ الاحوذی کی داد و تحقیر	۱۵۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے
۱۷۶	صاحب مرعاۃ کا ذکر خیر	۱۵۵	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا استدلال
۱۷۹	بَابُ فَضْلِ مَنْ بَاتَ عَلَى الْوُضُوءِ	۱۵۶	صاحب الاستدراک الحسن کا افادہ
۱۸۰	دعا و نوم کے معانی و تشریحات	۱۵۷	صاحب الاستدراک مذکور کا تسامح
۱۸۱	داہنی کروٹ برسونا	۱۵۷	ابن ابیہد کی توثیق
۱۸۱	علامہ کرمانی کی غلطی	۱۵۷	چند اہم احادیث اور خاتمہ کلام حدیث الباب کا مطلب
۱۸۲	موت علی الفطرۃ کا مطلب	۱۵۸	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے
فہرست مضامین جلد ۹		۱۵۹	حنفیہ کے خلاف محاذ
۱۸۶	کتاب الغسل	۱۵۹	محقق ابن رشد کی رائے
۱۸۶	دونوں آیات ذکر کرنے کی وجہ	۱۶۰	ابن حزم کا اعتراض
۱۸۸	حضرت شاہ صاحب کی رائے	۱۶۱	صاحب تحفہ کا ایک اور دعویٰ
۱۸۸	حافظ ابن حزم کی تحقیق	۱۶۲	امام مجاہد کی طرف ایک غلط نسبت
۱۸۹	ظاہریت کے کرشمے	۱۶۲	امام صاحب کی عمل بالحدیث کی شان
۱۸۹	بحث وضو قبل الغسل	۱۶۳	بَابُ غَسْلِ الْمُرَاءَةِ أَبَاهَا اللَّهُمَّ
۱۹۰	باب غسل الرجل مع امرأته	۱۶۳	وجہ مناسبت ایوب

۲۰۴	حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے	۱۹۱	باب الغسل بالمصاع ونحوہ
۲۰۴	تخلّص امام بخاری صحیح نہیں	۱۹۲	حنفی مذہب میں اصول کلیہ شریعی کی رعایت
۲۰۵	فائدہ علیہ لغویہ	۱۹۲	حافظ ابن جریر کی ہوتے
۲۰۵	باب المضمضة والامستشاق فی الجنابة	۱۹۲	وقتی حالات کا درجہ
۲۰۶	صاحب تہذیب کی رائے	۱۹۳	واقفہ حال کا اصول
۲۰۶	امام حفص بن غیاث کا ذکر خیر	۱۹۳	تحقیق جہدہ
۲۰۷	محقق یحییٰ کا استدلال اور رد ابن بطلال	۱۹۳	حافظ کی تحقیق
۲۰۷	ابن بطلال کے دعویٰ اجتماع کا جواب	۱۹۳	محقق یحییٰ کا نقد
۲۱۰	حنفیہ کے دوسرے دلائل	۱۹۴	بحث مطابقت ترجمہ
۲۱۰	حضرت شاہ صاحب کے افادات	۱۹۴	محقق یحییٰ کا نقد
۲۱۰	الوضو یوزن کا مطلب	۱۹۵	ترجیح بخاری پر نظر
۲۱۰	فرض کا ثبوت حدیث سے	۱۹۵	توجیہ لائحہ الدرازی
۲۱۱	غسل کے بعد رومال کا استعمال کیسا ہے	۱۹۶	باب من افاض علی راسہ ثلاثا
۲۱۱	شافعی کی رائے	۱۹۶	(جو شخص اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہائے)
۲۱۱	صاحب بذل کا ارشاد	۱۹۷	باب الغسل مرة واحدة
۲۱۳	لفظ متدیل کی تحقیق	۱۹۷	مطابقت ترجمہ کی بحث
۲۱۳	باب مسح الیہ بالتراب لتکون انقیۃ	۱۹۸	باب من بداء بالجلاب او الطیب عند الغسل
۲۱۴	اسلام میں طہارت نظافت کا درجہ	۱۹۹	جلاب سے کیا مراد ہے
۲۱۵	کچھ کا اعتبار	۱۹۹	علامہ خطابی کا ارشاد
۲۱۵	اصول طہارت کی تحقیق و تدقیق	۱۹۹	قاضی عیاض کا ارشاد
۲۱۸	امام اعظم و امام شافعی	۲۰۰	علامہ قرطبی کا ارشاد
۲۱۸	امام اعظم و مالک رحمہ اللہ	۲۰۰	محدث حمیدی کی رائے
۲۱۸	امام اعظم و امام احمد رحمہ اللہ	۲۰۰	حضرت گنگوہی کا ارشاد
۲۱۸	صدقات سے تاثر فطری ہے	۲۰۱	توجیہ صاحب القول النصح پر نظر
۲۱۹	امام اعظم اور خطیب بغدادی	۲۰۲	دوسری مناسب توجیہ
۲۲۰	امام اعظم اور ابو نعیم اصفہانی	۲۰۳	احسن الاموال جوہ عند الحائض
۲۲۰	قولہ بغسل فرجہ الخ	۲۰۳	کرمانی و ابن بطلال کی توجیہ
۲۲۰	محقق یحییٰ کا نقد	۲۰۴	طیب بمعنی طہیب
۲۲۱	باب حل ید علی الخ	۲۰۴	تقیف جلاب
۲۲۲	نجاست ماء مستعمل کا قول	۲۰۴	قاضی عیاض کی توجیہ

۲۳۹	حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۲۲	امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد
۲۴۰	حضرت عبداللہ	۲۲۳	حضرت گنگوہی کے ارشاد پر نظر
۲۴۰	حضرت ابراہیمؑ	۲۲۳	حضرت شاہ صاحب کا طریقہ
۲۴۱	حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۲۴	باب من افرغ بيمينه على شماله في الغسل
۲۴۱	حضرت عائشہ	۲۲۵	حضرت گنگوہی کا ارشاد
۲۴۲	حضرت حصہ رضی اللہ عنہا	۲۲۵	توجیہ ترجیح بعید ہے
۲۴۳	ام المؤمنین حضرت زینب بنت خزيمة ام المساکین	۲۲۶	باب کا تقدم و تاخير
۲۴۳	حضرت ام سلمہ	۲۲۶	قولہ لم يردہا کی شرح
۲۴۴	حدیثی قائدہ	۲۲۷	باب تفريق الغسل والوضوء
۲۴۵	زوان نبوی	۲۳۰	باب اذا جمع ثم عاد ومن دار على نساءه في غسل واحد
۲۴۷	حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۳۱	مسئلہ وضو میں الجہا میں
۲۴۷	مناقضین کے طعن کا جواب	۲۳۱	بحث و نظر اور ابن حزم کا رد
۲۴۸	مقاخر حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۳۱	ابن راہویہ پر نقد
۲۴۹	حضرت زینب کا خاص واقعہ	۲۳۲	امام ابو یوسف کا مسلک اور فقہ کا ریمارک
۲۴۹	امام بخاری کا طریقہ فکر	۲۳۳	بقاء اثر خوشبو کا مسئلہ
۲۵۰	حدیث طویل کے فوائد و حکم	۲۳۳	قولہ ذکر تہ لعاشرہ
۲۵۰	فضائل و اخلاق	۲۳۳	حضرت شاہ صاحب کا ارشاد
۲۵۱	حضرت جویریہ	۲۳۴	اشکال قسم اور اس کے جوابات
۲۵۲	باب فضل التوبۃ الاستغفار جس کا امام ترمذی نے حدیث حسن صحیح کہا	۲۳۵	قولہ قوۃ ثلاثین
۲۵۲	معانی کلمات چہارگانہ	۲۳۶	نبی اکرم ﷺ کے خارق عادت کمالات
۲۵۲	ایک شب کا ازالہ	۲۳۷	ذکر مبارک از دوان مطہرات
۲۵۳	مروجہ تصحیح کا بیان	۲۳۷	افضل از دوان
۲۵۳	حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا خواب	۲۳۷	عدد از دوان
۲۵۳	حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۳۷	ترتیب از دوان
۲۵۴	نکاح نبوی کا پرتا شیر واقعہ	۲۳۷	از دوان
۲۵۶	اخلاق و فضائل	۲۳۸	ام المؤمنین حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا
۲۶۲	حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۳۸	حضرت قائمؑ
۲۶۶	سراری نبی اکرم ﷺ	۲۳۸	حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا
۲۶۷	باب غسل المذی والوضوء منہ	۲۳۸	حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا
۲۶۷	مناسبت الجواب	۲۳۹	حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا

۲۸۹	ابن حزم کا جواب	۲۶۷	مطابقت ترجمۃ الباب
۲۸۹	حافظ ابن تیمیہ کے استدلال پر نظر	۲۶۸	علامہ نووی کی رائے
۲۹۲	ایک نہایت اہم اصولی اختلاف	۲۶۹	حافظ ابن حزم پر تعجب
۲۹۳	باب نقض الیہدین من غسل الجنابة	۲۶۹	مدی سے طہارت ثوب کا مسئلہ
۲۹۵	باب من بداء بشق راسه الایمن فی الغسل	۲۶۹	قاضی شوکانی وغیرہ پر تعجب
۲۹۵	صحابہ کرام کے اقوال و افعال حجت ہیں	۲۶۹	سائل کون تھا؟
۲۹۶	باب من اغتسل عریانا وحده فی الخلوة	۲۷۰	حدیثی فوائد و احکام
۲۹۷	تستر مستحب ہے	۲۷۰	باب من تطیب ثم اغسل وبقی اثر الطیب
۲۹۷	غسل کے وقت تہہ یا غرہ نہ کیا ہے؟	۲۷۱	امام محمد امام مالکی کے ساتھ
۲۹۷	عریانا غسل کیا ہے؟	۲۷۱	کتاب الحجۃ کا ذکر خیر
۲۹۷	ہر چیز میں شعور ہے	۲۷۲	باب تحلیل الشعر
۲۹۷	ابن حزم کا تنفرد	۲۷۳	حضرت گنگوہی کا ارشاد
۲۹۷	عریانی کا خلاف شان نبوت ہوتا	۲۷۴	باب من توضأ فی الجنابة ثم غسل سائر جسده
۲۹۹	علاء غفل یا دوسری ضرورت کے کشف عورة کا مسئلہ	۲۷۵	وضو قبل غسل کیا ہے؟
۲۹۹	حضرت گنگوہی کا ارشاد	۲۷۵	ابن المنیر کا جواب اور یحییٰ کی تصویب
۲۹۹	حضرت شیخ الحدیث دامت ظہم کا ارشاد	۲۷۶	ماہ مفتی و ملائی کی بحث
۲۹۹	حضرت مولیٰ علیہ السلام اور ایہ بنی اسرائیل	۲۷۷	باب الذکر فی المسجد اللہ جب عرج کما هو ولا یمم
۳۰۰	راوی بخاری عوف کا ذکر	۲۷۸	بحث و نظرو تفصیل مذاہب
۳۰۰	ضعیف راوی کی وجہ سے حدیث بخاری نہیں گرتی	۲۷۸	حافظ ابن حزم کی تحقیق
۳۰۰	فوائد و احکام	۲۷۹	ابن حزم پر شوکانی وغیرہ کا رد
۳۰۱	سیدنا حضرت مولیٰ علیہ السلام پر بنی اسرائیل کے قرآنی واقعات	۲۸۰	علامہ ابن رشد مالکی پر تعجب
۳۰۲	حالات و واقعات قبل غرق فرعون	۲۸۱	حافظ ابن حجر کی تحقیق علامہ ابن رشد کا جواب
۳۰۲	حضرت مولیٰ علیہ السلام کی ولادت اور تربیت	۲۸۲	جمع بین روایات الامام
۳۰۳	بنی اسرائیل کی حمایت	۲۸۳	استدلال کی صورت
۳۰۳	ایک مصری قبیلے کا قتل	۲۸۳	ضروری علمی ایضات
۳۰۳	حضرت مولیٰ علیہ السلام ارض مدین میں	۲۸۶	امام بخاری کا مسلک
۳۰۳	حضرت مولیٰ علیہ السلام کا رشتہ مصاہرت	۲۸۷	امام بخاری کا مسلک کمزور ہے
۳۰۳	آیات اللہ دی گئیں	۲۸۷	نبی کی نسیان بھی کمال ہے
۳۰۳	داخلہ مصر اور سلسلہ رشد و ہدایت کا اجراء	۲۸۷	استنباط مسائل و احکام
۳۰۴	ربوبیت الہی پر فرعون سے مکالمہ	۲۸۸	ظاہر یہ کا مسلک

۳۲۲	تفصیل مذاہب مع تنقیح	۳۰۴	ساحران مصر سے مقابلہ
۳۲۲	صاحب تحقیق کے رائے	۳۰۴	قتل اولاد کا حکم اور بنی اسرائیل کی مایوسی
۳۲۳	صاحب بدائع کی تحقیق	۳۰۴	حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قتل کی سازش
۳۲۳	یعنی کی تحقیق	۳۰۴	مصریوں پر قہر خداوندی
۳۲۳	ملاطی قاری کی تحقیق	۳۰۵	حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بنی اسرائیل کو مصر سے لے کر
۳۲۳	علامہ ابراہیم نخعی کا مذہب		لکھنا اور غرق فرعون و قوم فرعون
۳۲۳	باب عرق الجنب وان المسلم لا ینجس	۳۰۷	حالات و واقعات بعد غرق فرعون
۳۲۵	تحقیق یحییٰ کے ارشادات	۳۰۷	بنی اسرائیل کے لئے خورد و نوش و سایہ کا انتظام
۳۲۷	نجس کی تحقیق اور پہلا جواب	۳۰۸	کوہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اعکاف و چلہ
۳۲۸	حدیث سے دوسرا جواب	۳۰۸	بنی اسرائیل کی گوسالہ پرستی
۳۲۹	آیت قرآنی کا جواب	۳۰۹	شرک کی سزا کی حد تکمیلی
۳۲۹	جامع صفیر و دیگر کبیرہ کافر	۳۰۹	سرداران بنی اسرائیل کا انتخاب اور کلام الہی مستنا
۳۳۰	انوار الباری کی اہمیت	۳۰۹	اسرائیل کا قبول تورات میں تاثر
۳۳۱	نجاست کا فرعونہ تحقیق	۳۰۹	تنی جبل کا واقعہ
۳۳۱	مشہور جواب اور اشکال	۳۱۰	یہ صورت جبر و اکراہ کی نہ تھی
۳۳۲	عموم افراد قوی ہے	۳۱۰	ارض مقدس فلسطین میں داخلہ کا حکم
۳۳۲	ابن رشد کا جواب	۳۱۱	وادی تہ میں بسکنے کی سزا
۳۳۲	حاصل الجواب	۳۱۱	واقعہ قتل و ذبح بقرہ
۳۳۲	سبحان اللہ کا مکمل استعمال	۳۱۱	خسف قارون کا قصہ
۳۳۲	باب الجنب ینخرج و یمشی	۳۱۱	ایذا بنی اسرائیل کا قصہ
۳۳۳	حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد	۳۱۲	واقعہ ملاقات حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام
۳۳۳	حافظ ابن تیمیہ کا مسلک	۳۱۲	ملاقات کا واقعہ کس زمانہ کا ہے؟
۳۳۵	قیاس و آثار صحابہ	۳۱۳	مجمع البحرین کہاں ہے؟
۳۳۵	باب کیونہ الجنب فی المیت اذا توضأ قبل ان یحسب	۳۱۴	وقات بارون علیہ السلام کا قصہ
۳۳۶	باب نوم الجنب	۳۱۴	وقات حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ
۳۳۷	کون سا وضو مراد ہے؟	۳۱۵	فتح ارض مقدس فلسطین
۳۳۸	حضرت شاہ صاحب کے خصوصی اقادات	۳۱۵	بصیرتیں و عبرتیں
۳۳۹	باب الجنب یتوضأ ثم ینام	۳۲۰	باب التستر فی العسل عند النامس
		۳۲۰	حضرت شیخ الحدیث کی توجیہ
		۳۲۱	باب اذا احتملت المرأة

۳۶۲	ظاہر آیت کا مفہوم اور اشکال	۳۳۰	اندھی تھکید بہتر نہیں ہے
۳۶۲	مراسم اعتراض	۳۳۰	وضو مذکور کی حکمتیں
۳۶۳	حدیث مراتب احکام کھول دیتی ہے	۳۳۰	وجوب غسل پوری نہیں ہے
۳۶۳	کان خلقہ القرآن کی مراد	۳۳۱	باب اذا التقى المختاتان
۳۶۳	مراتب احکام کی بحث کب سے پیدا ہوئی	۳۳۱	بحث نظر اور مذہب امام بخاری
۳۶۳	تعارض اولہ کی بحث	۳۳۲	محقق یعنی کا حافظ پر نقد
۳۶۵	بعض نواقض وضو میں تنفیذ کی شدت	۳۳۳	ابن رشد کی تصریحات
۳۶۵	تفسیر قولہ تعالیٰ حتیٰ یَطْهُرُوا	۳۳۳	حافظ ابن حزم جمہور کے ساتھ
۳۶۵	اعتراض و جواب	۳۳۳	امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب
۳۶۶	قرآن مجید سے طہارت حسی و محسوس کی ثبوت	۳۳۵	محقق یعنی کی تحقیق
۳۶۷	محدث ابن رشد کا اشکال اور اس کا حل	۳۳۵	امام بخاری کی مسلک پر نظر
۳۶۸	فقہاء کی تعلیمات اور مقام رفیع امام مجاہد	۳۳۵	نظر حدیثی اور حافظ کا فیصلہ
۳۶۸	لفظ حیض کی لغوی تحقیق	۳۳۶	ایک مشکل اور اس کا حل
۳۶۹	لفظ اذی کی لغوی تحقیق	۳۳۶	مظلوم و ضعیف مسلمانوں کا مسئلہ
۳۶۹	تراجم کے مسامحات	۳۳۷	ظلم کی مختلف نوعیتیں
۳۷۰	حیض کے بارے میں اطباء کی رائے	۳۳۷	باب غسل ما یصیب من فرج المرأة
۳۷۰	دو کورس کا قاصد	۳۳۸	مسلک امام بخاری
۳۷۱	طب قدیم و جدید کا اختلاف	۳۳۸	مسلک شافعیہ و حنفیہ
۳۷۱	باب غَسَلِ الْحَائِضِ زَمَنَ زَوْجِهَا وَتَوَجَّهَ إِلَيْهِ	۳۵۱	کِتَابُ الْحَيْضِ
۳۷۲	بحث مطابقت ترجمہ	۳۵۲	علامہ قسطلانی کا جواب
۳۷۲	حضرت شیخ الحدیث کی تائید	۳۵۵	تجدید اقل و اکثر کی بحث
۳۷۶	حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کا ارشاد	۳۵۵	حضرت شاہ صاحب کی دوسری تحقیق
۳۷۶	حافظ ابن حجر کے استدلال پر نظر	۳۵۶	حضرت شاہ صاحب کی تیسری تحقیق
۳۷۸	حافظ ابن حزم ظاہری کا مذہب	۳۵۷	فدک کی ضرورت
۳۷۸	حافظ ابن حزم کا جواب	۳۵۷	مسلک حنفیہ کی برتری
۳۸۰	حافظ ابن دقیق العید کا استدلال	۳۶۰	محدث مارونی حنفی کی تحقیق
۳۸۱	باب من سَمِيَ النِّفَاسَ حَيْضًا	۳۶۰	شافعیہ کا استدلال آیہ قرآنی سے
۳۸۲	محدث ابن منیر و ابن بطال و مہذب کی رائے	۳۶۱	تفسیر آیت ولا تقر یوہن
۳۸۳	محدث ابن زشید و غیرہ کی رائے	۳۶۱	علاء اصول کی کوتاہی
۳۸۳	افادات محقق حنفی		

فہرست مضامین جلد ۱۰

۳۸۳	محدث ابن جریر طبری کا ارشاد	۳۸۳	محقق یعنی کی رائے
۳۸۱	امام ترمذی کی تحقیق	۳۸۳	رائے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ
۳۸۱	انیم و ضروری اشارات	۳۸۵	حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے
۳۸۲	ملاحظہ قاری کی تحقیق	۳۸۶	حیض حالت حمل میں
۳۸۲	حضرت شاہ صاحب کی تحقیق اور استدلال امام بخاری کا جواب	۳۸۶	بَابُ مَا جَاءَ فِيهِ مِنَ الْحَايِضِ
۳۸۳	قصہ عبداللہ بن رواحہ سے جواب واستدلال	۳۸۸	الکلب الدرر کی کا ذکر
۳۸۶	حافظ ویشی کا موازنہ	۳۸۹	امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب
۳۸۷	نماز عیدین کے بعد دعا مسنون نہیں ہے	۳۹۰	اختلاف آرابیہ ترجیح مذاہب
۳۹۰	فقد بخاری پر نظر	۳۹۲	بَابُ تَرْكِ الْحَايِضِ الصَّوْمِ
۳۹۰	مذہب جمہور کیلئے حنیف کی خدمات	۳۹۳	اکثر عورتیں جنہم میں
۳۹۰	بَابُ الْإِسْبَاحِ	۳۹۳	ایمان و کفر کا فرق
۳۹۲	موطا امام محمد کی چار غلطیاں	۳۹۳	علم و علماء کی ضرورت
۳۹۲	اعتبار عادت کا ہے	۳۹۳	جنہم میں زیادہ عورتیں کیوں جائیں گی؟
۳۹۲	مستحاضہ کے مذہب و ضرورت نماز کیلئے ہے	۳۹۵	نقصان دین و عقل کیا ہے؟
۳۹۳	ایک اہم حدیثی تحقیق	۳۹۵	باکمال عورتیں
۳۹۳	صاحب فقہ و صاحب مرقا کی تحقیق	۳۹۶	بحث مساواة مرد و زن
۳۹۵	طعن سوء حفظ کا جواب	۳۹۶	عورتیں مردوں کیلئے بوی آزمائش ہیں
۳۹۵	صاحب فقہ کا معیار تحقیق	۳۹۸	ترک صلوة و صوم کی وجہ
۳۹۵	میزان الاعتدال کی عبارت	۳۹۹	روزہ کی قضا کیوں ہے
۳۹۷	حافظ ابن عبد البر کی توثیق	۴۰۰	وجوب قضا بغیر حکم ادا کیوں کر ہے؟
۳۹۷	الہل حدیث کون ہیں؟	۴۰۰	عورتوں کے لئے عید گاہ جانے کا مسئلہ
۳۹۹	طعن سوء حفظ کا دوسرا جواب	۴۰۵	اکثر کا قول رائج ہے
۴۰۰	فقد الہل حدیث و فقد الہل حدیث کا فرق	۴۰۵	امام بخاری وغیرہ کا مذہب
۴۰۰	امام صاحب جیدہ لفظ تھے	۴۰۷	مزید تحقیق امام محمدی رحمہ اللہ
۴۰۲	آخر میں حافظ ابن عبد البر نے لکھا	۴۰۸	امام احمد کی روایت
۴۰۳	اصول استنباط فقہ حنفی	۴۰۸	امام اعظم کی روایت
۴۰۵	مکتوب مدراس	۴۰۸	ضعیف و مضعف کا فرق
۴۰۶	بَابُ غَسْلِ يَدِ الْخَمِيضِ	۴۰۹	احمد متقدمین کے مذاہب
۴۰۶	متناسبہ ایواب	۴۰۹	امام بخاری کے استدلال پر نظر
۴۰۷	بَابُ إِغْيَاظِ الْمُسْتَحْضَاةِ	۴۱۰	محدث ابن حبان کا ارشاد

۴۶۱	بَابُ النُّومِ مَعَ الْحَائِضِ وَهِيَ فِي يَابِهَا	۴۳۹	الحکاف مستحکمہ
۴۶۱	نظم قرآن کی رعایت و عمل بالحدیث	۴۳۹	امام بخاری کا مقصد
۴۶۲	بَابُ مَنْ اتَّخَذَ يَابَ الْحَيْضِ سُبُوَ يَابَ الطُّهْرِ	۴۴۰	بَابُ هَلْ تَصَلِّيَ الْمَرْأَةُ فِي قُوبٍ حَاضَتْ فِيهِ
۴۶۳	بَابُ شُهُودِ الْحَائِضِ الْعَيْنَيْنِ وَدَعْوَةِ الْمُسْلِمِينَ	۴۴۱	بَابُ الطَّلَبِ لِلْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ
۴۶۳	مسئلہ اختلاط رجال و نساء	۴۴۲	قول الاثوب مصب
۴۶۵	علامہ ابن بطلان نے کہا	۴۴۲	سوگ کیا ہے؟
۴۶۵	علامہ نووی نے کہا	۴۴۳	سوگ کس کیلئے ہے؟
۴۶۵	قاضی عیاض نے کہا	۴۴۳	قلل از اسلام سوگ کا طریقہ
۴۶۹	قاضی شریع نے فتویٰ کیسے دیا؟	۴۴۵	مطابقت ترجمہ الباب
۴۶۹	بَابُ الصُّفْرَةِ وَالْكُنْزَةِ فِي غَيْرِ آيَامِ الْحَيْضِ	۴۴۵	حضرت شاہ صاحب کے ارشادات
۴۷۱	بَابُ عِزِّيِ الْإِسْتِحَاضَةِ	۴۴۵	قوله عليه السلام فرصة ممسكة
۴۷۲	علامہ شوکانی و ابن تیمیہ کا فرق مراتب	۴۴۷	بَابُ غُسْلِ الْمَحِيضِ
۴۷۲	صاحب ترجمہ صاحب مرعاۃ کا ذکر خیر	۴۴۸	بَابُ إِفْتِشَاطِ الْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ
۴۷۳	بَابُ الْمَرْأَةِ تَحِيضُ بَعْدَ الْإِفْطَاحَةِ	۴۴۹	کون سا حج زیادہ افضل ہے؟
۴۷۵	بَابُ الصُّلْوَةِ عَلَى النَّسَاءِ وَنُسُوحِهَا	۴۴۹	امام طحاوی کا بے نظیر فضل و کمال
۴۷۵	علم دین کی قدر و عظمت کا ایک واقعہ	۴۵۰	بَابُ نَقْضِ الْمَرْأَةِ حَقَرَهَا عِنْدَ غُسْلِ الْمَحِيضِ
۴۷۶	توجیہ ابن بطلان رحمہ اللہ	۴۵۱	حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا ذکر خیر
۴۷۶	توجیہ ابن رشید	۴۵۲	بَابُ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مُخَلَّقَةٌ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ
۴۷۷	امامت جنازہ کا مسنون طریقہ	۴۵۳	محقق حنفی کی تحقیق و جواب
۴۷۹	امام بخاری رحمہ اللہ کا رسالہ قرآن لئلا خلف الامام	۴۵۳	حافظ کی تحقیق محل نظر
۴۸۰	کِتَابُ النُّسُومِ	۴۵۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۴۸۲	مٹی سے نجاست کیہ مکر رخ ہو گئی؟	۴۵۴	العلماء قد رتبوا خداوندی
۴۸۲	تفسیر القرآن کی تفسیر	۴۵۴	فرشتوں کا وجود
۴۸۲	حضرت شاہ ولی اللہ کے ارشادات	۴۵۶	بَابُ كَيْفِ تَهْلُ الْمَحَائِضُ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ؟
۴۸۳	ابن عربی و ابن بطلان وغیرہ کی رائے	۴۵۷	حافظ ابن تیمیہ و ابن قیم کے فقرات
۴۸۳	حافظ ابن کثیر کی رائے	۴۵۷	حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا واقعہ
۴۸۳	خدا و خدا و اس کا جواب	۴۵۸	علامہ نووی و حافظ ابن حجر کے تسامحات
۴۸۵	ہار کوئے جانے کا واقعہ کب ہوا؟	۴۵۸	بَابُ إِتْقَانِ الْمَحِيضِ وَافْتِدَائِهِ
۴۸۶	حضرت شاہ صاحب کے ارشادات	۴۵۹	نصیب استدلال امام شافعی
۴۸۹	غزوہ تبوک میں صحابہ کی تعداد	۴۶۰	حضرت شاہ صاحب و شافعی کا جواب

۵۰۸	حافظ ابوبکر بن ابی شیبہ کا رد	۴۹۴	بَابُ إِذَا لَمْ يَجِدْ مَاءً وَلَا تَرَابًا
۵۰۹	حضرت شہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے ارشادات	۴۹۵	صدقہ ہل حرام سے
۵۱۰	حضرت شیخ محمد عیث عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ کا ارشاد	۴۹۶	ابو عمر ابن عبد البر مالکی کا اختلاف
۵۱۱	امام شافعی رحمہ اللہ کا قوی استدلال	۴۹۶	رائے مذکور پر نظر
۵۱۱	امام بیہقی وحافظ ابن حجر	۴۹۷	حافظ ابن حجر وابن تیمیہ کے ارشاد پر نظر
۵۱۲	حدیث بروایت امام اعظم	۴۹۸	جواب اشکال
۵۱۲	حدیث بروایت امام شافعی	۴۹۹	مقام حجرت
۵۱۲	حدیث بروایت امام مالک رحمہ اللہ	۵۰۱	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی محدثانہ تحقیق
۵۱۳	قولہ یکلیک الوجہ للکفین	۵۰۱	العرف الشذی ومعرف السنن کا ذکر
۵۱۸	قصہ حدیث الباب پر نظر	۵۰۲	حدیث مہاجر کی تحقیق
۵۱۹	اعلم حنفیہ و امام بخاری کا مسلک	۵۰۲	دوسرا اشکال و جواب
۵۲۰	مسئلہ امامت میں موافقت بخاری	۵۰۳	تیسرا اشکال و جواب
۵۲۱	حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی تفسیر	۵۰۳	چوتھا اشکال و جواب
۵۲۱	صابی منکر نبوت و کواکب پرست تھے	۵۰۴	بَابُ هَلْ يَنْفَعُ لِي يَذِيهِ يَغْدُ مَا يَضْرِبُ
۵۲۲	حنیف صابی میں فرق	۵۰۴	حنفیہ کے نزدیک تیمم کا طریقہ
۵۲۲	ترجمان القرآن کا ذکر	۵۰۵	استیعاب کا مسئلہ
۵۲۳	مرض وغیرہ کی وجہ سے تیمم	۵۰۵	بَابُ التَّيْمُمِ لِلْوُجْهِ وَالْكَفَّيْنِ
۵۲۳	نہایت سردی کی وجہ سے تیمم	۵۰۷	امام شافعی رحمہ اللہ کے ارشادات
۵۲۶	نقل مذاہب صحابہ میں غلطی	۵۰۷	مسلک امام مالک رحمہ اللہ
۵۲۶	بَابُ التَّيْمُمِ ضَرْبُهُ	۵۰۸	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی شافعییت
		۵۰۸	علامہ نووی شافعی



انوار الباری

اردو شرح

صحیح البخاری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمده و نصلى على رسوله الكريم

بَابُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَحْمِ الشَّاةِ وَالسَّوِيقِ وَ أَكَلَ أَبُو بَكْرٍ وَ عُمَرُ وَ عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لَحْمًا فَلَمْ يَتَوَضَّأُوا

(بکری کا گوشت اور ستوکھا کر وضو نہ کرنا، اور حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ نے گوشت کھایا اور وضو نہیں کیا)

(۲۰۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَافٍ قَالَ أَمَّا مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

عَبَّاسٍ ص أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكَلَ كَتِفَ شَاةٍ ثُمَّ صَلَّى وَ لَمْ يَتَوَضَّأْ

(۲۰۵) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ لَنَا اللَّيْثُ عَنْ عَقِيلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي جَعْفَرُ بْنُ عَمْرٍو

أُمِّيَّةٌ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْتَرُ مِنْ كَتِفِ شَاةٍ فَذَعَى إِلَى الصَّلَاةِ فَالْقَى

الْبَسَجِينَ فَصَلَّى وَ لَمْ يَتَوَضَّأْ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کا شانہ نوش فرمایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

ترجمہ: حضرت جعفر بن عمرو بن امیہ نے اپنے باپ عمرو سے خبر دی کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ بکری کا شانہ کاٹ کاٹ کر کھا رہے تھے پھر آپ نماز کیلئے بلائے گئے۔ تو آپ نے پھری ڈال دی اور نماز پڑھی، وضو نہیں کیا۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو کرنا ضروری نہیں، اور جب اس سے وضو نہیں تو اس سے کم درجہ کی چیزیں، جن میں پکنا ہٹ وغیرہ نہیں ہے۔ جیسے ستو وغیرہ ان کے کھانے سے بدرجہ اولیٰ وضو نہ ہوگا، اور بکری کے گوشت کا ذکر خاص طور سے اس لئے کیا کہ گوشت میں پکنا ہٹ اور ایک قسم کی تیز تا گوار بوزیادہ ہے، اور اسی لئے اس میں کپے دپے دونوں کو برابر سمجھتے ہیں، (کہ کپنے کے بعد بھی بوباتی رہتی ہے) اور امام احمد نے اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کو ضروری قرار دیا ہے، اور اس قول کو محدثین شافعیہ میں سے بھی ابن خزیمہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔

(فتح الباری صفحہ ۱۷۹)

اونٹ کے گوشت کھانے کی وجہ سے وضو ضروری ہے یا نہیں یہ بحث مستقل نظر و بحث چاہتی ہے، چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے وضو من لحم الاہل کا باب قائم نہیں کیا۔ بلکہ ہر اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں بھی حنفیہ و شافعیہ وغیرہ کیساتھ ہیں۔ اگرچہ احتمال اس امر ہ بھی ہے کہ ان کی شرط پر حدیث نہ ہو۔ اس لئے اس کا ذکر ترک کر دیا ہو واللہ اعلم اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ عدم وجوب وضو کے قائل ہیں، صرف امام احمد کا مذہب ہے کہ اونٹ کا گوشت کچا پکا، جیسے بھی کھائے اس کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اس مذہب کو ابن حزم ظاہری اور غیر مقلدین نے بھی اختیار کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے فتوے میں اور علامہ مبارکپوری نے حنفی میں خاص طور سے اس پر بڑا زور دیا ہے۔ چونکہ اس کی بحث صحیح بخاری کی موضوع سے خارج ہے اس لئے ہم بھی اس کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتے، تاہم اس باب کے آخر میں حسب

ضرورت کچھ عرض کریں گے تاکہ اس اہم بحث سے بھی انوار الہاری خالی نہ رہے۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا امام بخاری رحمہ اللہ نے جمہور کا مذہب اختیار کیا ہے کہ آگ سے بچی ہوئی چیز کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، یہی مذہب ائمہ اربعہ اور خلفاء راشدین کا بھی ہے، امام ترمذی نے لکھا کہ اسی پر اکثر اہل علم صحابہ تابعین اور بعد کے حضرات کا عمل ہے۔ جیسے سفیان، ابن مبارک، شافعی، احمد و اسحاق وہ سب اسی کے قائل ہیں کہ ایسی چیزیں کھانے سے وضو ضروری نہیں ہوتا، اور یہی حضور ﷺ سے دو باتوں میں سے آخری طور سے ثابت ہے، گویا یہ حدیث، پہلی حدیث کی تاریخ ہے، جس میں وضو کا بیان تھا۔

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا کسان آخر الامرین الخ بطور مرفوع فعلی کے بیان ہوا ہے لیکن بہت سے لوگوں نے اس کو بطور حکم عام کے سمجھا اور اس کو حکم سابق کے لئے تاریخ قرار دیا۔ (جس کی طرف رجحان امام ترمذی کا بھی معلوم ہوتا ہے)

دورائیں: جیسا کہ ابھی ہم نے اشارہ کیا کہ محدثین کی دورائیں ہیں، کچھ اس مسئلے میں دو حکم منسوخ و تاریخ مانتے ہیں، جیسے ترمذی وغیرہ اور کچھ صرف دو قسم کے واقعات و حالات بتلاتے ہیں، جیسے ابو داؤد ابن حبان وغیرہ اور اگرچہ ان دونوں رائیوں کے لئے دلائل ہیں، مگر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ دوسری صورت کو ترجیح دیتے تھے اور معاملہ صرف ترجیح کا ہے، حق و باطل کا نہیں ہے، اس کے بعد تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصریحات

زہری کی رائے ہے کہ امر وضو مما مستہ النار تاریخ ہی۔ احادیث اباحت کے لئے، کیونکہ اباحت کا حکم ثابت تھا، اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث جابر میں آخر الامرین ترک الوضوء بیان ہوا ہے۔ (ابو داؤد نسائی وغیرہ جاس کی تصحیح ابن خزمہ اور ابن جان وغیرہ نے کی ہے۔ لیکن ابو داؤد وغیرہ نے کہا کہ امر سے مراد شان و قدر ہے۔ وہ نہیں جونی کے مقابل امر ہوا کرتا ہے۔ نیز کہا کہ آخر الامرین الخ کا لفظ شہور حدیث جابر سے مختصر کیا ہوا ہے۔ جو اس عورت کے قصہ میں مروی ہے، جس نے حضور اکرم ﷺ کے لئے بکری کا گوشت تیار کیا تھا اس میں سے حضور ﷺ نے تناول فرمایا، پھر وضو کر کے ظہر کی نماز پڑھی اس کے بعد پھر اس میں سے کھایا اور عصر کی نماز بغیر حدید وضو کے پڑھی، گویا دونوں امر سے مراد دونوں واقعات مذکورہ ہیں جو ایک ہی دن میں پیش آئے، مگر اس میں بھی دوسرے دو احتمال ہیں کہ ممکن ہے وہ ظہر والا وضو کسی حدیث کے سبب سے ہو، بکری کے گوشت کھانے کی وجہ سے نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ یہ قصہ حکم وضو بوجہ مامۃ النار سے بھی قبل کا ہو۔ اس لئے زیر بحث مسئلہ سے اس کا کچھ تعلق نہ ہوگا۔

فیصلہ بہ صورت اختلاف احادیث

امام بیہقی نے عثمان داری سے نقل کیا کہ جب کسی معاملے میں احادیث مختلف احکام کی ہوں اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہ دے سکیں تو دیکھیں گے کہ حضور اکرم ﷺ کے بعد خلفاء راشدین نے کس پر عمل کیا اور اسی سے ایک جانب کو ترجیح دیں گے، اور اسی بات کو امام نووی نے بھی شرح المہذب میں پسند کیا ہے اور اسی سے امام بخاری کی حدیث الباب سے نقل خلفاء ثلاثہ کے اثر کو لانے کی حکمت بھی سمجھ میں آ جاتی ہے، امام نووی نے کہا کہ مسئلہ زیر بحث میں صحابہ تابعین کے پہلے دور میں خلاف رہا ہے پھر اس امر پر سب کا اجماع ہو گیا کہ آگ سے بچی ہوئی چیزیں کھانے سے وضو لازم نہ ہوگا البتہ اس سے لحوم اہل کا استثناء ہو سکتا ہے کہ (اس میں اختلاف باقی رہا) علامہ خطابی نے مختلف احادیث الباب کو اس طرح جمع کیا کہ احادیث امر کو استحباب پر محمول کیا وجوب پر نہیں والدہ اعلم۔

حدیث الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلالات

حافظ نے لکھا کہ ایک تو یہ استدلال کیا کہ شب کے کھانے کو نماز عشاء پر مقدم کرنے کا ارشاد نبوی امام رابع (مقرر) کے علاوہ دوسروں کے لئے مخصوص ہے، اسی لئے حضور اکرم ﷺ کو نماز کے لئے بلایا گیا تو آپ ﷺ کھانا چھوڑ کر نماز کے لئے تشریف لے گئے دوسرے یہ کہ (بچے ہوئے) گوشت کو چھری سے کاٹنا جائز ہے اور اس سے ممانعت کی جو حدیث ابوداؤد میں ہے وہ ضعیف ہے۔ اور اگر وہ قوی ثابت ہو تو اس کو بغیر ضرورت پر محمول کریں گے کیونکہ بے ضرورت ایسا کرنے میں اعاجم اور عیش پسند لوگوں کے ساتھ شبہ ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو کہ جس طرح ثابت امور پر شہادت دی جاتی ہے اسی طرح نئی پر بھی اگر وہ محصور و متعین شئی کی ہو درست اور مقبول ہے جیسے حدیث الباب میں حضور اکرم ﷺ کے وضو نہ فرمانے کی خبر و شہادت دی گئی۔

فائدہ: عمرو بن امیہ سے صحیح بخاری میں، بجز حدیث الباب کے اور جو حدیث پہلے سح کے بارے میں گزری اور کوئی روایت نہیں ہے

(فتح الباری صفحہ ۷۱۷ ج ۱)

چھری کاٹنے کا استعمال

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا حدیث میں جو کھانے کے وقت گوشت کو چھری سے کاٹنے کا ذکر ہے اس سے وہ طریقہ مراد نہیں جو اب یورپ میں مروج ہے۔ کہ وہ چھری کاٹنے سے کھاتے ہیں بلکہ بڑے پارچوں کو کاٹنا کہ ان میں سے ہر شخص اپنے کھانے کے واسطے کاٹ لیتا تھا اور یہی طریقہ حضور علیہ السلام سے مروی ہے اور اس میں اب بھی کوئی حرج نہیں کہ گوشت کے بڑے ٹکڑوں میں سے کاٹنا ہی بڑے گایہ ایک ضرورت کی چیز ہے اور ہر سیم الفطرت انسان سمجھ سکتا ہے کہ کون سی چیز ضرورت کی ہے اور کون سی دوسری قوموں کے طریقوں کے مطابق طرز اختیار کرنے کی ہے اور خصوصیت سے مومن کو خدا کی ہر دی ہوئی چیز کو خدا کی دی ہوئی روشنی اور نور سے دیکھتا ہے اس کو سمجھنے سمجھانے کے لئے زیادہ دلیل و بحث کی ضرورت نہیں البتہ جن طبائع میں کبھی ہوتی ہے وہ اوپر کی تاویلات کا سہارا ڈھونڈ کر غلط طریقوں کو بھی درست ثابت کیا کرتی ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشاد کی تائید قاضی عیاض کے اس قول سے بھی ہوتی ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر ضرورت پیش آئے مثلاً گوشت سخت ہو یا اس کے ٹکڑے بڑے ہوں تو کھانے کے وقت گوشت کو چھری سے کاٹ سکتے ہیں تاہم ہمیشہ ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ یہ طریقہ اعاجم کا ہے۔

ملاحظہ قاری نے فرمایا میں اس بارے میں جو ممانعت حدیث ابوداؤد میں وارد ہے وہ تکبر اور امر مٹ سے بچنے کے لئے ہے لیکن اگر گوشت پوری طرح پکا اور گھانا ہو اور اس کو چھری سے کاٹنے کی ضرورت ہو تو اس کی اجازت ہے یا ممانعت بطور تیز یہ ہے حتیٰ خلاف اولیٰ ہونے کے باعث ہے اور حضور اکرم ﷺ کا فعل بیان جواز کے لئے ہے

امام بیہقی نے کہا کہ چھری سے اس گوشت کو کاٹنے کی ممانعت ہے جو پوری طرح پکا ہوا ہو (ابن ماجہ ۱۳۸۱) ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ آج کل جو طریقہ عمدہ ہے کہ وہ گوشت کو چھری کاٹنے سے کھانے کا یہ بہت قلیل اہل یورپ مروج ہوا ہے وہ نظر شارع علیہ السلام میں ہرگز پسند نہیں والہ تعالیٰ اہم

ابن حزم کا مذہب

بیان مذاہب کی تفصیل نامکمل رہے گی اگر ہم ابن حزم اور شوکانہ کا مذہب نقل نہ کریں حافظ ابن حزم ظاہری نے لکھا جو لوگ ماسرۃ انسان سے وضو کے قائل نہیں ان کا استدلال اس قسم کی احادیث سے کہ حضور ﷺ نے فلاں موقع پر برکری کا گوشت کھایا اور پھر وضو نہیں فرمایا درست نہیں ہے۔ حدیث شریف میں وارد ہے کہ جب شب کا کھانا سامنے آ جائے اور نماز کا وقت بھی ہو تو پہلے کھانا کھا لو پھر اطمینان سے نماز پڑھو لیکن جو شخص مسجد کا، مقرر ہو وہ اس لئے اس سے مستثنیٰ ہو کہ اس کے کھانے میں مشوہیت کے سبب مسجد کے نمازیوں کے لئے تکلیف انتظام اور تاخیر نماز ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم

البتہ حدیث شعیب بن ابی حمزہ جس میں آخر الامرین ترک الوضو بیان ہوا ہے وہ ضرور قابل استدلال ہے اور اسی کی وجہ سے استعمال مامیۃ النار آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے بعد بھی وضو کا ترک جائز ہے۔ (محلی ۱۲۴۳-۱)
یہ تو ابن حزم ظاہری کا مذہب ہوا کہ تمام آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے استعمال کے بعد بھی ترک وضو کو حلال و درست بتلایا اس کے بعد علامہ شوکانی کی دوائے ملاحظہ کریں

علامہ شوکانی کی رائے

پہلے تو آپ نے نیک الاوطار میں مامیۃ النار کے بعد ترک وضوء والوں کے دلائل کا رد کرنے کی سعی کی اور یہ بھی لکھا کہ اس کے لئے اجتماع کا دعوے کرنا اس لئے معنی ہے کہ یہ دعویٰ ان دعاوی میں سے ہے جن سے طائیفین حق کے قلوب مرعوب و خوفزدہ نہیں ہوتے البتہ جن احادیث سے لحوم غنم کھانے کے بعد ترک وضو ثابت ہے ان کی وجہ سے استعمال مامیۃ النار کے بعد عام حکم وضوء سے یہ صورت خاص اور مستثنیٰ ہو جاتی ہے اور بکری کے گوشت کے سوا تمام آگ سے پکی ہوئی چیزیں اس عام حکم ممانعت کے تحت ہی داخل ہیں۔ (تحفہ الاحوذی ۱۸۳-۱)

اس سے اجماع امت کی جو حیثیت ان حضرات کے یہاں ہے معلوم ہوئی جس سے لاجتماع امتی علی المصلیٰ کی اختلاف شان ظاہر ہے دوسرے یہ معلوم ہوا کہ علامہ شوکانی کے نزدیک مامیۃ النار کا حکم وجوب وضوء صرف بکری کے گوشت کو مستثنیٰ کر کے اب بھی باقی ہی لیکن یہ بات تحفہ الاحوذی اور مرقاہ شرح مشکوٰۃ دونوں سے معلوم نہ ہو سکی کہ ہماری زمانے کے اہل حدیث اس بارے میں کیا فرماتے ہیں ان کی عادت ہے کہ کسی رائے و مذہب کے بارے میں اقویٰ دلیلا وغیرہ کا یرمک کیا کرتے ہیں اور اس کو ترجیح دینے کی بھی سعی کیا کرتے ہیں مگر یہاں دونوں خاموشی سے گزر گئے اور اپنی مقلدین و تبعیین کی رہنمائی نہ فرمائی کہ وہ کیا کریں علامہ شوکانی کے اجتہاد مذکور کے موافق تو بقول حضرت ابن عباسؓ کے گرم پانی سے وضوء غسل بھی درست نہ ہوگا اور اس میں بنا ہوا تیل لگانے سے بھی وضوء نوث جائے گا اسی طرح علاوہ بکری کے گوشت کے ہر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضوء کرنا واجب و فرض ہوگا

اجماع امت کو نام رکھنے کا انجام

اجماع امت کے دعویٰ پر ناک بھوں چڑھانے والے علامہ شوکانی جنھوں نے یہ بھی کہا کہ اجماع امت کا دعویٰ کر کے حق بات قبول کرنے سے نہیں روکا جاسکتا آپ نے دیکھا کہ انھوں نے اپنی خصوصی اجتہاد و بصیرت پر بھروسہ کر کے کتنی بڑی جرات کر ڈالی کہ ساری امت سے الگ تھلک ہو کر ایسی رائے قائم کر کر دی جس میں نہ ان کے ساتھ بقول حافظ ابن حزم کے حضور علیہ السلام کا آخری عمل ہے جس سے متاثر ہو کر ابن حزم کو بھی اجماع امت کے ساتھ ہو جانا پڑا نہ خلفائے راشدین و صحابہ تابعین ہیں نہ ائمہ اربعہ میں سے امام احمد اور دوسرے محدثین ائحق بن راہویہ و داؤد وغیرہ ہیں جن کے تائید و پشتران کو مل جایا کرتی ہے نہ صاحب متنی محمد الدین ابن تیمیہ ہیں جن کی کتاب منقعی الاخبار کی شرح انھوں نے نیک الاوطار لکھ کر شہرت حاصل کی ہے پھر بہت سے صحابہ و تابعین سے جو مامیۃ النار سے وضوء کے قائل تھے رجوع بھی ثبات ہے اور بظاہر جس کو اس کا نفع اور خلفاء راشدین وغیرہ وضوء ہم کا عمل معلوم ہوتا گیا وہ رجوع کرنا رہا نیز اہل مدینہ کا بھی اجماع ترک وضوء پر نقل ہوا جس کو جنت قویہ کہا گیا کہ مانی نے امام مالک سے نقل کیا کہ جب نبی کریم ﷺ سے دو مختلف حدیث مروی ہوں اور میں یہ معلوم ہو جائے کہ حضرت ابوبکر و عمرؓ نے کسی ایک پر عمل کیا ہے تو سمجھ لو کہ حق ان کے عمل ہی کے مطابق ہے امام اوزاعی نے نقل کیا کہ مکول پہلے مامیۃ النار سے وضوء کرتے تھے عطاء سے ملے تو انھوں نے ملے تھاپا یہ کہ صدیق اکبر نے شانہ کا گوشت کھا کر نماز پڑھی اور وضوء نہیں کیا تو اسی وقت سے مکول نے مامیۃ النار سے وضوء کرنے کا معمول ترک کر دیا ان سے کہا گیا کہ آپ نے صرف ابوبکر کے عمل کی بات بن کر وضوء ترک کر دیا

کر وضو ترک کر دیا جواب میں کہا میں خوب جانتا ہوں اگر ابو بکر آسمان سے زمین پر گر کر پاش پاش ہو جائیں تو یہ ان کو زیادہ محبوب تھا یہ نبوت اس کے کہ نبی کریم ﷺ کے خلاف حکم کوئی کام کریں۔ (امانی الاجار ص ۳۲۲)

صاحب تحفہ وصاحب مرعۃ کاسکوت

ہمیں بڑی خوشی ہوئی اگر یہ دونوں صاحبان مسئلہ زیر بحث پر کلام کرتے ہوئی اتنا لکھ دیتے کہ علامہ شوکانی سے اس مسئلہ میں غلطی ہوئی اور غلطی سے بجز انبیاء و علیہم السلام کے کوئی بری اور موصوم نہیں کہا جاسکتا ہے اور سنا ہے ہی یہ بھی بتلا دیتے ہیں کہ علامہ شوکانی کی اس تحقیق کو وہ اہل حدیث کے نئے قائل عمل سمجھتے ہیں یا نہیں لیکن ہمیں دونوں کتابوں کے مطالعہ کے بعد بڑی قلمی اذیت و مایوسی ہوئی کہ قدم قدم پر اندر سلف و اکابر امت کی غلطیاں پکڑنے والی اینٹوں کی غلطی کے بارے میں ایک حرف بھی لکھنے کو تیار نہیں کیا حق و انصاف کی راہ یہی ہے یہ پہلا موقع ہے اور یہی طریقہ ان حضرات کا آئندہ بھی بیسیوں مسائل میں ملے گا اور حسب ضرورت ان کی نشاندہی ہم کرتے رہیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

سنخ وغیر سنخ کی بحث

امام شافعی و ابن حزم وغیرہ نے حدیث جابر کے قول آخر الامرین سے یہی سمجھا کہ ہمد النار سے نقض وضو اور وضو والا حکم منسوخ ہو گیا مگر دوسرے اکابر محدثین اس کے خلاف ہیں خود امام بخاری نے بھی امام شافعی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے انہوں نے لکھا کہ بہت سی احادیث سناٹے ہیں اور ان سے یہ قلمی فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ہمد النار ہی وضو کا حکم مقدم تھا یا ترک وضو کا اس لیے ہم سنخ و منسوخ کا تعین کر کے کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے البتہ غلامہ راشدین اور دیگر اکابر صحابہ کا اجماع و تعامل سے اس مسئلہ میں رخصت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ (بذل الحجو د ۱۱۰)

ان کے علاوہ ابوداؤد و ابن حبان و ابن ابی حاتم و علیہم کی اس رائے بھی یہ ہے کہ آخر الامرین والی حدیث جابر دوسری حدیث جابر کا حکم اختصار ہے ہی جس میں وضو عدم وضو کے دو پہلو ایک ہی دن اور ایک ہی واقعہ کے بیان ہوئے ہیں اور اس دن میں پہلا اور دوسرا فعل اسی طرح تھا لہذا اس سے سنخ حکم کا ثبوت نہیں ہوتا

امام ابوداؤد نے خاص طور سے پہلے مفصل حدیث ذکر کی اور پھر مجمل اور دونوں کو ایک ہی واقعہ سے متعلق بتلایا اس پر ابن حزم کا منکلی ۲۴۳۔ اس میں یہ لکھا کہ قطعی و یقینی طور پر آخر الامرین والی حدیث جابر کو دوسری حدیث جابر کا مختصر قرار دینا قول بالظن ہی اور ظن کا کذب الحدیث اور دونوں حدیث الگ الگ ہیں حد سے تجاوز ہے کہ نیکو دل تو ان کا دعویٰ بھی بے دلیل ہے اور اس کو بھی قول بالظن کہا جاسکتا ہے اور جرات قدر کا لحاظ کیا جائے تو امام ابوداؤد و ابن حبان وغیرہ کے درجہات ابن حزم سے کہیں بلند ہیں پھر یہ کہ محدثین سیکڑوں مواقع قرآن و شواہد کے ذریعہ اس قسم کے فیصلے کرتے ہیں ان کو بلا جہت و دلیل کا کذب الحدیث کہہ دینے کی جسارت ابن حزم ہی جیسے کر سکتے ہیں جن کی زبان حجاب کی نگوار جیسی تیز ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا جیسا کہ ابوداؤد کے کلام سے اشارہ معلوم ہوتا ہے آخر الامرین سے سنخ کی متعارف صورت سمجھنا ضرور ہے یعنی ایسا نہیں ہوا کہ پہلے حضور ﷺ نے ایک حکم وجوب وضو کا دیا ہو اور دوسرے حکم ترک وضو کا دیا بلکہ دو واقعات ایک دن میں پیش آئے اور دو طرح کا مکمل مروی ہوا اور ایک مستحب عمل میں بھی ایسا پیش آتا رہا ہے کہ آپ نے ایک عمل کیا اور پھر ترک بھی فرمایا لہذا آخر الامرین مطلق نہیں ہے بلکہ اس میں یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ احتمال دونوں جانتا کہ ہوا اور ایک کو راجح قرار دینا قطعیت کو قطعیت نہیں ہوتا اس لیے اگر ابن حزم صرف قطعیت پر منحصر ہوتے تو بے جا نہ تھا اگر قطعیت کا التزام غلط ہوتا اسی طرح علامہ ماریخی خنی کا ابوداؤد کے ادواء کو مستبعد قرار دینا بھی انکی اپنی رائے ہو سکتی ہے جس کی کوئی توی و محکم دلیل بیان نہیں کی گئی۔ واقعہ عالم۔

صرف اس دن کے واقعہ سے متعلق ہے اگر یہ تسلیم ہو جائے کہ اس روز روٹی و گوشت کھانے کے بعد آپ کا وضوء حدث کی وجہ سے نہیں بلکہ کھانے ہی کی وجہ سے تھا تو اس کا قافہ مذکورہ نفس اور بیان استحباب تھا اس کا سبب وجوب نہ تھا بلکہ دوسری مرتبہ ترک وضوء کا مقصد بیان جواز تھا اور یہ بتانا کہ ماسہ النار سے وضوء نہیں ٹوٹتا غرض روایت کے فیصلہ سے یہی بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ وجوب وضوء بخ وجوب کی صورت پیش نہیں آئی اور خصوصیت سے اس ایک واقعہ کے اندر اور تھوڑے سے وقت میں۔

ابن حزم کی تائید

بعض حضرات نے جو ابو داؤد کے مقابلہ میں ابن حزم کے قول مذکور کی تائید مند احمدی روایت سے پیش کی ہے وہ اس لئے درست نہیں کہ اس روایت یا واقعہ کا تعلق حدیث جابر اور ان کے واقعہ اطعام سے نہیں ہے اس لئے وہ واقعہ دوسرا ہوگا اور ابو داؤد نے صرف جابر کی دو حدیثوں کو ایک لڑی میں مفصل و مجمل بتلا کر پرویا ہے لہذا ان کا کلام بے غبار ہے

جماہیر سلف و خلف کا استدلال

جیسا کہ اوپر تفصیل سے عرض کیا گیا اگر محدثین کے متعارف نسخ و عدم نسخ کی دو مستقل رائیں ہیں ایک طرف اگر امام ترمذی ہیں تو دوسری طرف محدث و فقیہ امت ابو داؤد ہیں اما شافعی اگر نسخ متعارف کے قائل ہیں تو امام بیہقی اس کے خلاف ہیں اسی طرح علامہ خطابی شافعی بھی امر وضوء ماسہ النار کو بجائے وجوب کے استحباب پر محمول کرتے ہیں لہذا نسخ متعارف کے خلاف گئے اگر امام احمدی نسخ کی تصریح منقول ہے تو صاحب متنی محمد الدین ابن تیمیہ نے امر وضوء ماسہ النار کو استحباب ہی پر محمول کیا ہے علامہ شعرانی نے لکھا کہ ماسہ النار وضوء کی وجہ خفی ہے یعنی آگ کا مظہر غضب الہی ہوتا اور اس لئے اس سے پکی ہوئی چیز کھا کر خداوند تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہوتا بغیر طہارت کا ملکہ کے مناسب نہیں لہذا اس کے مامور اکابر امت اور علماء و عارفین ہوئے جو اس خفی علت کو سمجھ سکتے ہیں اور اس امر امت اس کے مامور نہیں ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے شرح موطاء امام مالک میں لکھا کہ کھانے پینے سے منع ہونا اتصال ملکہ کے خلاف اور ان کی مشابہت سے انقطاع کو موجب ہے کہ وہ اس سے منزہ ہیں پھر آگ سے پکی ہوئی چیزوں سے نفع اندوز ہونا اور بھی زیادہ غیر موزوں ہے کہ آگ کو تار جنم سے نسبت ہے اسی لئے کی کے علاج سے بلا ضرورت روکا گیا لہذا ایسی چیزوں کے کھانے کے بعد خواص کے لئے وضوء کو شریعت نے مستحب قرار دیا تاکہ ان کو تہذیب نفس تجرد و تزکیہ قلب میں مدد ملے اور عام لوگوں کو اس کا مکلف استحباب بھی نہیں کیا گیا کہ وہ مشقت میں پڑیں گے حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے اس سلسلہ کی پوری تفصیلات لکھنے کے بعد آخر میں لکھا حاصل کلام یہ ہے کہ ماسہ النار سے امر وضوء کی تمام احادیث میں یا تو امر ایجابی تھا جو منسوخ ہو گیا یا امر استحبابی تھا جو اب بھی باقی اور غیر منسوخ ہے اور یہ دوسری شق زیادہ ظاہر ہے واللہ بجانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔ (نسخ ۳۸۸)

اس پوری تفصیل کے بعد شاید راقم الحروف کی یہ گزارش بے جا نہ ہوگی کہ نسخ متعارف کے فیصلہ کو جماہیر سلف و خلف کا فیصلہ قرار دینا مناسب نہیں۔ واللہ اعلم

اسکے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا باقی ارشاد ملاحظہ فرمائیں جو مندرجہ بالا تشریحات کے بعد زیادہ اوقع فی النفس ہوگا ان شاء اللہ تعالیٰ

حضرت شاہ صاحب کا بقیہ ارشاد

فرمایا آخر الامرین نسخ کو نسخ متعارف کے صراحت یا اس کے لئے حرف آخر سمجھا صحیح نہیں کیونکہ نسخ کا مطلب کسی امر کا صرف

آخر میں واقع ہونا نہیں ہے چنانچہ امر مستحب میں بھی فعل وترک دونوں ہی مروی ہوتے ہیں اور اس میں کسی آخر فعل کو فتح نہیں کہہ سکتے اسی طرح آخری فعل وترک وضوء ہونا فتح متعارف کی دلیل قطعاً نہیں ہے

پھر فرمایا: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے مامۃ النار سے وضوء کو مستحب کہا ہے اور میں اسی پر کچھ اضافہ کرتا ہوں وہ کہ مستحب طرح کا ہوتا ہے ایک مستحب بلحاظ صورت و ظاہر جس کو شریعت نے کھلے طور پر مستحب قرار دیا ہو اور یہی مستحب کتب فقہ میں ملے گا دوسرا مستحب بلحاظ معنی و باطن ہی جس کے استحباب کی صراحت شریعت میں نہیں ملے گی البتہ شارع علیہ السلام سے اس کے فوائد محاسن کی طرف اشارات ملیں گے اسی سے ہم اس کے مطلوب و محبوب ہونے کو سمجھیں گے اور اس کو خواص امت کا مستحب کہا جائے گا جیسے جنمی کے لیے وضوء جس کی ایک خوبی کی طرف شارع علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: عجم طبرانی میں ہے کہ جو شخص حالت جنابت میں سوئے اور مر جائے گا تو فرشتے اس کے جنازہ میں شرکت نہ کریں گے اور وضوء کر لینے سے یہ صورت نہ ہوگی پس علت و مصلحت مذکور کے تحت اس وضوء مذکور کو مستحب کہیں گے اور اسی باب سے ہے وضوء مذکور سے وضوء مراء سے وضوء انت کا گوشت کھانے سے اور میں سمجھتا ہوں کہ ان تمام صورتوں میں وضوء مستحب ہے مگر وہ مستحب خواص امت ہے اس بات کو خلاف مذہب حنفی نہ سمجھا جائے کیونکہ ہمارے فقہانے تو بظاہر ان سے کم درجہ چیزوں میں بھی وضوء کو مستحب کہا ہے جیسے احیاء کی طرف نظر کرنے اور غیبت سے پس اگر ہم بطریق انتخاب مرءۃ دس ذکر وغیرہ سے بھی وضوء کو تسلیم کر لیں جسکی برائی نظر احیاء وغیرہ کے لحاظ سے زیادہ واضح اور کھلی ہوئی ہے تو اس میں کیا مضائقہ ہے؟!

معنوی حکمت: فرمایا: مامۃ النار سے وضوء کی حکمت یہ ہے کہ ملائکہ کو اپنے مظہر نفوس اور مرکب طباخ کے سبب کھانے پینے کی چیزوں سے نفرت و بعد ہے پھر جو شخص ایسی پکی ہوئی چیزیں کھائے پیئے جو انسانوں کے ہاتھوں بنے اور کپنے سے مزید ملوث ہو گئیں تو ان کی پاکیزہ طباخ سے اور بھی زیادہ دور اور قابل نفرت ہو گئیں لہذا ممکن ہے کہ شریعت نے اسی بعد و نفرت کی تلقانی کے لیے وضوء کا حکم کیا ہو کہ ملائکہ کو پاک چیزوں اور پاکی سے مناسبت و انس ہے۔ اسی لیے وہ ناپاکی کی حالت میں مرنے والے کے جنازہ سے نہیں آتے اور با وضوء مرنے والے کے جنازہ میں شریک ہوتے ہیں وہیں وہ چیزیں جو خام ہیں یا پھل وغیرہ جو درختوں پر قدرتی طور پر پختہ ہوئے ان سے فرشتوں کو نفرت اس لیے نہیں کہ وہ رب العالمین کے عہد ربوبیت سے زیادہ قریب اور اس کی برکات کے حامل ہیں اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم درخت کے پہلے پھل کو اپنی چشم ہائے مبارک سے لگاتے اور چھوٹے بچوں کو عطا فرماتے تھے بخلاف پکی ہوئی چیزوں کے کہ وہ بشری دست کار یوں، آگ کی انشراٹنگیز اور بہت سی تعمیر پذیر یوں کے سبب اپنی ابتدائی حالات کے لحاظ سے بہت بدل چکی ہیں ان کی وہ ابتدائی برکت بھی کم ہوتی تھی اور قرب عہد ربوبیت والی نسبت بھی دوری سے بدل گئی اس لیے اس کا حال پھلوں جیسا نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بارش کے پانی کی طرف لپکتے اس میں کھڑے ہو جاتے اور فرماتے تھے کہ (تازہ وارد ہونے کی وجہ سے) اس کا زمانہ اپنے رب سے قریب ہے ظاہر ہے یہ معاملہ آپ دوسرے پانیوں کے ساتھ نہیں کرتے تھے کیونکہ جو پانی زمین سے گڑھوں نالوں اور تالابوں میں پڑے پڑے انواع و اقسام کی کدورتوں اور لاشوں سے ملوث ہو جاتا ہے وہ اپنی اس ابتدائی پاکیزگی صفائی و نظافت پر باقی نہیں رہتا جو اس کو حدیث عہد ربوبیت کے وقت حاصل تھا۔

غرض ان چیزوں سے وضوء کا معاملہ اس وضوء کی طرح نہیں ہے جو احداث و انجاس کے سبب واجب ہوتا ہے بلکہ وہ ملائکہ اللہ سے سبب و تقرب حاصل کرنے کے باب سے ہے۔

۱۔ اس موقع پر فیض الباری ص ۶۰۶ سطر اول میں بجائے اختصار کے جو اوجھل چھپ گیا حالانکہ فقہاء نے ایسی کسی وضوء کو واجب نہیں کہا اور کھلی سطر میں فتاویٰ الترمذی والوضوء ظاہر ہے کہ التزام بطریق انتخاب ہے۔ بلور جو ب نہیں حالہم دکن علی بصیرہ۔

حافظ ابن قیم کا ارشاد

فرمایا مائتہ النار سے وضو جس معنی حکمت پر مبنی ہے وہ یہ کہ ان میں قوت تاریہ کے اثرات آتے ہیں جو شیطان کا مادہ ہے کہ وہ اس سے پیدا ہوا اور آگ پانی سے جھج جاتی ہے (لہذا وضو مناسب ہوا اس کی نظیر غضب وغیرہ کے بعد وضو کے حکم ہے حدیث میں ہے کہ غضب شیطان سے ہے جب تم میں سے کسی کو غصہ آئے تو چاہیے کہ وضو کرے۔ (فتح الملم ۳۸۸)

اونٹ کے گوشت سے نقض وضو

جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا تھا کہ امام بخاری نے اونٹ کے گوشت سے وضو کے بارے میں نہ کوئی باب قائم کیا اور نہ کوئی حدیث پوری صحیح بخاری میں ذکر کی اس لیے یہ بحث شرح بخاری کی حیثیت سے ہمارے موضوع سے خارج ہے مگر چونکہ فی نفسہ یہ بحث بہت اہم ہے، اس لیے بطور ملاحظہ بحث سابق کچھ لکھا جاتا ہے اونٹ کا گوشت کھانے سے نقض وضو کے قائل تو امام احمد و اتحق بن راہویہ، یحییٰ بن یحییٰ، ابو بکر بن المہزی، و ابن خزیمہ ہیں، اور صاحب تحفہ وغیرہ نے لکھا کہ امام بخاری نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔

اہل حدیث (غیر مقلدین) تو سب ہی اس کے قائل ہیں اور جماعت صحابہ سے بھی یہی قول منقول ہے (تحد الا حوذی ص ۸۳ ج ۱) حافظ ابن قیم اور صاحب غایۃ المصنوعہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حض اونٹ کے گوشت کو ہاتھ لگانے سے بھی نقض وضو مانتے ہیں حالانکہ امام ابو داؤد نے (جو یہ تصریح حافظ حمید استاد حافظ ابن قیم فعلی ہیں) باب الوضو من لحوم الابل کے بعد ہی دوسرا باب الوضو من س اللحم قائم کیا جس کی غرض محدثین نے ان لوگوں پر رد و قریض بتلائی ہے جو اونٹ وغیرہ کے کچے گوشت کو چھونے سے بھی وضو لازم کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ امام ترمذی نے باب الوضو من لحوم الابل قائم کر کے حدیث براہ بن عاذب ذکر کی اور لکھا کہ یہ قول امام احمد و اتحق کا ہے مذاہب کی تفصیل حسب عادت نہیں کی البتہ امام نووی نے شرح مسلم میں تفصیل ذکر کی جو حسب ذیل ہے:-

علماء کا اونٹ کے گوشت کھانے سے وضو کے بارے میں اختلاف ہے اکثر حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اس سے وضو نہیں نوتا اور اسی مذہب پر ہیں چاروں خلفاء راشدین ابو بکر، عمر، عثمان، علی اور ابن مسعود، ابن ابی کعب، ابن عباس، ابو الدرداء، ابو طلحہ، عاصم بن ربیعہ، ابو امامہ اور جہاہیر تابعین اور امام ابو حنیفہ امام مالک امام شافعی اور ان سب کے اصحاب و تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ اور نقض وضو کے قائل امام احمد وغیرہ ہیں (جن کا ذکر اوپر بحالہ تقد ہوا) قاضی عیاض نے عدم نقض وضو کو عامہ اہل علم کا قول قرار دیا علامہ خطابی نے اس کو عامہ فقہاء کا قول کہا۔ (امانی الا حبار صفحہ ۳)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اونٹ کے گوشت سے نقض وضو کا حکم ابتدا اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا اور لکھا کہ فقہا صحابہ و تابعین میں سے کوئی بھی اس سے نقض وضو کا قائل نہیں ہے اور چونکہ قطعی طور سے محدثانہ نقطہ نظر سے اس کے منسوخ ہونے کا فیصلہ بھی دشوار ہے اس لیے میرے نزدیک اس کے بارے میں احتیاط کا پہلو اختیار کرنا چاہیے (حجتہ اللہ علیہ)

صاحب تحفہ اور صاحب مرعۃ نے حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ بالا عبارات کو نظر انداز کر دیا ہے حالانکہ ان کو کوئی عبارت خصوصیت سے حنفیہ کے خلاف مل جائے تو اس کو بڑے اہتمام سے نقل کیا کرتے ہیں گویا مقصود تحقیق نہیں بلکہ حنفیہ اور دوسرے اصحاب مذاہب کے خلاف موافقہ اہم کرنا ہے۔

حیرت در حیرت: اس امر پر ہے کہ جو مذہب خلفاء راشدین و عامہ صحابہ و تابعین کا اور بقول حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ فقہا صحابہ

و تابعین کا تھا اور جو مذہب امام اعظم اور ان کے سارے اصحاب کا تھا اور جو مذہب امام نیک اور ان کے سب اصحاب کا رہا اور جو مسلک یا تشنہ نووی و بہیقی سارے اصحاب امام شافعی کا تھا اس کو کزور ثابت کرنے کے لیے حافظ ابن تیمیہ و ابن قیم کے استدلالات سے مدد لی جاتی ہے حالانکہ ابھی اوپر ذکر ہوا کہ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے تو امام احمد کا مذہب ہی سمجھنے میں غلطی کی ہے کہ کس علم اہل کو بھی ناقض کبہ یا جوں یا حمر کا مسلک ہوتا تو امام ابو داؤد اس سے زیادہ واقف ہوتے اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جن احادیث سے وضو شرعی کا حکم قطعی لگایا ہے وہ اس مفروضہ پر بنا گیا ہے کہ لغت اہل قرآن میں وضو متعارف شرعی کے سوا کوئی وضو ثابت نہیں ہے اور وضو کو بھی غسل یا وغیرہ کہنا اہل قرآن کی لغت ہے اس عجیب و غریب دعویٰ بلا دلیل کے بعد ان احادیث سے صرف وضو شرعی کا ہی حکم نکل سکتا ہے اور جن فقہاء صحیحہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین و محدثین نے ان احادیث سے وضو لغوی مراد لیا وہ سب حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک لغت اہل قرآن کے تتبع تھے فی الملعب و فی الضیاع اللادب

حافظ ابن تیمیہ نے اپنی فتاویٰ میں فتویٰ ۳۳، ۳۴، ۵۹۵ تا ۵۹۸، میں اسی پر زور دیا کہ وضو کا لفظ جہاں بھی حدیث میں وارد ہے وہ بعضی وضو شرعی ہے اور دعویٰ کیا کہ لفظ وضو بعضی غسل یا ید و کاؤ جو صرف لغت پر ہوتا ہے لغت اہل قرآن سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ حافظ ابن تیمیہ کا یہ دعویٰ بڑی غفلت پر مبنی ہے کیونکہ وضو بعضی غسل یا ید و (منہ ہاتھ دھو) عرف شرع و سن حدیث میں بلاشبہ ثابت ہے پھر اس کی مثالیں بیان فرماتے تھے یہاں ہم چند مثالیں ”معارف السنن“ (لعلات ابنہ وری علم فہم سے نقل کرتے ہیں۔

(۱) حدیث عکراش ترمذی (باب الاطعمہ) میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ دھوئے پھر ان ہی ہاتھوں کو اپنے چہرہ مبارک ذرا سین اور سر پر پھیر لیا اور فرمایا اے عکراش آگ سے تغیر پذیر چیزوں کے استعمال کے بعد ایسا وضو ہوتا ہے۔

(۲) حدیث سلمان ترمذی (ابو داؤد) میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کھانے سے پہلے اور بعد کو وضو برکت طعام کا باعث ہے حافظ ابن تیمیہ نے اس حدیث کے بارے میں لکھا کہ بشرط احتیاط اس میں حضور علیہ السلام نے حضرت سلمان کو بغلت اہل قرآن کو جواب دیا تھا ورنہ آپ نے جب بھی اہل قرآن کو مخاطب فرمایا ہے تو اس میں وضو سے مراد صرف مسلمانوں کو متعارف وضو ہی کا مراد فرمایا ہے (فتاویٰ ۱۵۸)۔

(۳) حدیث ابی امامہ کنز العمال کتاب الطہارۃ ص ۵۷ ج ۵ میں ہے جب کوئی با وضو ہو اور کھانا کھائے تو اس کے بعد حدید وضو ضرورت نہیں البتہ اگر (کھانے میں) اونٹنی کا دودھ ہو تو جب اس کو پیو پانی سے کلی کر دے (رواہ طبرانی و بیہقی)۔

(۴) حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ منہ ہاتھ دھوئے وضو کئے تھے جو (شرعاً) واجب نہیں ہے۔

(۵) حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ نے کھانے کے بعد ہاتھ دھوئے پھر اپنے چہرہ پر ہاتھ پھیر لیے اور فرمایا یہ بغیر حدیث کا وضو ہے۔

(تعبیر ابراہیم)

(۶) حضرت علیؓ سے سنائی ابو داؤد میں مروی ہے کہ آپ نے چہرہ ذرا سین سر اور پیروں پر تر ہاتھ پھیر کر فرمایا یہ بغیر حدیث کا وضو ہے۔

(معارف السنن ۲۹۲)

کیا ان سب مثالوں میں حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک اہل قرآن کی لغت استعمال ہوئی ہے؟ اس کے علاوہ امام ابو داؤد نے باب الوضوء من اللین قائم کیا ہے اور وضو سے مراد وضو ہے لیکن اگر یہ شرعی اصطلاح اور اہل قرآن کی لغت نہ تھی تو ان کے ہم مسلک ایت بڑے متنبی اللہ جب محدث نے اس کو کیسے اختیار کیا؟!

حافظ ابن تیمیہ کے دوسرے دلائل اس سے بھی زیادہ کمزور ہیں اور طوالت کا خوف نہ ہوتا تو ہمارا کیوں دلیل کار کرتے یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ جن دو حدیث کو ہم اہل سے نقض وضو کے بارے میں سب سے زیادہ سمجھ گیا ہے ان کو ہم بھی صحیح ماننے میں اور ان سے واقف کون محدث نہ ہوگا مگر ان میں وضو سے مراد وضو شرعی نہیں ہے اور اگر وضو شرعی ہے تو حکم احتجابی ہے ایجابی نہیں ہے جیسے کہ وضو لہن اہل

سے متاثر نہ ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ السلام

بَابُ مَنْ مَضَمَضَ مِنَ السَّوِيقِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

(کوئی شخص تو کھا کر کلی کر لے اور وضو نہ کرے)

(٢٠٧) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ شَيْبَةَ بْنِ يُسَارٍ قَوْلَى بَنِي خَارِجَةَ أَنَّهُ سُوَيْدُ بْنُ الثَّعْمَانِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ خَرَجَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ خَيْبَرَ حَتَّى إِذَا كَانُوا بِأَبِي الصُّهْبَاءِ وَهِيَ أَدْنَى خَيْبَرَ قَصَلَهُ الْعَصْرُ ثُمَّ دَعَا بِأَلَا ذُوَادٍ فَلَمْ يَأْتِ إِلَّا بِالسَّرْبِيِّ فَأَمَرَهُ بِهَذَا فَنَزَلَ فَأَكَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآكَلْنَا ثُمَّ قَامَ إِلَى الْمَغْرِبِ فَمَضْمَضَ وَمَضْمَضَ ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَرَوْا.

(٢٠٤) حَدَّثَنَا أَصْبَغُ قَالَ أَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُمَرُ وَعَنْ بُكَيْرٍ عَنْ كُرَيْبٍ عَنْ مُعْمُولَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكَلَ عِنْدَهَا كَيْفَا ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

ترجمہ: ۲۰۶ سوید بن نفعان نے بیان کیا ہے فتح خیبر اے سال میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ صہبائے کرام کی طرف جو خیبر کے قلعہ میں ہے نکلے جب وہاں پہنچے تو آپ نے عمر کی نماز پڑھی پھر توڑے منکواۓ گئے تو سوائے ستو کے کچھ اور نہیں آیا پھر آپ نے حکم دیا وہ بگولہ گایا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھا یا اور ہم نے بھی لکھا یا پھر مغرب کی نماز کے لیے کھڑے ہو گئے آپ نے نکل کی اور ہم نے بھی نکل کی پھر آپ نے نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

(۲۰۷) حضرت یونس (ز و جہ رسول اللہ ﷺ) نے بتلایا کہ آپ نے ان کے یہاں (کبریٰ کا) شانہ لکھایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔
تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کے سامنے کچھ جزئیات ماسہ النار کی تھیں اس لیے ان کو بھی
 الگ الگ باب قائم کر کے ذکر دیا تاکہ اچھی طرح یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ ان کی وجہ سے نہ نقض وضو ہوتا ہے اور نہ وضو عید کی
 ضرورت ہوتی ہے۔

قولہ صحبا الخ پر فرمایا :- یہ وہی جگہ ہے جہاں خیر و بدینہ منورہ کے درمیان رد و شمس کا واقعہ پیش آیا ہے جس کی تصحیح امام غلامحی نے کی ہے اور فرمایا کہ وہ علامات نبوت میں سے بڑی علامت ہے اور بھی فرمایا کہ ہمارے شیخ اس کو بدکر نے کی خاص طور سے وصیت کیا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے اہل علم کے لیے مناسب نہیں کہ وہ حدیث اس کو کو حفظ کرنے سے پہلے چوبلی کریں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کیونکہ وہ نہایت جلیل القدر علامات نبوت میں سے ہے۔ (مشکل ۱۵/۲۸۱)

کیونکہ وہ نہایت جلیل القدر علامات نبوت میں سے ہے۔ (مشکل القرآن ۳/۱۱)

علامہ نووی کی غلطی

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: علامہ نووی نے امام اٹھارویں کی طرف سے بات منسوب کر دی کہ روٹمس کے بارے میں وہ کفری

واقعات کے قائل ہیں حالانکہ انہوں نے صرف ایک واقعہ کی تصحیح کی ہے اور تعدد واقعات کے وہ برگز قائل نہیں ہیں شاید علامہ نووی کی اصل کتاب مشکل ثلاثہ میں ملی، یا بغیر اس کی مراجعت کے یہ بات نقل کر دی اور اسی طرح جب بغیر مراجعت اصول کے نقل چلی کر دی جاتی ہیں تو ان میں بہت سی اغلاط ہو جایا کرتی ہیں۔

اصل واقعہ ردشس

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک اصل واقعہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو کسی کام سے قبل عصر بھیجا تھا وہ اس کام کے لیے تشریف لے گئے اور واپس آئے اس عرصہ میں وہ نماز عصر نہ پڑھ سکے اور غروب شمس ہو گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس امر کی خبر دی تو آپ نے دعا فرمائی جس سے اللہ تعالیٰ نے سورج کو لوٹا دیا اس کے علاوہ جو بعض باتیں اضطراب رواقہ کے سبب سے کم و بیش نقل ہو گئیں ہیں وہ اصل واقعہ سے بے تعلق ہیں۔

حضرت علیؓ نے نماز عصر کیوں ادا نہیں کی؟

فرمایا: میرے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت دو حکم جمع ہو گئے ایک عام حکم نماز وقت پر ادا کرنے کا اور دوسرا خاص حکم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کہ جس کام کے لیے فرمایا تھا وہ شام سے پہلے پورا کر دیا جائے جیسا کہ بخاری میں قصہ بنی قریظہ میں آتا ہے کہ آپ نے صحابہ کرام کو حکم دیا تھا نماز عصر بنی قریظہ میں پہنچ کر ادا کریں پھر ان لوگوں کو نماز عصر کا وقت راستے میں ہی ہو گیا اور بعض لوگوں نے حکم عام کا لحاظ کر کے نماز وقت پر پڑھ لی بعض لوگوں نے نہ پڑھی انہوں نے آپ کے خاص حکم کی تعمیل راجح بھی ظاہر ہے وہاں بھی کچھ لوگوں سے حکم عام فوت ہوا اور دوسروں سے حکم خاص مگر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے کسی فریق کی سرزنش نہ کی یہ حدیث باب مرجع البنی صلی اللہ علیہ وسلم من الاحزاب ۵۹۱ بخاری میں ہے۔

پھر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ سخت اجتہادی مسائل میں سے ہے کہ فیصلہ بہت دشوار ہوتا ہے اگر امر خاص کو مقدم کریں تو امر عام رہ جاتا ہے اور اگر امر عام پر عمل کریں تو امر خاص کو نظر انداز کرنا پڑتا ہے نیز فرمایا کہ یہ واقعہ ردشس ولا غر وہ خیر کا ہے اور بعض لوگوں نے اس کو غلطی سے غزوہ خندق کے متعلق سمجھا ہے حالانکہ یہاں ردشس ہے اور وہاں غروب شمس ہے جبکہ حضور علیہ السلام و حضرت عمرؓ نے غروب کے بعد عصر کی نماز پڑھی تھی یہ قصہ بخاری شریف ۱۸۴ اور ۵۹۰ میں ہے۔

امام طحاوی کی تصحیح حدیث ردشس پر حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا نقد !.....!

اہل علم میں یہ امر بہت مشہور ہے کہ حافظ ابن تیمیہ نے امام طحاوی پر حدیث ردشس کی تصحیح کرنے پر نقد کیا ہے اور یہاں تک کہہ گئے کہ ”طحاوی کثیر الحدیث، فقید، عالم ہونے کے باوجود دوسرے اہل علم کی طرح اسناد سے کا حقد واقف نہ تھے۔ یہاں آپ نے اوپر پڑھا ہے کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے امام طحاوی کی تصحیح پر اعتماد کر کے اصل قصہ کی نشاندہی فرمائی ہے اور اس سے زیادہ یہاں اور کچھ نہیں فرمایا، نہ حافظ ابن تیمیہ کے نقد کا ذکر فرمایا جس کی بہت سی وجہ ہو سکتی ہیں مگر بڑی وجہ راقم الحروف کی سمجھ میں یہ آتی ہے کہ امام طحاوی پر حافظ ابن تیمیہ کے نقد مذکورہ کو ناقابل التفات خیال فرمایا کیونکہ حافظ ابن تیمیہ یقیناً بہت بڑے حافظ حدیث ہیں اور ان کے علم و فضل و تجربہ خود

سہ انہوں نے کہاں دور کے بہت سے اساتذہ اسی طرح بغیر مراجعت اصول کے درستی تقریروں کے عادی ہو گئے ہیں کم سواد طلبہ ان کی لمبی چوڑی تقریریں سن کر ان کے علمی تجر و وسعت مطالعہ کے قائل ہو جاتے ہیں لیکن جب حقیقت کا وقت آتا ہے تو بجز استدعا کے والے کو وہ کوئی قوی سند یا صحیح حوالہ پیش کرنے سے عاجز ہوتے ہیں

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی بڑے دارج تھے مگر امام طحاوی ایسے بلند پایہ محدث کے سامنے ان کے نقد حدیث و رجال کا درجہ ایسا ہی ہے جیسے علامہ شوکانی مثلاً امام بخاری رحمہ اللہ پر اس قسم کا نقد کرنے لگیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اس لیے ہم یہاں علامہ کوثری رحمہ اللہ کا جواب نقل کرتے ہیں، جنہوں نے زمانہ حال کے کم سمجھ لوگوں کو روشنی دکھانے کے لیے تاریخ و رجال کی بہت سی اہم افلاط سے پردے اٹھانے کی مہم سر کی ہے۔ جزاہ اللہ تعالیٰ عنہ عن مسائر الامۃ خیر العجزاء آپ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کی سیرت ”الحادی“ میں لکھا۔

امام طحاوی کے بارے میں ابن تیمیہ کا اتنا سخت و بیمارک اس لیے ہے کہ انہوں نے ردئس والی حدیث کی تصحیح کر دی ہے جس سے ضننا حضرت علیؑ کی منفعت نفعی ہے اور اس سے ابن تیمیہ کے اس زیادہ نگاہ پر اثر پڑتا ہے، جو حضرت علیؑ کے متعلق انہوں نے قائم کیا ہے؟ کیونکہ ان کا نقطہ نظر خارجی رجحانات کا اثر پذیر ہے اور اس کا ثبوت ان کی عبارتوں سے ملتا ہے ورنہ خالص فنی اعتبار سے حدیث ردئس کو مردود نہیں کہا جاسکتا البتہ اس کا مرتبہ و مقام وہی ہے جو دوسری اخبار احاد صحیحہ کا امام طحاوی ظل حدیث پر گہری نظر رکھتے ہیں اس لیے ان کی تصحیح کو گرانا آسان نہیں (نیز دوسرے علماء نے بھی ہر دور میں حدیث مذکورہ کی اسناد جمع کی ہیں اور ان کو درست مانتا ہے، مثلاً حافظ حدیث حاکم نیشاپوری نے اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اسی موضوع پر مستقل رسالہ لکھا ہے قاضی عیاض نے بھی شفاء میں اس حدیث کی تصحیح قرار دیا ہے۔

احادیث پر بحث و نظر کرتے ہوئے امام طحاوی خاص طور پر رجال استاد کی جرح و تعدیل بیان کرتے ہیں بلکہ ان کی مختلف کتابوں میں نقد رجال کا پہلو بہت نمایاں ملے گا دیکھا جائے کہ کراہی کی تالیف کتاب المحدثین کا امام طحاوی کے سوا کس نے تعقب کیا ہے؟ اتنا بڑا فنی کارنامہ کیا علم رجال سے ناواقف شخص انجام دے سکتا ہے پھر علم الرجال سے بے خبر امام طحاوی کو کہا جائے، یا اس کو جس کی پے در پے اغلاط پر ابو بکر الصامت جلی کو پوری ایک کتاب لکھنی پڑی؟! الخ

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے طریق استدلال پر ایک نظر

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی دوسرے تہذیب لوگوں کی طرح جب کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں تو اس کے خلاف دوسروں کو سراہنا حق پر یقین کرتے اور ان کی تردید میں ضرورت سے زیادہ زور صرف کر دیتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مطالعہ کرنے والا صحیح نقطہ تحقیق تک نہیں پہنچ سکتا اور کسی غلط فہمی یا مغالطہ کا شکار تو ضرور ہی ہو جاتا ہے۔

ترتیب نبویہ کی فضیلت

راقم الحروف نے مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ کا مطالعہ کیا تو ۲۹۲/۱ میں ایک استثناء نظر سے گزرا۔ دو شخصوں کا نزاع ہوا ایک نے کہا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ترتیب مبارکہ سموات وارض سے افضل ہے دوسرے نے کہا کعبہ معظمہ افضل ہے صواب کس کا قول ہے؟ جواب میں حافظ موصوف نے لکھا۔ ذات مبارک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تو زیادہ با عظمت کوئی مخلوق اللہ تعالیٰ نے پیدا نہیں فرمائی لیکن نفس تراب کعبہ بیت الحرام سے افضل نہیں ہے بلکہ کعبہ اس سے افضل ہے اور علماء میں سے کوئی بھی ترتیب قبر نبوی کو کعبہ سے افضل نہیں جانتا بجز قاضی عیاض کے دوران سے پہلے کسی نے یہ بات نہیں کہی اور نہ بعد والوں نے ان کی موافقت کی واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ کے قلم سے ایسی کئی بات پڑھ کر بڑی حیرت بھی ہوئی کیونکہ اپنی رائے پیش کرنے کا حق تو ہر شخص کو ہے مگر مذکورہ بالا اہم کے دعاوی بھی ساتھ لگا دینے کا جواز سمجھ میں نہ آیا۔

اس معرکہ آراء مسئلہ پر سیر حاصل بحث تو کسی اور مناسب موقع پر آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ سر دست ہم فتح الملہم شرح صحیح مسلم سے کچھ تحقیق نقل کرتے ہیں حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے پہلے حافظ ابن تیمیہ کی مذکورہ بالا عبارت نقل کی پھر لکھا کہ حافظ موصوف نے فتاویٰ میں ہی دوسری جگہ یہ لکھا ہے کہ جس تربت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدفون ہیں اس کو میرے علم میں بجز قاضی عیاض کسی نے بھی مسجد حرام مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ سے افضل نہیں کہا اور قاضی عیاض کا قول ایسا ہے کہ ہمارے علم میں ان سے پہلے کوئی بھی اس کا قائل نہ تھا اور نہ اس پر کوئی دلیل ہے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بدن مبارک ضرور سب مساجد سے افضل ہے لیکن جس سے وہ پیدا ہوئے یا جس میں دفن ہوئے اس کا افضل ہونا لازم نہیں آتا کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ آپ کے والد عبد اللہ کا بدن سارے انبیاء علیہ السلام کے ابدان سے افضل ہے کیونکہ حق تعالیٰ ہی کو میت سے اور میت کو حی سے نکالتے ہیں اور نوح علیہ السلام کا عظمت نبی ہیں جبکہ ان کا بیٹا کا فر اور مرق ہوا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام خلیل الرحمن ہیں اور ان کے باپ آذر کا فر تھے پھر جن نصوص سے تفصیل مساجد مذکورہ معلوم ہوتی ہے وہ سب مطلق ہیں ان میں سے نہ قبور انبیاء مستثنیٰ کی گئی ہیں نہ قبور صالحین اور اگر قاضی عیاض کی بات حق ہوتی تو ہر نبی و صالح کا مدفن مساجد سے افضل ہوتا جو بیوت اللہ ہیں اور بیوت مخلوقین کا بیوت خالق سے افضل ہونا لازم آتا جن میں خدا کا نام اور ذکر بلند کیا جاتا ہے یہ بات دین میں نبی بدعت اور مخالف اصول اسلام ہے۔

اس کے بعد حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے تحریر فرمایا میں کہتا ہوں مواہب لدینہ اور اس کی شرح میں ہے کہ سب عمامہ نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جو جگہ اعضاء شریفہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لی ہوئی ہے وہ زمین کے تمام حصوں سے افضل ہے حتیٰ کہ موضع کعبہ سے بھی جیسا کہ ابن حسا کر اور حافظ حدیث ابوالولید باجی مسلمان بن خلف نے کہا ہے قاضی عیاض نے اس جگہ کو موضع قبر سے تعبیر کیا ہے اور بظہر اس سے مراد قبر مبارک کے سب حصے ہیں نہ صرف وہ حصہ جو جد شریف سے ملا ہوا ہے بلکہ علامہ تاج الدین سبکی نے نقل کیا جیسا کہ اس کو سید محمودی نے فضائل مدینہ میں ابن عقیل حنبلی سے ذکر کیا کہ جس حصہ زمین میں فردو عالم سرور انبیاء علیہم السلام مدفون ہیں وہ عرش سے بھی افضل ہے اور فاکہانی نے اس کو آسمانوں کے سب حصوں سے افضل کہا اور بعض علماء نے اکثر علماء سے زمین کی فضیلت آسمان پر ایسی لیے ذکر کی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اس میں پیدا ہوئے اور ایسی میں دفن ہو گئے لیکن علامہ لدینی نے فرمایا۔

جمہور علماء کے نزدیک آسمانوں کو زمین پر فضیلت ہے خیر اس حصے کو جو اعضاء شریفہ نبویہ سے ملا ہوا ہے کیونکہ وہ اجماعاً سب سے افضل ہے بلکہ بر پادی نے اپنے شیخ سراج بلقینی سے نقل کیا کہ موضع رواج و اجساد انبیاء علیہم السلام اشرف ہیں ہر ماسواہ جگہوں سے خواہ وہ زمین کی ہوں اور آسمانوں کی اور خلفاء ان کے علاوہ دوسرے مواضع میں ہے علامہ شہاب خفاجی نے شرح الشفا میں لکھا۔ کچھ حضرات کہتے ہیں کہ بعدہ مبارک کی فضیلت کعبہ عرش و کرسی پر دفن کے بعد سے مستحق ہوئی ہے پہلے نہ تھی اور بعض کہتی ہیں کہ جو حصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن کے لیے تیار اور مخصوص کیا گیا تھا اس کی فضیلت دوسری حصول پر دفن سے پہلے بھی تھی۔

شیخ عزالدین بن عبد السلام کی رائے

اوپر کے اقوال کے بعد شیخ موصوف کی رائے بھی علامہ عثمانی نے ذکر کی جن کے نزدیک سارے امکان و زمان متساوی القدر ہیں اور کسی ایک دوسرے پر فضیلت محض اسی لئے حاصل ہو جاتی ہے کہ اس میں اعمال صالحہ کئے گئے ہوں، تو انہماں میں کوئی وصف قائم نہیں ہے جو وجہ فضل بن سکے، پھر انہوں نے یہ بھی کہا کہ موضع قبر شریف میں عمل کا کوئی امکان نہیں ہے (جس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اس کی فضیلت خارج از بحث ہی واللہ اعلم) لیکن ان کے تلمیذ شہاب قربانی نے دوسری فضیلت علاوہ عمل کے نہ ہو، کیونکہ قبر رسول ﷺ پر ہر شب و روز رحمت و رضوان کی بارش ہوتی رہتی ہے پھر اس کی اور اس کے ساکن کی جو محبت اور قدر و منزلت عند اللہ ہے اس کے ادراک سے حصول قاصر

ہیں، ظاہر ہے کہ یہ بات کسی دوسری جگہ کو حاس نہیں تو وہ سارے امکان سے افضل کیوں نہ ہوگی، حالانکہ وہ جگہ ہمارے لئے محل عمل عبادت بھی نہیں ہے کہ نہ وہ مسجد، اور نہ محکم مسجد میں ہے۔

اس کے علاوہ دوسری وجہ فضیلت یہ بھی ہے کہ قبر مبارک میں اعمال کا وجود بھی ثابت ہے اور ان کا اجر بھی مضاعف ہے جس کی وجہ فضیلت کہا گیا تھا جس جگہ محل کا اجر و ثواب زیادہ ہو وہ کم اجر والی جگہ سے افضل ہے۔

چنانچہ یہ باتھ تحقیق ہے کہ نبی کریم ﷺ قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ اس میں اذان و اقامت کے ساتھ پانچوں وقت نماز بھی پڑھتے ہیں اور ظاہر ہے کہ آپ اعمال کا اجر وہاں پر بھی دوسروں کے دوسری جگہوں کے اجر اعمال کے لحاظ سے کہیں زیادہ اور مضاعف ہے۔
 اجر اعمال کی تعینف کو صرف اعمال امت کے لئے تو خاص کیا نہیں جاسکتا، اس کے بعد علامہ سبکی نے لکھا کہ جو اس بات کو اچھی طرح سمجھ لے گا، اس کو قاضی عیاض کی تحقیق کے لئے انشراح صدر ہو جائے گا، جو انہوں نے علامہ باہی اور ابن عساکر کے اتباع میں تفصیل مافہم اعضاء ہا الشرفہ ﷺ کے متعلق کی ہے۔

حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا: ایسے اہم امور و مسائل میں کوئی فیصلہ نہ بات تو وہی کہہ سکتا ہے، جو کہ حقائق امور، مقادیر فاضل اور مزایا سے بخوبی آشنا ہو، اور یہ باتیں بغیر وحی الہی کے معلوم نہیں ہو سکتیں، تاہم اتنی بات قابل تنبیہ ہے کہ ازمنہ و امکانہ میں عند الشرح سبب مضامین اعمال و احوال پر منحصر نہیں ہے جو ان میں واقع ہوں، اور اس بارے میں ابن عبدالسلام وغیرہ کی رائے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ازمنہ، امکانہ و بقاء میں وجہ مضامین کا وہ تفاوت بھی ضروری ہوتا ہے جو بہ اعتبار ان کی صفات نفسانیہ کے علم محیط خداوندی میں ہوتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ نے اپنی تصانیف میں ذکر کیا ہے اور حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے بھی اس بارے میں پورے بسط و تفصیل سے کلام کیا ہے، پھر علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے حافظ ابن قیم رحمہ اللہ کی عبارت ایک صفحہ سے زیادہ میں نقل کی ہے۔

جس کی اہم اجزاء یہ ہیں

قال تعالى 'وربك يعطى ما يشاء ويختار'۔ اس سے مراد یہ ہے کہ خلق اشیاء بھی اسی کا فضل ہے اور ان میں سے اختیار بمعنی اہتمام و اصطفا، بھی وہی کرتا ہے اور اسی سے امکان و بلا کا اختیار بھی ہے مثلاً امکان و بلا و عدم کو سب سے اشرف و اعلیٰ قرار دیا، اس کو اپنے نبی کے لئے اختیار کیا۔ اس میں مناسک عبادت مقرر کئے اور لوگوں کو قریب و بعید سے وہاں پہنچنے کا حکم دیا، سر کھلے، لباس و نحوی ترک کر کے وہاں حاضری فرض کی، اس کو حرم آسن قرار دیا، کہ نہ اس کے حدود میں سفک دم جائز، نہ درختوں کا کاٹنا نہ شکار کرنا، نہ لفظ ملک بنانے کے لئے اٹھانا، وہاں کی حاضری گناہوں کا کفارہ ہوئی، پس اگر وہ بلیہ امین (کہ معظمہ) خیر بلا اور مختار و محبوب ترین امکان نہ ہوتا، تو یہ سارے فضائل و خصائص اس سے متعلق نہ کہے جاتے، اور نہ ان کو ساری زمین کے لوگوں کا قبلہ بناتے، پھر ان ساری افضلیتوں اور خصوصیتوں کا سر عظیم انجذاب سے ظاہر ہوا۔

انجذاب القلوب الی البلد الحرام

یعنی دیکھا گیا ہے کہ ساری دنیا کے قلوب کا میلان، محبت و انجذاب اب اسی کی طرف ہوا، اور اس میں ایسی کشش رونما ہوئی، جیسے لوہے کے لئے مقناطیس کی ہوتی ہے، نیز مشاہدہ ہوا کہ جتنے زیادہ لوگ اس کی زیارت کرتے ہیں، ان کا اس کی طرف میلان و شوق اور زیادہ ہی زیادہ ہوتا رہتا ہے، پھر لکھا کہ اس منقبت و خصیصہ کو وہ شخص نہیں سمجھ سکتا جو سب ایمان، افعال و امان و امکان کو برابر درجہ کا قرار دیتا ہے، اور کہتا ہے کہ فی

الحقیقت کسی چیز کو دوسری پر فضیلت نہیں ہے کہ یہ ترجیح خارج ہے، حالانکہ یہ قول چالیس سے زیادہ وجوہ و دلائل سے باطل محض ہے جو میں نے دوسری جگہ ذکر کی ہیں، یہاں اس کے باطل ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ حق تعالیٰ نے تو اللہ اعلم حیث یجعل رسلہ فرمایا کہ ہر شخص میں اہلیت و صلاحیت تحمل رسالت کی نہیں، بلکہ اس کے لئے خاص ظروف و محل ہیں، کہ وہ اس کے لئے لائق و معذور ہیں اور یہ ان کے لئے مناسب، اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ ذوات الرسل حقیقت و نفس الامر میں مثل ذوات اجداد الرسل ہیں۔ اور دونوں میں فرق ان خارجی امور کے سبب ہے جو ذوات و صفات سے متعلق نہیں ہیں اور ایسے ہی اسماء و بقیاع میں بالذات کوئی فضیلت ایک بقیعہ کو دوسرے بقیعہ پر نہیں ہے، بلکہ ان اعمالی صالحہ کے سبب سے ہے جو ان میں کئے جاتے ہیں، بس بقیعہ بیت اللہ، مسجد حرام، مبنی، عرفہ اور مشاعر کو زمین کے دوسرے حصوں پر کوئی فضیلت حقیقتہً نہیں ہے بلکہ بہ لحاظ امر خارج کے ہے جس کا تعلق نہ ان کی ذوات سے ہے نہ ایسے اوصاف سے جو ان کے ساتھ قائم ہیں، پھر آگے چل کر حافظ ابن قیم نے یہ بھی زور تحریر میں آکر لکھ دیا کہ اس قسم کے اقوال ان جنایات میں سے ہیں جو متکلمین نے شریعت اسلامیہ کے اوپر کی ہیں اور خواہ خواہ ان کو شریعت کے سرکھوپ دیا ہے۔

شرف بقیعہ روضہ مبارکہ

حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے حافظ ابن قیم رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارت (بطور انحصار) نقل کرنے کے بعد لکھا: مذکورہ بالا تہمید کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ کعبہ شریفہ اپنی صفات نفسیہ کے سبب علی الاطلاق اشرف و افضل بقاع الارض ہے، لیکن یہ بات اس امر سے مانع نہیں کہ کوئی دوسرا بقیعہ بعض عوارض و احوال خارجی کی وجہ سے اس سے بھی زیادہ افضل قرار پائے جیسے افضل مخلوقات و اشرف کائنات ﷺ کے درود و نزول کی وجہ سے بقیعہ روضہ مبارکہ، جہاں اشرف خلائق علی الاطلاق ﷺ کی وجہ سے حق تعالیٰ کے ایسے انوار و تجلیات کا نزول ہو رہا ہے، جو ان تمام انوار و تجلیات سے اعظم و اعلیٰ ہیں، جو کسی بھی دوسرے حصہ زمین و آسمان پر وارد ہو رہی ہیں، یہ سب سے بڑا شرف اگرچہ ہر اس جگہ کو حاصل ہوا، جہاں آپ نے قدم نہ چمکایا، مگر بعد وفات روضہ مقدسہ کو مستقل طور سے حاصل ہو گیا، یہ بحث پھر کسی موقع پر آئے گی کہ حضور علیہ السلام کی حیات روضۃ مبارکہ مقدسہ میں کس طرح کی ہے اس میں ایک قول وہ ہے جس کو ہمارے اکابر اور حضرت نانوتوی رحمہ اللہ نے اختیار فرمایا، اور دوسرا وہ جس کو ابن قیم نے اختیار کیا، اور اس کو حضرت علامہ عثمانی نے اس موقع پر بھی فتح المبین میں ذکر کیا اور بظاہر حضرت علامہ کا بھی زیادہ رجحان اسی کی طرف معلوم ہوتا ہے مگر ہمیں حضرت نانوتوی قدس سرہ کی تحقیق زیادہ دلگتی معلوم ہوتی ہے۔

ع وللمناس فی مابعضون مذہب.

رجوع حافظ ابن تیمیہ کی طرف

ہم نے لکھا کہ حافظ موصوف بعض اوقات زور تحریر میں اپنی رائے کی حمایت میں حق و انصاف کو بھی بالائے طاق رکھ دیتی ہیں، اور اسی سلسلہ میں اوپر کی اہم تفصیلات ذکر میں آگئیں جو اہل علم کے لئے نہایت مفید ہوں گی، ان شاء اللہ۔

اب ملاحظہ کیجئے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے دعویٰ کر دیا کہ قاضی عیاض رحمہ اللہ سے پہلے کوئی بھی روضہ مبارکہ کے اشرف البقاع ہونے کا قائل نہ تھا اور نہ بعد کے علماء نے ان کی موافقت کی، بات بڑی زوردار ہے اور حافظ ابن تیمیہ جیسے جلیل القدر محقق کے الفاظ پڑھ کر ہر شخص اس پر یقین کرے گا، مگر آپ نے دیکھا کتنی غلط بات کہی گئی ہے۔

حسب تصریح المبین (ص ۳۱۸ ج ۱) قاضی عیاض وغیرہ نے موقع قبر مقدس یا مہم اعضاءہ الشریف کی فضیلت علی الکعبہ پر اجماع نقل کیا اور ابن عقیل حنبلی سے اس کی فضیلت عرش پر بھی نقل کی، اور اس امر میں ان کی موافقت سارے سادات بکریوں نے بھی کی، اور سبکی

نے لکھا کہ قاضی عیاض نے یہاں حافظ حدیث ابو الولید حاجی سلیمان بن خلف اور ابن عساکر کے اتباع میں کہی (فتح الملبم ص ۳۱۹ ج ۱) ان میں سے ابن عساکر شافعی **۱۷۵** قاضی عیاض کے معاصر ہیں، اور علامہ حاجی تو بہت محترم ہیں **۱۷۶** میں ان کی وفات ہو چکی ہے، پھر یہ کیسے صحیح ہوا کہ قاضی عیاض سے پہلے کوئی اس کا قائل نہ تھا۔

علامہ نووی نے لکھا کہ مشہور علماء کے نزدیک فضیلت تو آسمان کوئی ہے زمین پر، مگر اس سے مواضع ختم اعضاء الانبیاء کو جمع اقوال علماء کے لئے مستثنیٰ کر دینا چاہیے (فتح الملبم ص ۳۱۸ ج ۱) اگر قاضی عیاض کے علاوہ قبل و بعد کوئی اس کا قائل ہی نہ تھا تو علامہ نووی جمع اقوال علماء کی ضرورت کیوں محسوس کر رہے ہیں؟

پھر جب ابن عقیل جناب علامہ محدث حاجی و ابن عساکر کے علاوہ علامہ نووی، سراج بلقینی، فاکہانی، خفاجی، برنادوی، سید سہودی علامہ سبکی، علامہ سطلانی شافعی، علامہ زرقانی مالکی، وغیرہم بھی اسی کے قائل تھے، اور ان میں سے جو حافظ ابن تیمیہ سے محترم ہیں، ان کی تصریحات پر حافظ موصوف کو ضرور اطلاع بھی ہوئی ہوگی۔ باوجود اس کے صرف قاضی عیاض پر اس مسئلہ کو منحصر کر کے اس کو رد کرنا مناسب نہ تھا۔

جذب القلوب الی دیار الحموب

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے جو دلائل فضیلت امکنہ کے لکھے ہیں، ان میں سے بڑا زور انجذب اب قلوب پر دیا ہے، جو ہم اور نقل کر چکے ہیں، اور ہم اسی دلیل سے روضہ مبارکہ کی طرف انجذب اب قلوب کو بھی اس کے افضل امکنہ ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

پھر حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق بھی ہم نے اسی لئے نقل کی ہے کہ بعدہ مبارکہ کی الفضیلت کے اسباب و وجوہ زیادہ روشنی میں آ جائیں حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے اگرچہ روضہ مبارکہ کے بعدہ مقدسہ کا ذکر اس موقع پر نہیں کیا، اور علامہ عثمانی کو استدراک کرنا پڑا، مگر ہم سمجھتے ہیں کہ اس معاملہ میں حافظ ابن قیم کا قسری ربحان بہ نسبت اپنے شیخ و معتد حافظ ابن تیمیہ کے مسلک جمہوری طرف زیادہ ہوگا، کیونکہ انجذب اب والی دلیل کا مصداق دونوں ہی بنتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ اور حدیث شدر حال

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے شدر حال والی حدیث کی وجہ سے زیارت روضہ مقدسہ کی نیت سے سفر کو بھی حرام قرار دیا ہے جس کو ان کی بدترین آرام و اقوال میں سے شمار کیا گیا ہے، مگر ان کی عادت تھی کہ جب ایک طرف چل پڑتے تھے تو پھر پیچھے مڑ کر نہیں دیکھتے تھے، یہ حدیث بھی بڑی معرکہ الآراء ہے اور ہم کسی مناسب موقع پر اس کو پوری تفصیل و دلائل کے ساتھ لکھیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ یہاں اتنا عرض کئے دیتے ہیں کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ ایک بڑی دلیل یہ دیا کرتے تھے کہ ساری امت کے علماء و علماء و عوام کے ہر تواتر ثابت شدہ عمل کو کس طرح سے ابن تیمیہ وغیرہ خلاف شریعت قرار دے سکتے ہیں، ابتداء سے لے کر اب تک سارے ہی لوگ (بہ استثناء ابن تیمیہ و تبعین) بد نیت زیارت سفر کرتے اور اس کو افضل اعمال سمجھتے تھے، کسی نے بھی اس بات پر تکبر بھی نہیں کیا اس عملی تواتر کا کوئی شافی جواب ان کے پاس نہیں ہے۔

۱۔ حافظ ابن تیمیہ اس تحریم کے فتوے کی وجہ سے شام میں دو بار قید ہوئے، ایک دھاندلہ کے ساتھ ان کی تہذیب خاص حافظ ابن قیم بھی تھے دو بار وہ تہذیب ہوئے، اور جیل ہی میں وفات پائی۔ اس مسئلہ میں ان کا علامہ سراج الدین ہندی بخاری سے مناظرہ بھی ہوا ہے جو مشہور ہے، وہ بھی بہترین مقرر و خطیب تھے اس لئے جب تقریر کرتے تھے تو لوگوں پر غیر معمولی اثر ہوتا تھا، اور ان کی تقریر کو کانٹے کے لئے درمیان میں حافظ ابن تیمیہ بول پڑتے تھے، ہمارے حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ شیخ ابن ہام نے زیارت قبر ابراہیم علیہ السلام کو خوب واجب کہا ہے اور میں بھی اس کو حق سمجھتا ہوں اور فرماتے تھے میرے نزدیک بہترین جواب یہ ہے کہ حدیث شدر حال کا حلق صرف مساجد سے ہے تو روضہ غیرہ سے نہیں ہے، کیونکہ مندرجہ (وصو امام مالک) میں "لا تشرع لرحال الی مسجد یصلی فیہ الا انی ملائکہ مساجد مروی ہے،

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی بہت سے جوابات نقل کئے ہیں (دیکھو انوار الہاری ص ۳۳ ج ۳)

اگر ان کی طرف سے یہ کہا جائے کہ وہ سب لوگ زیارت نبویہ کی نیت سے نہیں بلکہ مسجد نبوی کی نیت سے مدینہ منورہ کا سفر کرتے تھے تو اول تو یہ بات واقع کے لحاظ سے غلط ہے اور اب بھی لاکھوں آدمی ہر سال جاتے ہیں، ان کی نیت معلوم کی جاسکتی ہے، دوسرے یہ کہ اگر مسجد نبوی کے ثواب کے سبب جاتے، تو مسجد اقصیٰ کا بھی سفر کیا کرتے، حالانکہ ہزار میں ایک بھی نہیں کرتا، تیسرے یہ کہ مسجد حرام کا ثواب مسجد نبوی سے بالا جماع زیادہ ہے، کیونکہ مسجد حرام کی نماز کا ثواب اکثر احادیث میں صرف ایک ہزار گنا ذکر ہے، تو مسجد حرام کا ثواب ایک لاکھ کا چھوڑ کر ایک ہزار یا پچاس ہزار کے لئے کون سفر کرتا۔ واللہ اعلم وعلہ انتم و احکم۔

مطابقت ترجمہ الباب

یہاں دو حدیثوں میں سے پہلی حدیث تو ترجمہ الباب سے مطابق ہے مگر دوسری حدیث میمونہ والی غیر مطابق ہے، کیونکہ اس میں نہ سویتی (ستو) کا ذکر ہے اور نہ مضمہ کا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ ”باب در باب“ کے اصول پر باب سابق ہی کا جزو ہے، اور صرف اس لئے قائم کیا کہ ایک مزید بات بتا دیں کہ بجائے وضو کے مضمہ بھی ہو سکتا ہے، اسی توجہ کو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے بھی اختیار فرمایا اور یہ بھی اشارہ اس سے نقل آیا کہ سویتی اور دوسری آگ سی پکی ہوئی چیزوں سے وضو کا حکم یا تھمہ وضو نے ہی کے معنی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ اس کا یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث ترک مضمہ والی ذکر کر کے مضمہ کے غیر واجب ہونے کی طرف اشارہ کیا کہ کھائی ہوئی چیز چکائی والی تھی جس کے بعد مضمہ چاہئے تھا پھر بھی مضمہ کا ترک ہوا تو وہ بیان حجاز کے لئے ہوا۔

علامہ ربانی نے کہا کہ یہ باب در باب کے قبیل سے ہے، اس لئے حدیث میمونہ کا تعلق تو باب سابق سے ہے اور دوسرا فائدہ بجائے وضو کے مضمہ کافی ہوتا معنی باب سے تلا یا یا حدیث میمونہ کا ذکر یہاں کاتب کی غلطی سے بے محل ہو گیا ہے، کیونکہ فربری کے اپنی خط کے نسخہ میں یہ حدیث پہلے ہی باب کے تحت لکھی ہوئی ہے، حافظ ابن حجر کی تعبیر اسی طرح ہے لیکن علامہ یعنی کی تعبیر یہ ہے کہ جس نسخہ بخاری پر فربری کی تحریر ہے، اس میں یہ حدیث باب اول میں درج ہے، جس سے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لایع الدار میں اسی کے مطابق رائے قائم فرمائی ہے، حالانکہ ان دونوں حضرات میں سے کسی ایک کی تعبیر میں تسامح ضرور ہوا ہے اور حافظ یعنی کا غلطی ثابت کرنے کے بارے میں حزم و یقین پہلے احتمال پر زیادہ موزوں ہوتا ہے کمالا سخی واللہ تعالیٰ اعلم۔ حافظ یعنی نے توجیہ مذکور کی تائید مزید کرتے ہوئے فرمایا، میرے نزدیک یہ بلا شک جاہل کا تبوں کی غلطی ہے، کیونکہ اکثر لوگ جو اس کتاب (صحیح بخاری شریف) کو نقل کرتے ہیں، وہ اچھے سے اچھے خوشخط کا تبوں کا انتخاب کرتے ہیں، اور اکثر عمدہ خط والے جاہل ہوتے ہیں، اور اگر ہر فن کی کتابوں کو اس فن کے جاننے والے لکھا کریں تو غلطی و تحیف بہت کم ہو جائے۔ (عمدة القاری صفحہ ۸۶۲ ج ۱)

استنباط احکام: محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام مستنبط ہوئے:

(۱) کھانے کے بعد کھل کر تانہ صاف کرنا مستحب ہے تاکہ منہ سے چکناکی وغیرہ کا اثر دور ہو جائے۔ (۲) ہمسہ النار سے وضو متعارف ضروری نہیں۔ (۳) سفر میں چاہے کہ سب رفتار اپنے کھانے ایک جگہ جمع کر کے ساتھ کھیں، کیونکہ جماعت پر رحمت ہوتی ہے اور ان میں برکت اترتی ہے۔ (۴) مہلب نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ امام وقت کو حق پہنچتا ہے کہ وہ کبھی غذا کے وقت ذخیرہ اندوزوں سے حکماً کھانے کی چیزیں لکھوائے تاکہ وہ ان کو فروخت کریں اور ضرورت مند لوگ ان کو خرید سکیں (۵) امام وقت کا فرض ہے کہ وہ فوجیوں کی

ضروریات پر بھی نظر رکھے اور ان کی ضروریات کی چیزیں لوگوں سے حاصل کر کے مہیا کرے تاکہ جس کے پاس کھانے کا سامان نہ وہ محروم نہ رہے۔ (محمد تقاری ص ۸۶۱ ج ۱)

معلوم ہوا کہ جو لاء و حکام عوام کی ہمدستی ضروریات اور فوج و پولیس کے مصارف کا انتظام نہیں کر سکتے یا جان بوجھ کر اس سے غفلت دے پر واهی برتتے ہیں، وہ حکومت کے کسی طرح اہل نہیں ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ هَلْ يُمْضَمُّ مِنَ الْبَن

(کیا دودھ بی کرکلی کرے؟)

(۲۰۸) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ وَفُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا قَمْضَمًّ وَقَالَ إِنَّ لَهُ وَسْمًا تَأْتِيهِ يُونُسُ وَصَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ عَنِ الدَّهْرِيِّ:

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ وَمَنْ لَمْ

يَرِ مِنَ النَّعْسَةِ وَالنَّعْسَتَيْنِ أَوْ الْخَفَقَةِ وَضُوءًا

(سونے کے بعد وضو کرنا بعض علماء کے نزدیک ایک یا دوسری کی ادگہ سے یا (نیزکا) ایک جھونکا لینے سے وضو واجب نہیں ہوتا)

(۲۰۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُونُسَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ عَابِسَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّي فَلْيَرْقُ حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ فَإِنْ أَخَذَكُمْ إِذَا صَلَّى وَهُوَ نَاعِسٌ لَا يَدْرِي لَعَلَّهُ يَسْتَغْفِرُ فَيَسُبُّ نَفْسَهُ.

(۲۱۰) حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو ثَوْبٍ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا نَعَسَ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَتِمَّ حَتَّى يَعْلَمَ مَا يَقْرَأُ.

ترجمہ: (۲۰۸) حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دودھ پیا پھر کھلی کی اور فرمایا اس میں پکٹائی ہوتی ہے (اسی لئے کھلی کی) اس حدیث کی یونس اور صالح بن کيسان نے زہری سے متابعت کی ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک مضمضہ کھانے کے آداب و متعلقات سے ہے، نماز سے متعلق نہیں ہے یہی بات امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمہ الباب اور حدیث الباب سے بھی ظاہر ہو رہی ہے، لہذا مضمضہ دودھ پینے یا دوسری چیزیں کھانے پینے کے بعد مستحب ہے خاص نماز کے وقت اور نماز کے لئے ضروری یا مستحب نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوگا کہ کھانے سے فراغت ہوئی اور نماز کا بھی وقت آگیا، تو اس وقت اس کی تاکید مزید ہو جائے گی، جیسے حدیث مستقیظ کے بارے میں میری رائے ہے کہ اس کا اصل تعلق تو مسائلِ مہما سے ہے، پھر چونکہ وضو کے پانی کی نظافت و طہارت اور بھی زیادہ اہم ہے، اس لئے وضو سے پہلے بھی ہاتھ دھونے کی تاکید میں لکھ دی، خصوصاً اس وقت کہ سوراٹھے اور وضو بھی اسی وقت کرنا پڑے اور اسی کی طرف "ہاں لہو" (کیونکہ اس میں پکٹائی ہوتی ہے) فرما کر علت کی طرف اشارہ فرمادیا یعنی مضمضہ اور منہ صاف کرنا دودھ پینے یا پکٹی چیزیں کھانے کی وجہ سے ہے۔

ترجمہ: (۲۰۹) حضرت عائشہؓ سے نقل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب نماز پڑھتے وقت تم میں سے کسی کو ادگہ آجائے تو اسے چاہیے کہ سوراٹھے تاکہ

نہید (کا اثر) ختم ہو جائے اس لئے کہ جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھنے لگے اور وہ اذکار پڑھا ہو تو اسے کچھ پتہ نہیں چھے گا کہ وہ اپنے لئے (خدا سے) مغفرت طلب کر رہا ہے، یا اپنے آپ کو بدو عادی ہے۔

ترجمہ ۲۱۰: حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”جب کوئی نماز میں اذکار پڑھنے لگے تو سو جائے جب تک اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ کیا پڑھ رہا ہے“

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمہ الباب کا حاصل یہ ہے کہ نہید سے وضو ساقط ہونے کے بارے میں تفصیل ہے کبھی وہ ناقض وضو ہوگی، اور کبھی نہیں ہوگی، پھر امام بخاری رحمہ اللہ نے کوئی ضابطہ و قاعدہ اس کے متعلق نہیں متعین کیا، کیونکہ وہ بہت دشوار تھا اسی لئے قلیل و کثیر نوم کی تعین یا بیات مختلفہ کے لحاظ سے نوم کے ناقض و غیر ناقض ہونے کے بارے میں علماء فقہاء میں کافی اختلاف ہوا ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

بیان مذاہب: اس میں بڑے مذاہب و اقوال تو تین ہیں، جیسا کہ ابن عربی نے کہا:۔ نوم کے بارے میں لوگوں کے تین قول ہیں:۔ (۱) قلیل و کثیر نوم ناقض وضو ہے، یہ احنی، ابو عبیدہ اور حزنی کا قول ہے (۲) نوم کسی حالت میں بھی ناقض وضو نہیں، یہ قول ابو موسیٰ اشعری و ابو جحز بن حید تابعی سے منقول ہے۔ (۳) قلیل و کثیر نوم میں فرق ہے، یہ قول فقہاء امصار، صحابہ کبار و تابعین کا ہے۔ (اور یہی قول بہ اختلاف کثیر ائمہ اربعہ کا بھی ہے) (حاشیہ الکوکب الدرّی ۵۰-۱)

نوم کے بارے میں اقوال

محقق معنی نے لکھا کہ اس مسئلہ میں نو اقوال ہیں اور پھر ان سب کو تفصیل سے بیان کیا:۔ (۱) نہید کسی حالت میں بھی ناقض وضو نہیں، حضرت ابو موسیٰ اشعری، سعید بن المسیب، ابو جحز، حید بن عبد الرحمن اور ابن عمرؓ اسی کے قائل ہیں، اپنی حزم نے کہا کہ اوزاعی بھی اسی طرف گئے ہیں اور یہ قول صحیح ہے، ایک جماعت صحابہ و غیرہم سے مروی ہے، جن میں ابن عمرؓ اور عبیدہ سلمانی ہیں۔

(۲) نہید ہر حالت میں ناقض وضو ہے، حسن، حزنی، ابو عبد اللہ قاسم بن سلام، احنی بن راہویہ، کاہکی مذاہب ہے، ابن المنذر نے کہا کہ میں بھی اسی کا قائل ہوں اور ایک غریب قول امام شافعی سے بھی یہی ہے، اور یہ حضرت ابن عباسؓ، انسؓ اور ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔

ابن حزم نے کہا نوم فی ذاتہ حدث ہے، جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ وہ نوم کم ہو یا زیادہ، کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز میں ہو یا غیر نماز میں، رکوع، سجدہ، وغیرہ، ہر حالت میں ناقض ہے اور خواہ اس کے پاس والے بھی کیسا ہی یقین کریں کہ اس کو حدث نہیں ہوا (ابن حزم نے محلی میں اس مسئلہ کو بڑے شد و دے بیان کیا ہے اور دوسرے بارے مذاہب کی تفصیل کی ہے)

(۳) زیادہ نہید ناقض وضو ہے، کم کسی حالت میں ناقض نہیں، ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول زہری، ربیعہ، اوزاعی، امام مالک اور امام احمد کا ایک روایت میں ہے، ترمذی میں ہے کہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے:۔ جب کوئی شخص اتنا سو جائے کہ اس کی عقل مغلوب ہو جائے تو اس پر وضو واجب ہو گیا، اور یہی قول احنی کا ہے۔

۱۔ کتاب مذکور میں اس موقع پر یہ بھی لکھا ہے کہ اس بارے میں کوئی خلاف نہیں ہے کہ نوم فی نفسہ سبب تقصیر وضو نہیں ہے، حالانکہ قلیل و اقل نوم کو ناقض وضو کہنا اس کے فی نفسہ ناقض وضو ہونے پر ادال ہے اور جیسا کہ آئے گا، ابن حزم نے تو نوم کے فی حدوۃ حدث سے بھی صراحت بھی کی ہے واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)
۲۔ غالباً یہ حید الرازم، ابن قیس کی اسدی ہیں۔ ۳۔ ۱۳۱ھ، کثیر اللہ عت اور قاضی اہل مکہ سے (تہذیب ص ۳۶-۳) علامہ نووی نے بھی حید الرازم لکھا، اور ان کے ساتھ شعبہ کا نام بھی ذکر کیا (نووی شرح مسلم ۱۶۳۔ مطبوعہ انصاری)

(۴) اگر نماز کی کسی حیثیت پر سو جائے، مثلاً رکوع، سجدہ، قیام و قعود (نماز والا) خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو، تو اس سے وضو نہ ٹوٹے گا لیکن اگر کوٹ پر لیٹ کر پاجٹ ہو کر سو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، یہ قول امام ابوحنیفہؒ، سفیان، حماد بن ابی سلیمان اور داؤد کا ہے، اور امام شافعیؒ کا بھی۔
قول غریب ہے۔

(۵) کوئی نوم ناقض نہیں، بجز رکوع کرنے والے کی نوم کے یہ امام احمد کا ایک قول ہے۔ (ذکر ابن اسین)

(۶) کوئی نوم ناقض نہیں، بجز سجدہ کرنے والے کی نوم کے، یہ بھی امام احمد کا ایک قول ہے۔

(۷) جو شخص نماز کے سجدہ میں سو جائے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، البتہ بغیر نماز کے سجدہ میں سو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، تاہم اگر نماز میں عدا سو گیا تو اس کو وضو کرنا چاہیے، یہ ابن مبارک کا مذہب ہے۔

(۸) نماز کے اندر کی کوئی نوم ناقض وضو نہیں ہے، اور باہر کی ہر نوم ناقض ہے، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ضعیف ہے۔

(۹) اگر بیٹھ کر ایسی حالت میں سو جائے کہ اس کی معتدز میں پرکھی ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، خواہ وہ نیند کم ہو یا زیادہ، اور نماز میں ہو یا باہر، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے کہا کہ احادیث مختلفہ کے تحت مسائل نوم کی گیارہ صورتیں نکلتی ہیں:۔ چلتے ہوئے، کھڑے ہوئے، ٹپک لگائے ہوئے، رکوع میں، چار زانو بیٹھے ہوئے، احباء بیٹھے ہوئے (اس میں پشت اور پٹھالیوں کو ہاتھوں کے حلقے یا کپڑے سے سمیٹ کر زمین پر سرین رکھ کر بیٹھے ہیں) تکیہ لگا کر بیٹھے ہوئے، سوار ہونے کی حالت میں، سجدہ میں، کرپٹ پر لیٹے ہوئے، اور چٹ لیٹے ہوئے، یہ سب حالات ہمارے لحاظ سے ہیں، باقی آں حضرت ﷺ کا وضو مبارک کسی صورت میں بھی سونے سے نقض نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات آپ ﷺ کے خصائص میں سے ہے

(عمدۃ القاری ۵۶۵)

گیارہویں حالت کو عمدۃ القاری اور اس سے نقل کرتے ہوئے معارف السنن ۲۸۶-۱ میں استقرام لکھا گیا ہے، وہ غالباً اصطلاح ہے اسی لئے ہم نے ترجمہ چٹ لیٹے ہوئے کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: نیند طبیعت کی فترت (کسل و درمانگی) ہے جو انسان میں بلا اختیار پیدا ہو جاتی ہے اس کی وجہ سے حواس ظاہرہ و باطنہ سلامت رہتے ہوئے بھی عمل سے رک جاتے ہیں اور عقل موجود ہوتے ہوئے اس کا استعمال نہیں ہو سکتا، اسی لئے اس وقت انسان اداء حقوق سے عاجز و قاصر ہو جاتا ہے۔ انعام (بے ہوشی) جنون (پاگل پن) اور سکر (نشہ) کی حالت میں چونکہ عقل و حواس کا فاعل زیادہ ہوتا ہے اس لئے وہ بھی ناقض وضو ہیں، علامہ نووی نے لکھا کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے زوال عقل خواہ جنون، انعام و سکر سے ہو (خرو نیند پینے سے) یا بھگ و نشالانے والی دوا سے ہو، اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، کم ہو یا زیادہ اور خواہ ان حالات میں وہ زمین پر ایسی طرح بھی بیٹھا ہو کہ خروج ریح کا احتمال نہ ہو۔ (نووی ۱۶۳-۱)

اس سے معلوم ہوا کہ انعام کا درجہ نیند سے بھی زیادہ ہے، اور ہونا بھی چاہیے، کیونکہ استرخاء مفاصل اور اطلاقی و کادہ کی صورت اس میں نوم اصطلاحی و استقلاتی سے بھی زیادہ ہے۔

نیند کیوں ناقض وضو ہے؟

حنفیہ کے نزدیک جس نیند میں استرخاء مفاصل ہو، وہ ناقض وضو ہے، کیونکہ عادتاً اس میں خروج ریح وغیرہ ہوا کرتا ہے، اور جو چیز عادتاً ثابت ہوتی ہے، وہ مکمل متیقن ہوا کرتی ہے، کرپٹ پر لیٹنے میں چونکہ استرخاء کامل ہوتا ہے اس لئے وہ ناقض ہے، علامہ نووی نے لکھا

کہ امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے کہ نیندنی ذات حدیث نہیں ہے، بلکہ وہ دلیل ہے خروج ریح کی، پس جب بھی اس طرح سوئے گا کہ خروج ریح کا ظہیر ظن ہو تو وہ نیندنا قاض ہوگی، گویا شریعت نے ظن غالب کو اہر محقق کے (درج میں) کر دیا ہے۔ (نودی ۱۶۳)۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا: اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ نوم بالذات ناقض وضوء نہیں ہے بلکہ استرخاء مفاصل کی وجہ سے ناقض ہے، کیونکہ اس میں گمان غالب خروج ریح کا ہوتا ہے، لہذا جس حالت میں بھی استرخاء ہوگا، نقض ہوگا ورنہ نہیں ہوگا، لیکن بعد کو مشائخ حنفیہ نے تفصیل کر دی کہ نوم اضطرار یا اس طرح کسی چیز سے نکلے گا کہ سوئے گا اگرچہ کو ہنادیں تو سونے والا گر جائے، ناقض ہے، اور کھڑے بیٹھے یا رکوع و سجود میں سو جائے تو ناقض نہیں جیسا کہ حدیث تینہی میں ہے کہ وضوء اس پر نہیں ہے جو بیٹھ کر کھڑے ہو کر یا سجدے میں سو جائے، اہت اگر اپنا پہلو زمین پر رکھ کر سوئے گا تو اس پر وضوء ہوگا، کیونکہ کروٹ سے لیٹنے میں بدن کے جوڑ بندھے رہتے ہو جاتے ہیں، شیخ ابن ہمام نے کثرت طرق کی وجہ سے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور سند احمد میں حدیث ہے کہ سجدہ میں سونے والے پر وضوء نہیں ہے تا آنکہ وہ کروٹ پر لیٹ کر سوئے اور اصل مذہب کی دلیل حدیث ابی داؤد و مسند احمد: ”و كَاء الشَّه الْعَيْنَانِ لَمَنْ نَامَ مَه فَلْيَتَوَضَّأْ“ حدیث طبرانی و دارمی ”العين وكاء الله اى الدبر فاذا نامت العين استطلق الوكاء“ اور حدیث ترمذی و داؤد قطنی و بیہقی ”ان الوضوء لا يجب الا على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله“ ہیں۔ (عن ابن عباس)

اعلال حدیث ترمذی مذکور و جواب

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اگرچہ ترمذی شریف میں حدیث ابن عباس مذکور کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا مگر محلی مفروضہ میں کلام کیا ہے اور لکھا کہ میں نے امام بخاری و احمد رحمہ اللہ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے اس کو لاشکی بتایا مگر اس طرح دوسرے سند حدیث نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور حافظ ابن حزم نے لکھا: ”اس کے رواۃ میں عبد السلام ضعیف ہیں اور دلالائی بھی قوی نہیں، وغیرہ لہذا حدیث پوری طرح گریبی و ”نقد الحمد“ (محلی ۱۳۷۶)۔

محلی کا نقد

اس موقع پر محلی ابن حزم کے فاضل محشی شیخ احمد محمد شاہ کے نہایت زوردار حاشیہ لکھا ہے، جو اہل علم کی ضیافت طبع کے لئے اختصار کر کے پیش کیا جاتا ہے۔

”ہماری رائے میں حدیث ترمذی مذکور حسن الاسناد ہے، کیونکہ عبد السلام بن حرب ثقہ ہیں، ان سے امام مسلم نے روایت کی ہے اور یزید (ابو خالد الدانی) ایسے ضعیف نہیں ہیں کہ ان کی روایت چھوڑ دی جائے، ابن معین، نسائی، اور امام احمد رحمہ اللہ نے ان کے لئے یس بہ پاس کہا۔ اور ابو حاتم نے صدوق مثنیہ کہا، حاکم نے کہا کہ احمد متقدمین نے ان کے لئے صدق و اتقان کی شہادت دی ہے، البتہ ابن سعد ابن حبان و ابن عبد البر نے ان کی تضعیف کی ہے اور امام بخاری کا نقد جیسا کہ محدث زبیلی نے کہا ہے اس لئے ہے کہ صحیح روایت کے لئے ان کی شرط اتصال سماع کی ہے اگرچہ ایک ہی مرتبہ ہو، لیکن اس شرط کے دوسرے حضرات مخالف ہیں، اور راجح محدثین کے یہاں صرف معاشرت پر اکتفاء ہے جبکہ راوی ثقہ ہو، دوسرے یہ کہ متقدمین کے یہاں شدید احتیاط تھی، وہ جب دیکھتے کہ کسی راوی نے دوسرے راوی کے اعتبار سے اسناد میں کسی شخص کو بڑھادیا، یا کلام زیادہ کیا تو اس کو گرا دیئے اور راوی پر تکبیر کے میں غلطی سے کام لیتے تھے اور بعض مرتبہ اس کی وجہ سے ایک ثقہ راوی پر طعن بھی کر دیتے تھے، جس میں طعن کی گنجائش نہ ہوتی تھی، اور بظاہر اس حدیث میں بھی ابو خالد پر طعن کی وجہ اور

اس کی خطا و تدلیس سے متعمم کرنے کا سبب یہی ہے، حالانکہ حق یہ ہے کہ اگر نقد راوی کسی استاد میں راوی زیادہ کرے یا حدیث میں کوئی کلام بڑھائے تو اس کے حفظ و اتقان کی زیادتی پر بڑی قوی دلیل ہے کیونکہ اس نے اس امر کو جاننا اور یاد رکھا جو دوسروں کے علم و حفظ میں نہ آ سکا تھا، البتہ ایسی زیادتی کو رد کرنا چاہیے، جو کسی نقد نے اپنے سے زیادہ نقد کے خلاف کی ہو یا جس میں اس درجہ مخالفت ہو کہ اس کے ساتھ دونوں راویوں کو جمع نہ کیا جاسکے یہ قاعدہ نہایت اہم و مفید ہے، اس کو یاد رکھنا کہ بہت سی جگہ علل احادیث میں کلام کے وقت کام آئے۔

حافظ ابن حزم نے خود اپنی دستور کے خلاف کیا

حافظ موصوف کا خود اپنا دستور بھی اپنی کتابوں میں قاعدہ مذکورہ کے مطابق ہے جو ہم نے ابھی ذکر کیا ہے، مگر نہ معلوم کس وجہ سے یہاں اس کے خلاف رویہ اختیار کیا ہے۔ واللہ اعلم عندہ۔ (حاشیہ جلی ۱۹۲۲ء)

پھر آگے چل کر ابن حزم نے اسی سلسلہ کی ایک سند میں حضرت صفوان کو متاخر الاسلام لکھا تو اس پر بھی موصوف نے تعقب کیا، اور ثابت کیا کہ وہ قدیم الاسلام تھے، سید صحیح سے ان کا بارہ غزوات میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ شریک ہونا ثابت ہے۔ (حاشیہ جلی ۱۲۲۹ء)

ابن حزم نے نو مصنفات میں اسی طرح کلام کیا ہے، اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ "امام ابو حنیفہ" امام شافعی اور امام احمد کسی کے پاس بھی ان کے مذاہب کے ثبوت میں قرآن و سنت، یا اقوال صحابہ اور قیاس وغیرہ سے کوئی دلیل نہیں ہے اور حسب عادت سخت کلامی کے بعد لکھا کہ ہمارے دلائل سے سارے اقوال ساقط ہو گئے، بجز ہمارے قول کے (کہ شیعہ خود بھی فی نفسہ حدیث یا تخصیض بخلاف خود ہے، خواہ کم سے کم ہو) اور کسی حالت میں بھی ہو (واللہم لا یغفر العالین)۔ (جلی ۱۲۲۹ء)

علامہ شوکانی اور علامہ مبارکپوری کا مسلک

یہ تو معلوم نہیں کہ آج کل کے علماء اہل حدیث کی رائے اس مسئلہ میں کیا ہے، مگر علامہ شوکانی نے حدیث ترمذی مذکورہ کے متعلق نقل الاوطار میں لکھا کہ اس حدیث میں جو کچھ کلام ہوا ہے، اس کا تدارک دوسرے طرق و شواہد سے ہو جاتا ہے، پھر نوم اضطرار کے ناقض اور قیام و قعود وغیرہ حالات میں غیر ناقض ہونے کے مذہب کو ترجیح دی، اور اس کو نقل کر کے علامہ مبارکپوری نے بھی لکھا کہ میرے نزدیک یہی مذہب ارجح المذاہب ہے، اور یہی مذہب حضرت عمر و حضرت ابو ہریرہؓ کا بھی ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ۱۸۱ء)

صاحب مرعۃ کی رائے

آپ نے حدیث ترمذی مذکورہ پر ترمذی، بخاری، دارقطنی، بیہقی وغیرہ کے نقد کو بہ تفصیل ذکر کرنے کے بعد لکھا:۔ حدیث مذکورہ کا ضعیف ہونا میرے نزدیک راجح ہے، اور اگرچہ علامہ شوکانی اس کے ضعف کا تدارک دوسرے طرق و شواہد سے تسلیم کر گئے ہیں، مگر میرے نزدیک اس کا تدارک نہیں ہوا اور اس کے لئے مزید تفصیل عون المعبود و تلخیص جبر میں دیکھی جائے، گویا اس بارے میں صاحب مرعۃ کی رائے اپنے شیخ علامہ مبارکپوری اور علامہ شوکانی دونوں کے خلاف ہے۔ (مرعۃ شرح مشکوٰۃ ۱۲۳۳ء)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا:۔ بعض محدثین نے حدیث ترمذی مذکورہ کو اس لئے معلول قرار دیا کہ حضور ﷺ تو محفوظ تھے، یعنی بہ سبب نصیحت نبوت آپ ﷺ کا نقض وضوء لوم سے نہیں ہو سکتا تھا، جس کا ثبوت حدیث عائشہؓ سے ہے کہ آپ نے "تمام عینای و لایا تمام قلبی" فرمایا (رواہ ابو داؤد) باب الوضوء من النوم، لہذا یہ حدیث ترمذی اس حدیث ابی داؤد کے معارض ہے، دوسرے یہ کہ جواب مذکور سوال کے مطابق نہیں

کیونکہ سوال تو آپ ﷺ کی نوم مبارک سے متعلق تھا جس کا جواب مثلاً یہ ہوتا کہ انبیاء علیہم السلام کی نوم ناقض و ضوئیں ہوتی۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ اول تو اس قسم کی تحلیل محدثین کا منصب و وظیفہ نہیں، ان کا منصب تو یہ ہے کہ اصول استاد پر نقد حدیث کریں، یعنی رجال کی تحقیق کریں، اختلاف روایہ پر نظر کریں، ارسال، انقطاع، وقف و غیرہ کو دیکھیں، البتہ اس قسم کی تحلیل مجتہدین و فقہا کا منصب ہے، لہذا محدثین کی تحلیل مذکورہ تصنیف نہیں بن سکتی، دوسرے یہ کہ جو جواب حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا وہی مناسب مقام تھا کہ آپ نے ایک اصول و قاعدہ اس بارے میں بتا دیا، جو ہر ایک کے کام آ سکے، اگر اپنی خصوصیت والا جواب ارشاد فرماتے، تو اس سے دوسروں کو فائدہ نہ ہوتا، گویا یہی جواب حکیمانہ اسلوب کے زیادہ مطابق تھا۔

فتویٰ مطابق زمانہ

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ میرے نزدیک حدیث ترمذی قوی اور لائق استدلال و احتجاج ہے پھر یہ بھی فرمایا کہ گروہل مسند ہمارے مذہب کا وہی ہے جو ابوہریران ہوا مگر فتویٰ چونکہ مصالح اور اختلاف زمان و مکان پہنی ہوا کرتا ہے اس لئے اس زمانہ میں توسع کرنا مناسب نہیں، کیونکہ لوگ زیادہ کھاتے ہیں، اور اچھی طرح (ممکنہ مقدمہ کے ساتھ) بیٹھنے کی حالت میں بھی خروج ریح کے سبب سے بے وضو ہو جاتے ہیں۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فرمایا کہ اس زمانہ کے احناف کو مذہب قدیم کے موافق فتویٰ نہ دینا چاہیے، کیونکہ اس زمانہ میں ہم نے بکثرت دیکھا کہ لوگ چارواںو بیٹھنے کی حالت میں سوئے سے بھی بے وضو ہو جاتے ہیں اور ان کو خبر بھی نہیں ہوتی۔ (ملکوب الدرر ۱۰۵)

صاحب معارف السنن کی تحقیق

رفیق محترم مولانا الحدیث النوری رحمہ اللہ نے اس موقع پر یہ بات بھی نہایت برہنہ لکھی کہ اگر فقہاء و مجتہدین کا مذہب (جن میں حماد بن ابی سلیمان، امام اعظم ابوحنیفہ، الشعمان، سفیان ثوری، امام شافعی، حضرت ابن مبارک وغیرہم ہیں) حدیث ترمذی کے موافق ہوتا اس امر کی دلیل ہے کہ اس حدیث کی ان سب حضرات نے تلقین بالقول کی ہے، جو ظاہر ہے کہ اس کو سمجھ مان لینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، لہذا ایسے کبار مجتہدین و فقہاء کی تصحیح، دوسرے محدثین کی تحلیل پر ضرور مقدم ہونی چاہیے، اور شاید ایسے ہی اسباب و وجوہ سے محدث ابن جریر طبری نے بھی ”تہذیب الآثار“ میں اس کی تصحیح کی ہے۔ (کنز الدواعی ۱۰۱) ونداء اہل (معارف السنن ۱۰۸۳)

اہم نتائج: (۱) معلوم ہوا کہ روایہ حدیث پر جو کلام بعض کبار محدثین کی طرف سے کیا گیا ہے وہ بھی کوئی آخری فیصلہ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ونداء اہل۔ (۲) دوسرے تائیدی طریق و شواہد کی موجودگی میں کسی حدیث کی تصحیف درست نہیں۔

(۳) ائمہ مجتہدین اور کبار فقہاء امت کی تصحیح حدیث نہ صرف یہ کہ مواقع نزاع میں نہایت اہم ہے، بلکہ وہ مستحق تقدیم ہے۔

(۴) حافظ ابن حزم کی نظر احادیث و آثار پر نہایت وسیع ہے، اور وہ تقریباً پورا مواد سامنے کر دیتے ہیں، جو بڑی قابل قدر بات ہے مگر اپنے مسلک کی تائید اور دوسروں کی تردید میں حق و انصاف کی راہ سے ہٹ جاتے ہیں، اور اس سلسلے میں جو کچھ چیز لسانی ہوئے بڑے ائمہ مجتہدین پر بھی کر جاتے ہیں، اس میں خود ان کا غلطی نہیں رکھتے، البتہ کچھ علماء مابلی حدیث نے ضرور ان کی تقلید کا شرف و امتیاز حاصل کیا ہے۔ مسامحہم اللہ تعالیٰ و عفا عنہم۔

(۵) مسئلہ نوم کی اہمیت تو اس کے بارے میں اقوال و مذاہب کثیرہ مختلفہ فی سے ظاہر ہے، اور حدیث نقطہ نظر سے ابن حزم کا توصیفات میں اس پر کلام کرنا، اور امام بخاری، ابو داؤد و بیہقی وغیرہ کا مذہب، ابن عباس کو موضوع بحث بنانا ظاہر ہے کہ وہ کسی قدر نقد و نظر کا محتاج ہے۔

مکمل فہم ہے کہ اس پر سیر حاصل بحث کہیں نہیں ملی، علماء اہل حدیث میں سے علامہ شوکانی، صاحب عون المعبود، صاحب تحفہ اور صاحب مرعۃ نے توجہ کی ہے، مگر ہر ایک نے اپنی الگ الگ تحقیق سمجھاری ہے، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، ان حالات میں ایسی اہم حدیثی و فقہی مسئلہ کو سرسری کہہ کر نظر انداز کر دینا مناسب نہیں، جیسا کہ ایک قابل احترام محقق بزرگ نے لکھ دیا: ”(رہا معاملہ نوم تو وہ تقریباً شقیق علیہ ہے) اس میں جو خلاف منقول ہوا ہے وہ دلائل کے لحاظ سے محض سرسری اور سخی ہے، لاکھ انتقادات نہیں“

ضروری و اہم عرضداشت

ان سب علماء احناف کی خدمت میں ہے جو حدیث کے درس و تصنیف میں مشغول ہیں کہ وہ اپنے علم و مطالعہ کی حدود وسیع کریں اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے طرز پر قدم بہ قدم پورے لے کر سچا مطالعہ کر کے علی وجہ البصیرت مسائل و مباحث مہمہ کا فیصلہ کریں، کتب حدیث و رجال اور شروح حدیث کے مکمل مطالعہ کے بغیر حدیثی خدمت کا ادوا ہونا دشوار ہے۔ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ اور علامہ کوثری کا طریقہ یہ تھا کہ وہ نہ صرف علم و فن اور خصوصاً علم حدیث کی مطلوبات ہی کا مطالعہ فرماتے تھے بلکہ مخطوطات نامورہ تک بھی رسائی حاصل کرتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے سنن بیہقی مخطوط کا مطالعہ حضرت اقدس گنگوہی رحمہ اللہ کے یہاں کیا تھا، اور پھر جب وہ بیس سال بعد حیدرآباد سے طبع ہو کر شائع ہونے لگی تو اس کا مکرر مطالعہ فرمایا، اور چار جلدیں جو آپ کی زندگی میں شائع ہو چکی تھیں، ان کے وہ مواضع متعین فرمائے، جہاں مخطوط و مطبوع میں فرق تھا، پھر فرمایا کرتے تھے کہ اب میرے پاس وہ قرآن جمع ہو رہے ہیں، جن سے مخطوط کی صحت مطبوع کے مقابلہ میں ثابت ہو رہی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ اور علامہ کوثری رحمہ اللہ جیسی جانفشانی، کثرت مطالعہ، غیر معمولی تلاش و جستجو کے نتیجہ میں انکو یہ نظیر فضل و تبحر حاصل ہوا، زمانہ حال کے علماء سے متوقع نہیں ہے، مگر امکان سے باہر بھی نہیں، پھر یہ کہ ان حضرات یا ان جیسے علماء سابقین نے اگر ہزاروں مسائل کی تحقیق میں سرکھپایا اور کامیابی حاصل کی تھی، تو کیا اب دس بیس مسائل میں بھی کامیابی نہیں ہو سکتی؟ ضرور ہو سکتی ہے بشرطیکہ ہم خدا کی توفیق و تائید پر پورا بھروسہ کر کے اپنی صرف ہمت میں کوتاہی نہ کریں۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

قولہ علیہ السلام للیرقد الخ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: یعنی سو جائے تا آنکہ نیند کا شمار اور غفلت دور ہو کر وہ یہ جان سکے کہ کیا کچھ پڑھ رہا ہے یا جو کچھ زبان سے کہہ رہا ہے، وہ اپنے لئے استغفار ہے یا بدعا اور عین ار میں ہے کہ اختیار شرط صلوة ہے۔ یعنی سوچ سمجھ کر اپنے اختیار و ارادہ سے عمل کرے، اور اپنے افعال سے بالکل غافل نہ ہو، گویا حدیث الباب آیت قرآنی لا تقربوا الصلوة و انتم مسکاری حتی تعلموا ما تقولون سے ماخوذ ہے، اور اسی سے فقہانے انعام و جنون کو ناقض و ضومہ قرار دیا ہے، انہوں نے دیکھا کہ قرآن مجید میں علم یا قول کو عبادت صلوة فرمایا ہے، لہذا جو شخص یہ نہ جان سکے کہ وہ زبان سے کیا کچھ کہہ رہا ہے، وہ نماز سے قریب نہ ہو، انعام و جنون کی حالت میں بھی ظاہر ہے کہ آدمی نہیں جانتا کیا کہہ رہا ہے۔

خشوع صلوة کی حقیقت کیا ہے؟

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا: اسی آیت مذکورہ سے ادنی درجہ خشوع کا بھی متعین کیا گیا ہے کہ وہ یہ جان سکے، خود یا اس کا امام کیا پڑھ رہا ہے، اس کو اچھی طرح سمجھ لو، پھر اس کے بعد دوسرے مراتب خشوع متحب کے درجہ میں ہیں، جیسا کہ اختیار شرع الیخار میں ہے، دوسری عام کتب فقہ میں یہ صراحت مجھے نہیں ملی، اس دوسرے خشوع کی تفصیل مشہور ہے کہ مشافہ حالت قیام میں کہاں نظر رکھے اور حالت رکوع و سجود میں

- کہاں وغیرہ، میں اس تفصیل کا اخذ کتب حنفیہ میں تلاش کرتا رہا تو متن مبسوط جوڑ جانی (تمیذ امام محمد رحمہ اللہ) میں ملا۔
 امام احمد رحمہ اللہ سے ان کی کتاب الصلوٰۃ کے حوالہ سے یہ منقول ہے کہ نمازی حالت قیام میں اپنا سر کسی قدر جھکا کر کھڑا ہو (گویا انہوں نے اس کو شروع فرمایا) مگر مجھے اس بارے میں تردید ہے کہ کتاب مذکور امام احمد کی تصنیف ہے، اگرچہ نسخ میں ان کی ہی تصنیف بتائی ہے۔
 مسائل واحکام: محقق حافظ یعنی رحمہ اللہ نے حدیث الباب کے تحت مندرجہ ذیل احکام شمار کئے:
 (۱) غلبہ نوم کے وقت نماز ختم کر دینی چاہیے کہ ایسی حالت میں اگر نماز کو باقی رکھے گا تو نہ نماز صحیح ہوگی، نہ وضو باقی رہے گا۔
 (۲) غلبہ نوم سے کم درجہ ناس (اٹکھ) کا ہے، جو نوم قبل ہے اور اس سے وضو نہیں ہوتا۔
 (۳) امر احتیاطی پر عمل کرنا چاہیے، کیونکہ حدیث میں صرف احتمال غلطی سے بچنے کے لئے نماز ختم کرنے کا حکم فرمایا گیا ہے۔
 (۴) نماز میں غیر متعین دعا میں کرنے کا جواز حاصل ہوا۔
 (۵) عبادت میں خشوع اور حضور قلب حاصل کرنے کی ترتیب ہوئی۔ (عمدۃ القاری ۱: ۱۸۶)

بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ

(بغیر حدث کے وضو کرنا)

(۲۱۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ سَمِعْتُ عَنْ عَمْرِو بْنِ غَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً بِغَيْرِ حَدَثٍ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ فَلَمْ يَكُنْ بِمُحَرَّمٍ» (۲۱۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ سَمِعْتُ عَنْ عَمْرِو بْنِ غَابِرٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً بِغَيْرِ حَدَثٍ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ فَلَمْ يَكُنْ بِمُحَرَّمٍ» (۲۱۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ سَمِعْتُ عَنْ عَمْرِو بْنِ غَابِرٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً بِغَيْرِ حَدَثٍ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ فَلَمْ يَكُنْ بِمُحَرَّمٍ» (۲۱۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ سَمِعْتُ عَنْ عَمْرِو بْنِ غَابِرٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً بِغَيْرِ حَدَثٍ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ فَلَمْ يَكُنْ بِمُحَرَّمٍ»

ترجمہ ۲۱۱: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ ہر نماز کے لئے وضو فرمایا کرتے تھے، میں نے کہا تم لوگ کس طرح کرتے تھے، کہنے لگے کہ ہم میں سے ہر ایک کو وضو اس وقت تک کافی ہوتا جب تک کوئی وضو کو توڑنے والی چیز پیش نہ آجائے۔

(۲۱۲) حضرت سید بن العمان نے بتلایا کہ ہم فتح خیبر والے سال میں رسول ﷺ کے ہمراہ لٹکے، جب ہم صبح میں پہنچے تو رسول ﷺ نے ہمیں عصر کی نماز پڑھائی، جب نماز پڑھ چکے تو آپؐ نے کھانے منگوئے (کھانے میں) ستو کے علاوہ کچھ اور نہ آیا، سو ہم نے اسی کو کھایا اور پھر رسول ﷺ مغرب کی نماز کے لئے کھڑے ہو گئے تو آپ ﷺ نے کھلی پھر ہمیں مغرب کی نماز پڑھائی اور (نیا) وضو نہیں کیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: اس باب سے امام بخاری رحمہ اللہ وضو مستحب کا حال بیان کر رہے ہیں، اسی لئے اس کے تحت وضو اور ترک وضو دونوں کی حدیثیں روایت کیں، صاحب در مختار نے میں موضع گناہ میں جن میں وضو مستحب ہے، پھر فرمایا میں پہلے بتلا چکا ہوں کہ شریعت کو محبوب و مطلوب تو یہی ہے کہ ہر نماز کے وقت وضو کیا جائے، اور وہی آیت اذا قمتم الى الصلوٰۃ فاغسلوا الایہ

لہ مصنف کا بعد میں وقتہاں سے ہے، جن کے حالات مقدمہ انوار الباری ۲۴۳-۱ میں آچکے ہیں مگر جو اہر مضنیہ، خوانہ نہیہ، حدائق حنفیہ وغیرہ میں کتاب مذکورہ بالا کا ذکر ان کی تصانیف میں ہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

سے بھی ظاہر ہوتا ہے اسی لئے "وانتم محدثون" کا قائل نہیں ہوں جیسے مفسرین نے کہا ہے، میرے اس رجحان کا باعث ابوداؤد کی حدیث ہے۔ سبوت قوی ہے کہ نبی کریم ﷺ کو ہر فرض نماز کے وقت وضو کا حکم تھا، خواہ آپ ﷺ ظاہر ہوں یا غیر ظاہر، پھر جب یہ بات شاق ہوئی تو آپ ﷺ کو ہر فرض نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم فرما دیا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ مسواک کرنا وضو کا بدل ہے یعنی اصل تو وضو ہی تھا، شقت کی وجہ سے وضو کا ایک نمونہ اس کی جگہ باقی رکھا گیا چنداچھ ہمارے یہاں بھی فتح القدیر میں ہے کہ مسواک کرنا ہر فرض نماز کے وقت مستحب ہے۔

حکم وضو قبل نزول نص

فرمایا وضو ان چیزوں سے ہے جن کا حکم نزول نص سے پہلے آچکا تھا، کیونکہ آیت ماندہ جس میں وضو کا حکم منصوص ہوا، آخر میں اتری ہے، اور وضو اس سے پہلے بھی فرض تھا۔

بحث و نظر: یہ بات تو صاف واضح ہے کہ عام راستہ پر ہر فرض نماز کے وقت بغیر حدیث کے تجدید وضو فرض نہ تھی، جس کو حدیث الباب میں حضرت انس نے بھی بیان فرمادیا کہ حضور ﷺ تو ہر نماز کے وقت وضو فرماتے تھے اور ہمیں بغیر حدیث کے وضو کی ضرورت نہ تھی۔ لہذا یہ بحث ہوئی کہ اس حضور ﷺ جو ہر نماز کے وقت وضو جاری فرماتے تھے، وہ بطور وجوب تھا یا بطور استحباب؟ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام طحاوی و رحمہ اللہ کے حوالہ سے دونوں احتمال ذکر کئے ہیں، بلکہ اگر امام طحاوی و رحمہ اللہ نے فرمایا: احتمال ہے کہ خالص آپ ﷺ پر وضو واجب تھا، پھر فتح مکہ کے دن منسوخ ہوا، جس کا ثبوت امام مسلم کی حدیث بریدہ سے ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فتح مکہ کے دن ایک وضو ہی سے نمازیں پڑھیں، حضرت عمرؓ نے سوال کیا تو فرمایا: میں نے ایسا عہد کیا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ ﷺ ہر نماز کے وقت وضو واجب کرتے تھے، پھر اس خیال سے کہ لوگ اس کی واجب نہ سمجھ لیں، بیان جواز کے لئے اس کو ترک فرمایا، اس کو نقل کر کے حافظ نے لکھا: میں کہتا ہوں کہ دوسرا احتمال زیادہ اقرب (الی اسواپ) ہے، کیونکہ پہلے احتمال پر فتح مکہ سے پہلے ہی ہو چکا تھا جس پر سید بن العسمان کی حدیث الباب شاہد ہے، وہ واقعہ خبر کا ہے جو فتح مکہ سے ایک زمانہ قبل ہوا ہے۔ (فتح الباری ۱: ۲۳۰)

حافظ کا اشکال و جواب

یہ چیز پہلے ذکر ہو چکی کہ حدیث ابی داؤد میں صراحت ہے کہ رسول اکرم ﷺ ہر نماز کے لئے وضو کرنے کے مامور تھے، ظاہر ہوں یا غیر ظاہر، اور جب یہ التزام آپ پر شاق ہوا تو مسواک کا حکم وضو کی جگہ قائم ہوا، اور اس حدیث کی تصحیح ابن خزیمہ نے بھی کی ہے جیسا کہ خود فتح الباری میں ہے، تو فتح کے احتمال کو صرف اس لئے گرانا کہ اس کو فتح مکہ سے کیوں کر منسوب کر دیا گیا مناسب نہیں معلوم ہوتا، دوسری بات یہ بھی قابل غور ہے کہ امام طحاوی و رحمہ اللہ بھی حافظ ابن حجر کی طرح حدیث سید بن العسمان سے باخبر ہیں، کیونکہ انہوں نے معانی الآثار باب اسکل ما غیرت النار اھل یوجب الوضو أم لا؟ میں اس کی روایت کی ہے پھر کیا وجہ ہے کہ انہوں نے فتح کو واقعہ خیبر سے متعلق نہیں کیا، سب حضرات نے حافظ کی عبارت مذکورہ نقل کیا ہے، مگر کسی نے اس اشکال کا جواب نہیں دیا، حالانکہ امام طحاوی کی جو غیر معمولی عظمت فن حدیث میں ہے، اس کے لحاظ سے یہ باتھ کھٹکنی چاہیے، اور آئندہ بھی ارباب مہم و تحقیق کو ایسے مواضع سے یوں ہی ہی نہ گزر جانا چاہیے، راقم الحروف کی سمجھ میں جو کہ اس وقت آیا عرض ہے:-

معانی الآثار امام طحاوی کی پوری عبارت پڑھنے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حافظ ابن حجر کو مخالف ہوا ہے اور امام طحاوی نے فتح کے ثبوت میں حدیث بریدہ کو پیش ہی نہیں کیا بلکہ انہوں نے تو اس کے ثبوت میں عبد اللہ بن حنظلہ کی حدیث پیش کی ہے، جس میں فتح مکہ وغیرہ کا کہیں ذکر نہیں ہے، البتہ حازمی نے اس کا شاہد حدیث بریدہ مذکور قرار دیا ہے، جس کا ذکر کمانی الا جہر ۲۲۲-۱ میں ہے، اور اسی موقع پر اس میں امام طحاوی کے جملہ فتح ذلک (پھر ہر نماز کے وقت وضو کا وجوب منسوخ ہو گیا) کے بعد لکھا کہ امام احمد وغیرہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔

محقق یعنی نے بھی عمدہ ۸۶۹ھ میں امام حمادی کا قول نسخ کا نقل کر کے یہی لکھا کہ انہوں نے اس کے لئے استدلال عبداللہ بن حنظلہ بن ابی عامر کی حدیث سے کیا ہے، پھر کچھ نہیں آتا کہ حافظ نے امام حمادی کی طرف اتنی غلط بات کس طرح منسوب کر دی اور پھر یہ ظاہر کرنے کی سعی فرمائی کہ جیسے امام حمادی کو یہ بھی خبر نہیں کہ سید بن العثمان کی روایت خیر سے متعلق ہے، لہذا نسخ کو فتح مکہ پر کیوں رکھا، وہ تو ایک مدت قبل ہو چکا ہے دوسرے یہ کہ فتح خیر واقعہ ۷ھ میں ہوا ہے اور فتح مکہ ۸ھ میں تو ایک سال یا سو سال کی مدت کو ایک زمانہ سے تعبیر کرنا مبالغہ پر مشتمل ہے، تیسرے یہ کہ اگر امام حمادی فتح مکہ والے واقعہ ہی کو نسخ کا سبب کہہ بھی دیتے، تب بھی اعتراض مناسب نہ تھا، کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فتح خیر والے واقعہ میں جو آپ نے دو نمازوں کو ایک وضو سے پڑھا، اس سے پوری طرح شہرت نہ ہوئی تھی، نہ تمام صحابہ نے یہ سمجھا تھا کہ حضور ﷺ پر جو خاص وجوب دیا بندی کی صورت تھی، وہ نرم ہو گئی ہے، کیونکہ وہ بات آپ کے ساتھ خاص تھی، اس کا تعلق دوسرے لوگوں سے تھا بھی نہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ ایسے طویل القدر صحابی نے فتح مکہ کے روز سوال کر دیا اور عرض کیا کہ آج تو آپ نے نئی بات کی ہے کہ کئی نمازوں کو ایک وضو سے ادا فرمایا، اور آپ نے جواب میں فرمایا: ”اے عمر!“ میں نے عہد ایسا کیا ہے۔“

غرض حضرت امام احمد شین علامہ حمادی و رحمہ اللہ نے تو صرف اتنا فرمایا تھا کہ یہ بات بھی جائز و مجمل ہے کہ حضور اکرم ﷺ پہلے ہر نماز کے وقت وضو دو بار فرماتے تھے، پھر یہ بات منسوخ ہو گئی، لیکن یہ کب منسوخ ہوئی، اس کے لئے نسخ مکہ والی روایت کا ذکر کیا نہ اس کا حوالہ دیا۔ بلکہ ایسی روایت سے استدلال کیا جس کا تعلق نہ فتح مکہ والے سال سے نہ فتح خیر والے سال سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ اتم واکرم۔

مذہب شیعہ و ظاہریہ

محقق یعنی نے لکھا کہ ان دونوں فرقوں کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ متقین پر ہر نماز فرض کے لئے حدید وضو کرنا واجب ہے، مسافروں پر نہیں، اور وہ حدیث بریدہ ابن الحصیب سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضرت ہر نماز کے وقت وضو فرماتے تھے، اور یوم النسخ میں پانچ نمازیں ایک وضو سے پڑھیں (یعنی مسافر ہونے کی وجہ سے)

اور ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہر نماز کے لئے مستقل وضو ہر حالت میں واجب و ضروری ہے، اور اس کو ابن عمر، ابو موسیٰ، جابر وغیرہ سے روایت کیا گیا ہے، ابن حزم نے کتاب الایماح میں اس مذہب کو عمر و بن عبید سے بھی نقل کیا اور لکھا کہ ہمیں ابراہیم نخعی سے بھی یہ روایت پہنچی کہ ایک وضو سے پانچ سے زیادہ نمازیں نہ پڑھی جائیں۔

مذہب ائمہ اربعہ و اکثر علماء حدیث

یہ ہے کہ وضو بغیر حدیث کے واجب نہیں، کہ آیت اذا قمتم الى الصلوٰۃ سے مراد حالت حدیث ہی ہے، اور دارمی نے حدیث لا وضوء الا من حدث سے بھی استدلال کیا ہے۔

حافظ ابن حجر کے استدلال پر حافظ عینی کا نقد

حافظ نے لکھا کہ آج مذکورہ کو ظاہر پر رکھتے ہوئے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں جو امر ہے وہ حدیث والوں کے لئے تو وجوب کے لئے ہو اور با وضو لوگوں کے لئے احتیاب کے لئے ہو اس پر حافظ عینی نے لکھا کہ یہ صورت قواعد عربیت کے خلاف ہے، چنانچہ دخیتری سے جب اسی صورت کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اس نے کہا کہ یہ جائز نہیں، کیونکہ ایک گلہ سے ایک ہی وقت میں دو مختلف معانی مراد لینا موجب اغماض و تعجب ہے۔

محقق یعنی نے لکھا: احادیث الباب سے جہاں حدیث کی حالت میں وضو کا وجوب ثابت ہوتا ہے، اسی طرح بغیر حدیث کے ہر نماز کے

لئے وضو کی فضیلت بھی نکلتی ہے، اور حدیث نہ ہو تو ایک وضو سے بہت سی نمازیں بھی پڑھ سکتا ہے۔ یہ جواز بھی ثابت ہوا (عمدۃ القاری ۱: ۸۶۹)۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد:

فرمایا: علماء حنفیہ نے احتساب وضو جدید کے لئے اختلاف مجلس یا دو وضو کے درمیان توسط عبادت کی شرط لگائی ہے اور میرے نزدیک وضو علی الوضو میں بعض سلف کے تعامل سے وضو ناقص بھی داخل ہے، مثلاً الوداد، طحاوی و نسائی وغیرہ میں ہے کہ حضرت علیؓ نے چہرے، ذرا مین، راس و رمل کا مسح کیا اور فرمایا ”یہ وضو بغیر حدیث کا ہے۔“

بَابُ مِنَ الْكِبَارِ أَنْ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ

(پیشاب سے نہ چھپنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے)

(۲۱۳) حَدَّثَنَا غُفَّانُ قَالَ لَنَا جَبْرِ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِطْلَاقِ مَنْ خِطَانِ الْمَدِينَةِ أَوْ مَكَّةَ فَسَمِعَ صَوْتَ إِنْسَانَيْنِ يُعَذِّبَانِ فِي قُبُورِهِمَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَذِّبَانِ مَا يُعَذِّبَانِ فِي كَبِيرٍ ثُمَّ قَالَ بَلَى كَانَ أَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ وَكَانَ الْآخَرُ يُعْبِئُ بِالنِّمْمَةِ ثُمَّ دَعَا بِجَرِيدَةٍ فَكَسَرَهَا فَوَضَعَ عَلَى كُلِّ قَبْرٍ مِنْهُمَا كِسْرَةً فَقِيلَ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا؟ قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يَخْشَفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَنْبَسَا:

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ مدینہ یا مکہ کے ایک باغ میں تشریف لے گئے (وہاں) آپ نے دو شخصوں کی آواز سنی جنہیں ان کی قبروں میں عذاب دیا جا رہا تھا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ان پر عذاب ہو رہا ہے اور کسی بہت بڑے عمل کی وجہ سے نہیں، پھر آپ نے فرمایا بات یہ ہے کہ ایک شخص ان میں سے پیشاب سے نہ چھپتا تھا۔ اور دوسرے شخص میں چٹل خوری کی عادت تھی پھر آپ نے (مجھ کو) ایک شاخ منگوائی اور اس کو توڑ کر دو ٹکڑے کئے اور ان میں سے ایک ایک ٹکڑا ہر ایک کی قبر پر رکھ دیا لوگوں نے آپ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ! یہ آپ نے کیوں کیا آپ نے فرمایا: اس لئے کہ جب تک یہ شہنشاہ شک نہ ہوں گی اس وقت تک امید ہے ان پر عذاب کم ہو جائے۔

تشریح: یہاں امام بخاری رحمہ اللہ پیشاب سے احتراز و اعتنا نہ کرنے والوں کو تنبیہ کرتا چاہتے ہیں، اور بتایا کہ اس کی نجاست سے نہ چھپنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے، محقق یعنی رحمہ اللہ نے اس موقع پر ”کبیرہ گناہ“ پر مختصر مگر جامع کلام کیا ہے، آپ نے لکھا: کبیرہ وہ گناہ ہے جو دوسرے گناہوں کے لحاظ سے زیادہ قبیح و ممنوع اور ظہر شارع میں بڑے درجہ کی برائی رکھتا ہے، جیسے قتل، زنا، میدانِ جہاد سے منہ پھیر کر بھاگنا وغیرہ، پھر ان کی تعداد میں اختلاف ہے بعض علماء نے سات کہے، جو صحیح بخاری کی روایت الی ہریرہ کے مطابق ہیں، حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: سات کاموں سے بچو! جو انسان کو بالکل تباہ و برباد کر دیتے ہیں۔ شرک، قتل، بحر، سوکھانا، مالِ حرام کھانا، میدانِ جہاد سے بھاگنا، پاکباز عورتوں پر تہمت لگانا، بعض نے کہا کہ کبار توفیق کے حدیث میں علاوہ مذکورہ بالا کے مسلمان والدین کی نافرمانی اور بیت اللہ الحرام کی حرمت کے خلاف کوئی کام کرنا بھی ذکر ہے۔ بعض علماء نے فرمایا کہ ہر محصیت، گناہ کبیرہ ہے جس کے ارتکاب پر شریعت میں لعنت و غضب و عذاب کی وعید آئی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک شخص نے کہا کہ کبار تو سات ہیں، آپ نے فرمایا نہیں! بلکہ وہ سات سو تک ہیں، آخر میں محقق یعنی نے لکھا کہ درحقیقت گناہ کا چھوٹا بڑا ہونا امر نسبی ہے، لہذا ہر ایسا گناہ، جس سے اوپر درجہ کا گناہ ہے وہ اس کی نسبت سے صغیرہ ہے اور اپنے ماتحت کے لحاظ سے وہی کبیرہ بھی ہے، (عمدۃ القاری ۱: ۸۷۰)

نیز علماء نے یہ بھی فیصلہ کیا ہے کہ جس کبیرہ گناہ پر بھی صحیح معنی میں توبہ و انابت حاصل ہو جائے وہ صغیرہ جیسا ہے، اور جس صغیرہ پر اصرار و مداومت ہوگی اور اس کی حقیر سمجھا جائے گا وہ کبیرہ جیسا ہو جاتا ہے پس گنہ کی مثال آگ کی چنگاری ہے، اگر بجھانے کا سامان نہ کیا جائے تو چھوٹی سے چھوٹی چنگاری بھی بڑے سے بڑے مکانات و محلات تک کو جلا کر خاک سیہ کر دیتی ہے اور اگر بجھانے کا سامان ہو تو بڑی سے بڑی آگ کے شعلوں کو بھی سرد کیا جاسکتا ہے گنہ ہوں کی آگ بجھانے کا سامان اگر چہ اعمال صالحہ بھی ہیں، مگر اس کے لئے سب سے بڑا فائز بریگزٹ انجن توبہ و انابت الی اللہ ہے، یعنی ندم۔ اقلع اور عزم علی التکرر (جو توبہ کے اہم ارکان ہیں) اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنے فضل و رحمت سے مصافحہ و کما کر معافی سے پناہ دے، آمین۔

بحث و نظر: حدیث الباب کے مضمون میں یہ اشکال ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان دونوں کو قبر میں عذاب ہو رہا تھا، اور وہ عذاب کسی بڑی بات پر نہ تھا، پھر خود ہی فرمایا: مگر ہاں! ان میں سے ایک شخص اپنے پیشاب کی نجاست سے نہ بچتا تھا۔ اور دوسرا فاضل خوری کرتا تھا، گویا حضور اکرم ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ ان کو عذاب کسی بڑے گناہ پر نہ تھا، پھر خود ہی فرمایا کہ ان کے گناہ بڑے تھے، اس کی وجہ کیا ہے، اس اشکال کے کئی جوابات محققینی اور حافظہ ابن حجر نے ذکر کئے ہیں، داؤدی اور ابن عربی کا جواب تو یہ ہے کہ جس کبیرہ گنہ کی لٹی کی گئی ہے وہ یعنی اکبر ہے، یعنی بڑا گناہ تو ہے مگر بہت بڑا قتل عمد وغیرہ کی طرح نہیں ہے، بعض نے کہا کہ مطلب یہ ہے صورت و ظاہر میں یہ گناہ بڑے نہیں ہیں، مگر شریعت ان کو بڑا سمجھتی ہے، بعض نے کہا کہ ان دونوں گناہوں کے ارتکاب کرنے والوں کی نظر و اعتقاد میں تو وہ گناہ معمولی تھے۔ اسی لئے ان سے بچنے کا اہتمام نہ کر تھے مگر خدا کے نزدیک وہ بڑے گنہ ہیں جیسے قرآن مجید میں ہے ”وَحَسْبُونَهُ هِینًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ“ (سورہ نور) ”تم اس کو بالکل معمولی بات سمجھتے ہو حالانکہ وہ خدا کے نزدیک بہت بڑی بات ہے“، یعنی ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے افک کے سلسلہ میں جب کچھ مسلمان بھی مبتلا ہو گئے، جنہوں نے اس کو ایک دوسرے سے نقل کر دیا تھا، اس پر حق تعالیٰ نے ان کو سخت تنبیہ فرمائی کہ تم نے روزمرہ کی باتوں کی طرح اس کو بھی نقل کرنا شروع کر دیا، حالانکہ تم نے بہت ہی بڑی بات کی کہ پیغمبر اعظم کی زوجہ مطہرہ اور مومنین کی روحانی والدہ پر چھوٹی تہمت کا معمولی بات سمجھ لیا، ایسی بات سن کر تو تمہیں فوراً یہ کہہ دینا چاہیے تھا کہ یہ بہتان عظیم ہے، ہم ایسی بات سننے اور نقل کرنے کو ہرگز تیار نہیں ہیں۔ آئندہ ایسی نصی کا ارتکاب کبھی نہ کرتا، سچے مومن کی شان تو یہ ہے کہ وہ بے تحقیق بات سننے اور نقل کرنے سے قطعی احتراز کرے۔

غرض جس طرح حق تعالیٰ نے نقل افک کی بات کو ارتکاب کرنے والوں کے نزدیک ہلکا گناہ اور اپنے نزدیک گنہ عظیم قرار دیا اسی طرح حضور اکرم ﷺ نے ان دونوں مذکور گناہوں کی حیثیت بتلائی، علامہ بغوی وغیرہ نے یہ جواب دیا کہ ان گناہوں سے احتراز کرنا بڑی بات نہ تھی نہ ان سے بچنے میں کوئی تکلیف و مشقت تھی، پھر بھی ان سے احتراز نہ کیا گیا، اس جواب کو علامہ محقق ابن دقیق العید اور بہت سے علماء نے پسند کیا ہے۔

ایک جواب یہ بھی ہے کہ فی نفسہ تو وہ گناہ زیادہ بڑے نہ تھے مگر ان پر مداومت و اصرار ہونے سے بڑے ہو گئے، جیسا کہ ”کان احدہما لا لیستر من بولہ و کان الاخر یشمی بالمیمۃ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان گناہوں کو بار بار کرتے تھے تو اللہ اعلم

(عمدة القاری ۸۷۴-۸۷۵، اربع الہاری ۳۳۱-۱)

تخفیف عذاب کی وجہ

حضور اکرم ﷺ نے ایک شبی لے کر دو کھڑے کئے اور دونوں قبروں پر رکھ دئے سب پوچھا گیا تو فرمایا، مجھے امید ہے کہ جب تک یہ

شہنشاہِ خشک نہ ہوں گی، ان دونوں شخصوں پر عذاب کی تخفیف ہوگی۔ محقق یعنی رحمہ اللہ نے وجہ تخفیف علامہ خطاب رحمہ اللہ سے یہ نقل کی کہ نبی کریم ﷺ کے دست مبارک کی برکت اور آپ کی دعاء تخفیف کا اثر تھا، اور آپ کی ٹہنیوں کے تر رہنے تک کے لئے دعا فرمائی ہوگی، اس لئے اس وقت تک تخفیف ہوگئی، ورنہ تر ٹہنی میں خود کوئی ایسی بات نہیں ہے، جو خشک میں نہ ہو، علامہ نووی رحمہ اللہ نے لکھا کہ علماء امت کی رائے اس طرح ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ان دونوں کے لئے شفاعت فرمائی تھی، جو ٹہنیوں کے خشک ہونے تک کے لئے تخفیف عذاب کی صورت میں قبول ہوگئی۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ حضور اکرم ﷺ اتنے وقت تک ان کے لئے تخفیف کی دعا فرماتے رہے ہوں۔

بعض کی رائے یہ بھی ہے کہ وہ شہنشاہ جب تک تر رہیں اور تسبیح کرتی رہیں، اس لئے عذاب کی تخفیف ہوگئی، کیونکہ خشک تسبیح نہیں کرتی۔ ان حضرات نے آیت قرآنی "ان من شئین الا یسبح بحمدہ" میں زندہ اشیاء مردہ ہیں، پھر کہا کہ ہر چیز کی حیات اس کے مناسب حال الگ الگ ہے۔ مثلاً لکڑی کی حیات خشک ہونے تک ہے۔ پھر کی حیات اپنے معدن سے نہ اکڑنے تک ہے۔ وغیرہ مگر محققین کی رائے یہ ہے کہ ہر چیز ہر حالت میں تسبیح کرتی ہے، پھر یہ کہ ان کی تسبیح حقیقی معنی میں ہے یا اس لحاظ سے ہے کہ ہر چیز اپنی صورت حال سے صالح عالم کا اقرار اور اتزہ کر رہی ہے، اس بارے میں اہل تحقیق کا مسلک یہ ہے کہ وہ حقیقت تسبیح کرتی ہیں، اس کے بعد محقق یعنی رحمہ اللہ نے یہ بھی لکھا کہ اس حدیث کی وجہ سے علماء نے قبر کے پاس تلاوت قرآن مجید کی مستحب قرار دیا ہے، کیونکہ جب تسبیح برکت سے تخفیف عذاب کی امید ہے تو تلاوت قرآن مجید سے بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ (مجموعہ فتاویٰ، ص ۱۸۷)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: آیت مذکورہ کے تحت مفسرین نے بہت سے آثار ذکر کئے ہیں، جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء کی تسبیح ایک وقت میں منقطع بھی ہو جاتی ہے، حالانکہ آیت سے عموم معلوم ہوتا ہے، کہ ہر چیز ہر وقت و ہر حال میں تسبیح کرتی ہے، مثلاً آثار میں ہے کہ کپڑا جب تک سفید رہتا ہے، تسبیح کرتا ہے، جب میللا ہو جاتا ہے تسبیح نہیں کرتا، اسی طرح پانی جب تک جاری رہتا ہے تسبیح کرتا ہے، رک گیا تو نہیں کرتا اور اسی لئے میرے نزدیک ماوراء الحدوث نجاست سے نجس بھی ہو جاتا ہے جو خنیز کا مسلک ہے، ایسے ہی عورت، عیال جنس تسبیح سے خالی ہو جاتی ہے، اور کتا گدھا یہ دونوں تو کسی حال میں بھی تسبیح نہیں کرتے (جس سے ان کے بارے میں قاطع صلوٰۃ ہونے کی وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے) اسی لئے جب حضرت عائشہ کے سامنے حاضر عورت کے قاطع صلوٰۃ ہونے کا ذکر ہوا تو آپ نے غصہ سے فرمایا تھا: کہ تم نے تو ہمیں (عورتوں کو) کتوں اور گدھوں کے برابر کر دیا۔ (یہ بحث اپنے موقع پر کتاب الصلوٰۃ میں آئے گی ان شاء اللہ کہ کلب و حمار و جانح عورت قاطع صلوٰۃ ہونے کا کیا مطلب ہے)

یہی صورت پتھر کی ہے کہ جب تک اپنی جگہ پر رہتا تسبیح کرتا رہا، وہاں سے اکھڑ دیا گیا تو خالی ہو گیا، اور درخت میں جب تک تری رہی تسبیح کرتا رہا، خشک ہوا تو ختم ہوگئی، لیکن میرے نزدیک حقیقی بات یہ ہے کہ تسبیح تو ہر چیز ہر حالت میں کرتی ہے جیسا کہ نص قرآنی سے ثابت ہے البتہ تسبیح کی نوعیت بدل جاتی ہے، کیونکہ کپڑے کا میللا ہونا، پانی کا ٹھہرنا، پتھر کا اپنی جگہ سے اکھڑنا، اور درخت کا خشک ہونا، یہ سب ان چیزوں کے لئے بمنزلہ موت ہیں، اور اسی طرح انسان بھی اپنی زندگی تک تسبیح کرتا ہے، جب مر گیا، مٹی ہو گیا، اور اس کے اجزاء بدن عناصرِ اصلیہ کی طرف لوٹ گئے، تو پھر یہ دنیوی زندگی والی تسبیح ختم ہوگئی، اور عنصر کی تسبیح باقی رہے گی، اور اسی طرح ہر چیز کی عناصری تسبیح باقی رہتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ تمام اشیاء کی تسبیح بالکل یہ ختم نہیں ہو جاتی، بلکہ اس کی نوعیت بدل جاتی ہے، چنانچہ قرآن مجید نے ہر نوع کی تسبیح الگ الگ ہونے کی طرف "کل قد علم صلوٰۃ و تسبیحہ" سے اشارہ کیا ہے، شیخ اکبر رحمہ اللہ نے فصوص میں لکھا کہ "کافر کا بیہ اور ذرا خیر تسبیح نہیں کرتا، لیکن اس کے اجزاء تسبیح کرتے ہیں" اس سے بھی مراد ہے جو میں نے اوپر بیان کی کہ یہ ظاہری جسم اور ہیبت و حدائے

تسبیح نہیں کرتی، بلکہ اس کے اجزاء و عناصر اپنی خاص نوعیت کی تسبیح کرتے ہیں۔ اسی طرح جب تک درخت سرسبز رہتا ہے، تو وہ نباتات کی تسبیح کرتا ہے اور جب خشک ہو جاتا ہے تو جمادات والی تسبیح کرتا ہے۔

عذاب قبر کے دو سبب

حدیث الباب میں عذاب قبر کے دو سبب بیان ہوئے، ایک پیشاب سے نہ بچنا، جس کی صورت یہ بھی ہے کہ پیشاب کے لئے اس طرح بیٹھا یا کھڑے ہو کر کیا کہ چھٹیلیں بدن یا کپڑوں پر پڑیں، یا پیشاب کے بعد استنجاء اچھی طرح نہ کیا اور اس کے قطرے کپڑوں یا بدن کو لگے، ہر صورت میں اگر نماز سے پہلے بدن اور کپڑوں کو پاک کر لیا، تو گونا گونا کپڑے پہننا یا بدن کا نجس رکھنا بھی مومن کیلئے پسندیدہ نہیں، تاہم نماز کی صحت کے لئے تو پاک کی شرط اعظم ہے، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ نماز سے پہلے بدن اور کپڑوں کی طہارت کا پورا اطمینان کر لینا ضروری ہے، چونکہ اس زمانے میں پیشاب کے بعد ڈھیلوں کے استعمال کا رواج بہت کم ہو گیا ہے، اور صرف پانی سے استنجاء اگرچہ درست ہے، مگر بعد کو قطرہ آجانے کا احتمال اکثر رہ جاتا ہے، اس سے اگر صرف کپڑا ملوث ہو تو وہ بعد از غصو ہے، لیکن اگر قطرہ وضو کے بعد خارج ہو گیا تو وضو بھی گیا اور نماز بھی درست نہ ہوگی، اس وجہ سے راقم الحروف کی رائے ہے کہ جو لوگ ڈھیلے کا استعمال نہ کریں، وہ کم از کم اس امر کا التزام ضرور کریں کہ نماز سے کچھ دیر پہلے ضرورت پیشاب وغیرہ سے فارغ ہو جایا کریں تاکہ وضو و نماز تک قطرے کا احتمال باقی نہ رہے، یہ صرف وضو اور نماز کی صحت کے لئے عرض کیا گیا، ورنہ بہتر یہ ہے کہ نماز کے وقت کپڑے پر پیشاب وغیرہ نجس اشیاء کا ذرا سا بھی اثر نہ ہو، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ منی کے ڈھیلے سے استنجے کا اہتمام اس لئے زیادہ انب و احوط ہے خصوصاً اس زمانہ میں کہ مشائخ کی کمزوری عام ہو گئی ہے، اللہ تعالیٰ تو فقیہ عمل عطاء فرمائیں، مذکورہ بالا تشریح سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ پیشاب سے نہ بچنے پر قبر کا عذاب کیوں ہوگا، کہ نماز (جو دین اسلام کا بڑا ستون ہے) درجہ صحت و قبول حاصل نہ کر سکے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک عذاب قبر ساری نجاستوں سے نہ بچنے پر ہوگا، اس میں صرف بول کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، اور اس کا ذکر اس لئے ہوا ہے کہ اس زمانہ میں لوگ اسی کے بارے میں زیادہ لاپرواہی کرتے تھے اور دوسری نجاستوں سے بچنے میں اس قدر لاپرواہ تھے، پھر نجاستوں سے نہ بچنے پر عذاب کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے روز سب سے پہلا سوال متواخذہ بندہ سے نماز کا ہوگا، اور قبر و برزخ کا مقام چونکہ آخرت کی پہلی منزل ہے اور وضو نماز کا مقدمہ ہے۔ اس لئے مناسب ہوا کہ پہلی منزل میں طہارت پر متواخذہ ہو۔

نیز یہ کہ قبر و برزخ میں واسطہ فرشتوں سے رہے گا، جو نجاستوں سے طہا و فطرۃ متغیر ہوتے ہیں، لہذا وہ اسی لحاظ سے عدم طہارت پر متواخذہ عذاب کے لئے مامور ہوں گے، اور جس طرح پیشاب وغیرہ میں ظاہری و حسنی نجاست ہے، اسی طرح نیمہ میں باطنی و معنوی نجاست ہے کہ وہ مردہ بھائی کے گوشت کی طرح نجس و حرام قرار دی گئی ہے لہذا ان دونوں پر عذاب قبر مقرر کیا گیا۔

حدیثی فائدہ: حافض رحمہ اللہ نے لکھا کہ ابن حبان نے حدیث ابی ہریرہ کی بالفاظ ذیل تسبیح کی ہے:

وكان الآخذ يؤذي الناس بلسانه ويمشي بينهم بالنميمة (دوسرا شخص لوگوں کو اپنی زبان سے ایذا پہنچاتا تھا، اور ان کے درمیان جھگڑیاں کرتا تھا)

لطفیق: حافض نے مذکور عنوان کے تحت لکھا: بعض حضرات نے حدیث الباب کی مذکورہ دونوں خصلتوں کے درمیان مناسب جمع لکھی ہے کہ برزخ مقدمہ آخرت ہے اور قیامت کے دن سب سے پہلے حقوق اللہ میں سے نماز کا فیصلہ کیا جائے گا اور حقوق العباد میں سے قتل و خون کے فیصلے سب سے پہلے ہوں گے، ظاہر ہے کہ ملاحضہ صلوٰۃ حدیث و نجس سے طہارت ہے، اور قتل و خون کے معاملات کا بڑا سرچشمہ غیبت اور ایک کی بات دوسرے تک

بطور فساد و فتنہ انگیزی کے پہنچاتا ہے۔ اسی سے لوگوں کے جذبات مشتعل ہو کر قتل و خون ریزی کی تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ (فتح الہاری ۳۶۴-۱۰)
 نمیمہ کیا ہے؟: محقق یحییٰ نے امام نووی کے حوالہ سے لکھا کہ ”نمیمہ“ لوگوں کی باتیں و دوسروں تک ضرر رسانی کے ارادہ سے پہنچاتا ہے اور وہ بدترین برائیوں میں سے ہے۔ (عمدۃ ۸۷۴-۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کتاب الادب ”باب ما یکرہ من النمیمہ“ میں لکھا ”حدیث الباب“ لایذل الجذبات“ میں قاتل بمعنی تمام ہے، چنانچہ حدیث مسلم میں بجائے قاتل کے تمام ہی مروی بھی ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے، تمام تو وہ ہے جو براہ راست واقعہ پر مطلع ہے، اور پھر اس کو دوسروں تک پہنچائے قاتل وہ ہے جو دوسروں سے بالواسطہ سن کر نقل کرے، امام غزالی رحمہ اللہ نے لکھا: اصل میں تو نمیمہ کسی کی بات اس شخص کو پہنچاتا ہے، جس کے بارے میں وہ بات کہی گئی ہے لیکن اسی پر اصرار نہیں ہے، بلکہ اب ضابطہ یہ ہے کہ کسی بات کا افشاء کر دینا جس کا افشاء ناپسند ہو، خواہ جس سے نقل کی گئی، وہ ناپسند کرے، یا وہ جس کو پہنچائی گئی، اور خواہ وہ بات قول ہو یا فعل، اور خواہ وہ بات عیب بھی ہو یا نہ ہو، حتیٰ کہ اگر ایک شخص کو دیکھا وہ اپنا مال پوشیدہ رکھ رہا ہے اور اس کی بات کھول دی تو یہ بھی نمیمہ ہے۔

غیبت و نمیمہ کا فرق

حافظ رحمہ اللہ نے لکھا: اس بارے میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے یا نہیں؟ راجح یہ ہے ان میں تمایز ہے اور ان دونوں میں عموم و خصوص و جہی کی صورت ہے، کیونکہ نمیمہ تو بطور فساد کے ایک شخص کا حال نقل کر کے بغیر اس کی مرضی (اس کے علم میں ہو یا نہ ہو) دوسرے شخص کو پہنچاتا ہے غیبت میں ارادہ فساد کی شرط نہیں ہے، البتہ اس میں یہ ضروری ہے کہ وہ اس شخص کی غیر موجودگی میں ہو، جس کے بارے میں وہ بات کہی گئی ہے، باقی امور میں اشتراک ہے۔ (فتح الہاری ۳۶۴-۱۰)

عذاب قبر کی تحقیق اور بیان مذہب

محقق یحییٰ رحمہ اللہ نے عنوان ”استنباط احکام“ کے تحت متعدد و گراں قدر افادات لکھے، ان میں سے بعض یہ ہیں: (۱) عذاب قبر حق ہے، جس پر ایمان ضروری اور تسلیم واجب ہے، یہی مسلک اہل سنت والجماعت کا ہے، معتزلہ کو اس کے خلاف کہا جاتا ہے، لیکن یہیں المعتزلہ قاضی عبد الجبار نے اپنی تالیف کتاب المطہات میں ذکر کیا ہے کہ ”لوگ کہتے ہیں تمہارے مذہب میں عذاب قبر کا انکار ہے، حالانکہ اس پر اجماع امت ہے، ہمارا جواب یہ ہے کہ اس سے انکار پہلے صرف ضرار بن عمرو نے کیا تھا، اور چونکہ وہ اصحاب و اہل میں سے تھے، اس لئے لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ اس مسئلہ سے معتزلہ منکر ہیں، حالانکہ انکار انہیں ہے، اور معتزلہ میں دو خیال کے لوگ ہیں، بعض کہتے ہیں کہ احادیث و اخبار کے مطابق ایسا ہو سکے گا، دوسرے کہتے ہیں کہ ایسا قطعی و یقینی ہے، اور ہمارے اکثر شیوخ اس کا یقین رکھتے ہیں، البتہ وہ ان جابلوں کی بات کا انکار کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ قبروں میں عذاب، بحالت موت ہو گا اور دلیل عقل بھی اس کا انکار کرتی ہے ایسا ہی ابو عبد اللہ المرزبانی نے بھی اپنی تالیف ”کتاب المطہات“ میں لکھا ہے۔

علامہ قرطبی کا ارشاد

آپ نے فرمایا: ملاحدہ و ملاسفہ نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے، حالانکہ اس پر ایمان واجب و لازم ہے جس طرح کہ مخیر صادق رسول ﷺ نے عالم کا اشارہ ایک جماعت کو کیا کی طرف ہے، جن کے نزدیک عذاب قبر جائز ہے، اور وہ عذاب مردوں پر ایسی حالت میں ہو گا کہ روح جسم میں نہ آئے گی تاہم مردوں کو عذاب و عالم کا احساس ہو سکے گا۔

اکرم نے خبر دی ہے، یعنی حق تعالیٰ بندہ کو (قبر و برزخ میں) زندہ کرے گا، اور اس کو حیات و عقل واپس دیں گے، یہی احادیث و اخبار سے ثابت ہے، اور یہی مسلک اہل سنت و الجماعت کا ہے، یہ بھی ثابت ہے کہ برزخ میں چھوٹے بچوں کو عقل کامل عطا کر دی جائے گی تاکہ وہ اپنے مرتبہ و سعادت کو پہچان سکیں، یہ بھی وارد ہے کہ قبر چھوٹے بچے کو بھی دیا جائے گی، جیسے بڑے کو چھٹی اور درہاتی ہے۔ لکھی، جہانی وغیرہ بھی عذاب قبر کے قائل ہیں، مگر وہ اس کو صرف کافروں اور فاسقوں کے لئے مانتے ہیں، مومنین کے واسطے نہیں، اور بعض معتزلہ کا خیال ہے کہ مردوں کو قبر میں عذاب تو ہوگا، مگر اس کا احساس ان کو نہ ہوگا، جب قبروں سے انھیں گے تو ان کا تکلیف کو محسوس کریں گے، جس طرح زندہ والے یا بے ہوش کو مارا جائے تو اس وقت اس کو تکلیف نہیں ہوتی اور ہوش آنے پر درد و الم کو محسوس کرتا ہے، دوسرے بعض معتزلہ، بضار بن عمرو، بشر مکی، یحییٰ بن کمال وغیرہ نے عذاب قبر کا بالکل انکار کر دیا ہے، علامہ قرطبی نے اس کے بعد لکھا کہ یہ سب اقوال و آراء باطل محض ہیں، احادیث صحیحہ ثابتہ کے خلاف ہیں، ان کے علاوہ خوارج اور بعض مرجہ بھی منکر ہیں، پھر اہل سنت و الجماعت کے نزدیک جسم کے کل یا بعض حصہ کو عذاب روح کے ساتھ ہوگا، لہذا محمد بن جریر وغیرہ کی رائے بھی غلط ہے کہ عذاب ہے کہ وقت روح کا جسم لوٹنا ضروری نہیں ہے۔

(۲) حدیث الباب سے ایوال کی نجاست مطلقہ ثابت ہوتی ہے، کم ہو یا زیادہ، اور عام فقہاء بھی اسی طرف گئے ہیں، مگر امام اعظم اور صاحبین قد و درہم کبیر کو عنقریب ہے، کیونکہ خراجین کی طہارت میں شریعت نے دھیلوں سے استبراء کافی قرار دیا ہے، جبکہ اس سے پوری صفائی حاصل نہیں ہو سکتی کچھ نہ کچھ کھوٹ رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت نے اتنی مقدار کو دفع مشقت کے لئے معاف کر دیا اسی پر قیاس کر کے ائمہ حنفیہ نے بقدر درہم کبیر ہر نجاست غلیظ کو معافی کے درجہ میں کر دیا ہے۔ اور اس مقدار کا دھوا بجاے فرض و واجب کے مستحب کہا ہے، حضرت سفیان ثوری نے کہا کہ زائد سلف میں لوگ قلیل مقدار بول میں رخصت و سہولت دیتے تھے، اصحاب امام مالک رحمہ اللہ بھی مقدار بیکر کو معاف قرار دیتے ہیں، مگر اس کی تعیین میں مختلف ہیں اور ان کے یہاں بھی ایک قول قد و درہم کبیر کا ہے۔ (مجموع الفتاویٰ ۵: ۸۷-۸۸)

مسند احمد میں رئیس الحدیث حضرت عبداللہ بن مبارک کی روایت مسر کے واسطے سے حضرت حماد بن سلمہ سے مذکور ہے کہ فرمایا:۔

”البول عندنا بمنزلة الدم مالم یکن قدر الدرهم، فلا یاس بہ۔“ (الفتح ۲: ۱۳۱)

(چند باب ہمارے نزدیک خون کی طرح ہے، جب تک وہ بہ قدر درہم نہ ہو، اس کا کچھ حرج نہیں) اسی صفحہ پر بخشی نے لکھا کہ بول کی نجاست بمنزلہ دم ہونا اور بقدر درہم معاف ہونا شیخ حماد بن سلمہ کا مذہب ہے اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی ہے۔

نجاست کی اقسام

اوپر جو بقدر درہم یا کعب دست نجاست کو مانع صلوٰۃ نہیں کیا گیا، اس کا تعلق اس نجاست ہے جو بدن کپڑے یا جائے نماز پر ہو، اور اس کے قلیل کو کھوکھو کا درجہ دیا گیا ہے، کہ باوجود اس کے بھی نماز کی صحت استہانتا ہو جائے گی، باقی جو نجاست پانی میں گر جائے، وہ ہر صورت اس کو نجس کر دیتی ہے، خواہ کتنی ہی کم بھی ہو۔ اور حنفیہ کے یہاں جو بکبری، اونٹ کی ایک دو چٹکی کنوئیں میں گرنے سے پانی نجس نہیں ہوتا وہ اول تو بعض مشائخ حنفیہ کے نزدیک صحرا و میدانون کے کنوئیں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ وہ محفوظ نہیں ہوتے، اور ان کے پاس بکبری اونٹ بیٹھتے ہیں، ہوا سے اڑ کر ایک دو چٹکی کنوئیں میں گر جائیں تو ان کو کھوکھو کا درجہ دے دیا گیا، ورنہ ہر وقت ان کنوئیں کو پاک کرنا دشوار تھا، دوسرے اس لئے بھی کہ چٹکی سخت ہوتی ہے، پھر بھی زیادہ مقدار کو نظر انداز نہیں کیا گیا۔

پھر نجاست کو دو قسم بہ لحاظ خفت و غلط کے بھی ہیں، اور ہر ایک کا قلیل معاف ہے نجاست غلیظ کی کثرت یہ ٹھہری کہ وہ مقدار درہم سے زیادہ ہو، اور یہ بقدر یا تعدید موضوع استبراء سے ہوتی، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں اور حضرت ابراہیم نخعی نے فرمایا:۔ بقدر درہم بطور کتابیہ

ہے موضع خروج حدیث سے چونکہ مقاعد کا ذکر مجلسی آداب کے خلاف تھا، اس لئے حسین عنوان کے لئے ”درہم سے کنایہ کیا گیا۔
حنیفہ کے یہاں اگرچہ ظاہر روایت میں صراحت تہذیبہ مذکور کی نہیں ہے، لیکن امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب النواذر میں لکھا: ”درہم کبیر
مکمل عرض کف ہے“ اور کتاب الصلوٰۃ میں لکھا: ”درہم کبیر بقدر مشغال ہے، جس کا وزن میں قیراط ہے۔ پھر علامہ محقق فقیہ ہندو اتنی نے
روایت مساحت کو نجاست ساک (بول وغیرہ) پر محمول کیا۔ اور روایت وزن کو نجاست چاندہ پر۔ اور یہی مختار خفی ہو گیا۔

نجاست خفیفہ کو ظاہر روایت میں کثرت فاش کیا گیا ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام اعظم سے کثیر فاش کے بارے میں سوال
کیا تو انہوں نے اس کی تہذیبہ کرنا پسند نہ کیا اور فرمایا: ”کثیر فاش وہ ہے جس کو لوگ کثیر فاش سمجھیں۔ البتہ حاکم شہید نے اپنی مختصر میں امام
اعظم اور امام محمد رحمہ اللہ سے ربیع یعنی چوتھائی کپڑے کی تقدیر روایت نقل کی ہے، کیونکہ بہت سے شرعی احکام میں ربیع کو کھل کا حکم دیا گیا ہے۔

تعمیر: مشائخ حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ قدر درہم کے غلو کا معنی صرف جوڑنا ہی ہے، اگرچہ اس صورت میں نماز پڑھے گا تو کراہت تحریمی
ہوگی، اور اس سے زیادہ کی صورت میں تو جائز ہی نہ ہوگی، البتہ قدر درہم سے بھی کم ہو تو نماز میں کراہت تنزیہی ہوگی، چنانچہ اسی بناء پر یہ
مسئلہ بھی لکھا ہے کہ اگر قلیل نجاست کا طم حالہ نماز کے اندر ہو تو بقدر درہم نجاست کی صورت میں نماز توڑ کر اس نجاست کو دھونا اور پھر سے
نماز پڑھنا واجب ہے، اگرچہ جماعت کے فوت ہونے کا بھی اندیشہ ہو، کیونکہ جماعت سنت ہے، اور نجاست کا دھونا واجب و مقدم ہے اور
درہم سے کم نجاست میں افضل یہ ہے کہ نماز توڑ کر نجاست دھوئے اور پھر سے نماز پڑھے، اگر جماعت کے فوت ہونے کا ڈر نہ ہو، ورنہ
بدستور نماز پڑھتا رہے، کیونکہ جماعت سنت ہے، جو مذکور مستحب و افضل سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح دونوں مذکورہ صورتوں میں اگر وقف
ادافوت ہونے کا اندیشہ ہو، تب بھی نماز نہ توڑے، اس لئے کہ نماز کو وقف مقرر سے ٹالنا حرام ہے، اور کسی طرح بھی موزوں نہیں ہے کہ
کراہت سے بچ کر حرام کا ارتکاب کیا جائے۔ (قوانین الشریعہ طبع مکتبۃ المدینہ واسطہ ۱۷۷۱ء)

حافظ ابن حزم کے اعتراضات

بحیفہ مذکور کو ہم نے اس لئے تفصیل و دلائل کے ساتھ لکھا ہے کہ حافظ ابن حزم نے باوجود اس کے کہ ابوال واز ہال کے مسئلہ میں وہ امام اعظم
و ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہم مسلک ہیں، یعنی دونوں کو نجس قرار دیتے ہیں، خواہ وہ ماکول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر ماکول اللحم کے۔ مگر پھر
بھی انہوں نے حسب عادت چند شقیں اختلاف کی نکال کر نہایت سخت اور غیر موزوں الفاظ میں امام اعظمؒ پر نقد کیا ہے اور لکھا کہ امام
صاحب نے جو نجاست کی تقسیم غلط و خفیفہ کی اختیار کی ہے، اور قدر درہم کی تہذیبہ کی ہے، اس کا کوئی تعلق سنت سے نہیں ہے، نہ سنت صحیحہ
سے نہ مستقیمہ سے، اور یہ بات نہ قرآن سے ثابت ہے نہ قیاس سے، نہ دلیل اجماع سے اس پر استدلال ہو سکتا ہے، نہ کسی کے قول سے نہ
راے سدید سے، بلکہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ سے پہلے اس تقسیم و ترتیب کا کوئی بھی قائل نہیں ہوا لہذا اس قول کو یقینی طور سے نظر
انداز کر دینا چاہیے (محل ۱۶۹-۱۷۰)

اوپر ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امام صاحب سے پہلے طیل القدر تابعی اور شیخ الحدیث شمس حضرت حماد بن سلمہؒ نیز صیر فی الحدیث شیخ اصحاب
الصالح حضرت ابراہیم نخعیؒ ایسے اکابر امت نے بھی قدر درہم کی تہذیبہ کی ہے اور امام صاحب کا تو یہ بڑا کمال ہے کہ انہوں نے تہذیبہ تعیین سے
بچنے کی بھی سعی فرمائی ہے کیونکہ احادیث و اخبار سے اس تہذیبہ کی صراحت نہ تھی، لیکن جو تہذیبہ اصول شریعت کی روشنی میں امام صاحب، آپ
کے اصحاب اور دوسرے محدثین نے سمجھی، اس کے قرآن و سنت وغیرہ سے بے تعلق ہونے کا دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے، ہاں حافظ ابن حزم کی
تکوار جیسی تیز زبان جس میں بات کو بھی جاچے گا پھنٹا کر رکھ دے، یہ اور بات ہے۔

ظاہریت کے کرشمے

حقیقت یہ ہے کہ حافظ ابن حزم بہت بڑے طویل القدر محدث ہیں اور اسی لئے ان کی کتاب ”المحلی“ نہایت بیش قیمت قابل قدر و عظمت حدیثی ذخیرہ ہے، مگر جہاں وہ اپنی ظاہریت پر آجاتے ہیں اور حدیث کے مفہوم کو فقہ و عقل کی روشنی سے ہٹا کر اپنے خاص ذہن و فکر کے ذریعہ سمجھتے ہیں، وہاں وہ پہاڑ جیسی غلطیاں کرتے ہیں، یہی خجاست کی تقسیم و ترتیب مراتب پر جو وہ اتنے بوجھلا گئے ہیں، اور دراز لسانی پر اتر آئے ہیں، اس کی اصل وجہ اس وقت نظر کی بڑی کمی ہے جس سے احمد مجتہدین خصوصاً امام الائمہ ابو حنیفہ حماد و سر فراز ہوئے ہیں، ناظرین انوار الباری کو یاد ہوگا کہ حدیث ”لا یصلون احدکم فی الماء الدائم لم یصلوا“ اور حدیث ”لا یصلون احدکم فی الماء الدائم الدی لا یجری ثم یغتسل منه“ (بخاری، مسلم، ابوداؤد و ترمذی سنن ابی داؤد ماجہ)

حافظ ابن حزم یہ سمجھے ہیں کہ ممانعت صرف پیشاب کی ہے، اگر اس میں براز کر دے تو کوئی حرج نہیں، اور ممانعت پیشاب کر کے اس پانی سے وضو غسل کرنے کی صرف پیشاب کرنے والے کو ہے، اگر دوسرا اسی پانی سے وضو تہذیبی غسل کر لے تو کوئی حرج نہیں اور پیشاب کرنے والے کو بھی ممانعت جب ہے کہ اسی پیشاب میں پیشاب کرے، اگر باہر کرے اور وہی پیشاب اسی پانی میں یہ کر چلا جائے، تب خود اس پیشاب کرنے والے کے لئے بھی اس پانی سے وضو غسل کی ممانعت نہیں ہے۔ پھر جب حافظ ابن حزم کی اس نہایت کم سمجھی کی بات پر اعتراضات ہوئے، اور لوگوں نے ان ہی کے طرز پر سوال کیا کہ اس قسم کا فرق آپ سے پہلے بھی کسی نے بول و براز کے اندر کیا ہے؟ تو ارشاد ہوا کہ ہاں! اس فرق کو تو خود رسول اکرم ﷺ نے ہی بتلایا ہے، کیونکہ آپ نے پیشاب کرنے والے کا وضو حکم بتلایا اور براز کرنے والے کا نہیں بتلایا، اس سے سکوت فرمایا، اگر براز کا حکم بھی بول ہی کی طرح تھا تو حضور ﷺ کو اس کے بیان سے کون سی چیز مانع تھی؟ (طحاوی ج ۱ ص ۱۵۹)

کوئی حافظ ابن حزم یا ان کی جاوہر جاہلید و حمایت کرنے والے سے پوچھتا کہ قرآن مجید میں تو والدین کو اوف کہنے یا جھڑکنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے، اس لئے اگر کوئی بیٹا اپنے والدین کو مارے پیٹے یا قتل کر دے، تو اس کے جواز میں بھی کوئی تردد نہ ہونا چاہیے، کیونکہ اگر اس کی بھی ممانعت ہوتی تو حق تعالیٰ کو اس کے بیان فرمانے سے کون سی چیز مانع تھی؟۔

غرض بات تو نہایت سیدھی و صاف تھی کہ جب بول کا حکم بتلایا گیا تو جو نجاستیں اور غلطیتیں بول سے بھی زیادہ بڑھ چڑھ کر ہیں، ان کا حکم کو خود ہی علم و عقل اور فقہ فی الدین کی روشنی سے حاصل ہو گیا، مگر جو لوگ رجاہ و اشیاء کے فرق مراتب کو نہ سمجھ سکیں اور ان کی تقسیم و ترتیب کو خلاف عقل و نقل کہیں، ان سے بجز کج بحثی کے اور کسی چیز کی توقع کی جائے!

مسئلہ زیر بحث میں محلی کی حدیثی بحث

اس جزو وچوڑ کو جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا، حافظ ابن حزم نے ابوال واز بال ماکول اللحم کی طہارت و عدم طہارت پر جتنی حدیثی نقطہ نظر سے بحث کی ہے، وہ نہایت اہم اور قابل قدر ہے، ایک جگہ بہت سی احادیث پر کلام کرنے کے بعد لکھا:۔ ان سے ثابت ہوا کہ رسول اکرم ﷺ نے لوگوں کو ہر قسم کے بول سے اجتناب کا قطعی و حتمی حکم فرمایا ہے، اور اس پر اسلئے برتنے پر عذاب کی وعید سنائی ہے، اور یہ ایسا عمومی حکم ہے، جس میں کسی خاص بول کی تخصیص کر دینا جائز نہیں ہو سکتا، جو شخص تخصیص کرے گا وہ خدا اور رسول خدا پر ایسی بات کا دعویدار ہوگا جس کا اس کو صحیح علم حاصل نہیں، اور یہ دعویٰ بطریق باطل ہوگا نہ کسی نص ثابت جلی سے (اور اس کے خلاف) ہم نے دیکھا کہ حضور ﷺ نے سارے ہی بول و براز کی دونوں قسموں کو ”ناضین“ سے تعبیر فرمایا ہے، اور ضیث چیزیں حرام ہوتی ہیں، قال تعالیٰ:۔ ”یحلل لہم الطیبات

و يحوم عليهم الغيبات“ نتیجہ یہ نکلا کہ ہر غیبیت واجب حرام ہے۔

بحث و تحقیق

پھر حافظ ابن حزم نے لکھا:۔ اگر کہا جائے کہ حضور ﷺ نے تو صرف آدمیوں کے بول و براز سے تعرض کیا ہے کہ وہ اس سے اعتبار کریں، تو ہم کہیں گے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطاب ضرور لوگوں کو کیا ہے، لیکن اعتنا بکلام کا حکم تو جس بول سے کیا ہے جس کے تحت بول کے تمام افراد آگئے، اگر کوہ گے کہ صرف آدمیوں کے بول و براز مراد ہیں تو دوسرا یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ ہر آدمی کو صرف اپنے بول و براز سے اعتنا بکلام دیا گیا ہے دوسروں کے بول و براز سے بھی تعرض نہیں ہے لہذا صحیح بات یہی ہے کہ بول و براز سے مراد جن عام لی جائے۔

اس کے بعد علامہ موصوف نے من البول اور من بولہ کی روایتوں پر محققانہ کلام کیا ہے، اور اس سلسلہ میں جن اصحاب حدیث نے من بولہ کی روایت سے قائلہ اٹھنا ناچاہا ہے، ان کی غلطی واضح کی ہے، ان کو کھلی غلطی پر بتایا اور ان کے مقلدین کو ان سے بھی بدتر حال میں بتلایا، اور یہ بھی ثابت کیا کہ من بولہ کی روایت اور پر سے روایت کرنے والوں کے خلاف ہے، جنہوں نے من البول کی روایت کی ہے، اور اگرچہ حدیث کا درجہ دونوں روایت کو حاصل ہے مگر من البول کی روایت میں زیادتی ہے (یعنی معنی لحاظ سے کہ اس سے مراد ہر بول ہے) اور عدل کی زیادتی قبول کرنا واجب ہے لہذا من بولہ کی روایت کو آڑ اور بہانہ بنا کر جن لوگوں نے عام کو خاص بنانے کی سعی کی تھی، وہ بے سود ہوئی، اور یہی بات حق و صواب ٹھہری کہ ہر بول و براز سے اعتنا واجب و ضروری ہے واضح ہو کہ اس موقع پر بھی حدیثی بحث ابن حزم نے کی ہے، حافظ ابن حجر یا عینی نے بھی نہیں کی، حالانکہ ان دونوں کو مسلک شافعی و حنفی کی تائید میں زیادہ توجہ کرنی تھی۔

انحصر اعلام کے نزدیک سارے ابوال نجس ہیں

اس کے بعد حافظ ابن حزم نے لکھا کہ سلف اور انحر اعلام میں سے جن حضرات نے سارے ابوال نجس کا فیصلہ کیا ہے، ان میں سے چند حضرات کے ارشادات بھی نقل کئے جاتے ہیں:۔

(۱) ابو جحول بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے اپنی اونٹنی کے پیشاب کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا:۔ جہاں وہ لگ جائے اس کو دھویا کرو (۲) امام احمد بن حنبل نے بواسطہ مسمر وغیرہ حضرت جابر بن زیدؓ نقل کیا کہ پیشاب سب کے سب نجس ہیں (۳) حماد بن سلمہ رحمہ اللہ بواسطہ یونس بن عبید حضرت حسن سے راوی ہیں کہ سارے پیشاب دھوئے جائیں (۴) قتادہ حضرت سعید بن المسیب سے روایت کرتے ہیں کہ تمام پیشابوں کی طہارت کیلئے رش رش سے ہوگا اور صمب سے، یعنی معمولی پھینسیں آجائیں تو معمولی طور سے دھویا جائے۔ اور زیادہ مقدار میں پھینسیں آجائیں تو زیادہ پانی سے دھویا جائے۔ (۵) مسمر نے امام زہری سے نقل کیا کہ چرواہے کو جو اونٹوں کے پیشاب لگ جائیں ان کو دھویا جائے (۶) سفیان بن عیینہ نے ابو موسیٰ اسرائیل سے نقل کیا کہ میں محمد بن یرین کے ساتھ تھا، ان پر چکا دکا پیشاب گرا تو اس کو دھویا اور فرمایا:۔ میں پہلے دھونے کی ضرورت نہ سمجھتا تھا، تاکہ مجھ کو یہ بات سات اصحاب رسول سے پہنچی۔ (۷) امام وکیع حضرت شعبہ سے راوی ہیں کہ میں نے حضرت حماد بن ابی سلیمان سے کبری کے پیشاب کے متعلق سوال کیا تو فرمایا:۔ اس کو دھویا کرو۔ (۸) ان ہی حماد سے اونٹ کے پیشاب کے بارے میں ایسا ہی قول مروی ہے۔

۱۔ جہاں حافظ ابن حزم نے جس معقولیت سے مطلق بول مراد لیا ہے۔ حدیث لایسلسلہ احمد کم میں اس سے چوک گئے تھے، اور یہاں جس طرح بول کے ساتھ براہ کو بھی لیا ہے وہاں اس کو بھی نظر انداز کر دیا تھا، درحقیقت ایسے ہی مسائل میں مجتہد وغیرہ مجتہد کا فرق واضح ہوتا ہے، مجتہد سید مروانی کی مرکز اور شاہراہ پر چلنے ہیں اور دوسرے حضرات بھی ایسی ہی ہر ادھر کے کہے راستوں پر بھی چل پڑتے ہیں۔ (درنیا مقلد پتہ چلتا خام)۔

حافظ ابن حزم کا ظاہریہ سے اختلاف

حافظ ابن حزم رحمہ اللہ نے داؤد ظاہری کا مذہب نقل کیا کہ سوا انسان کے بول و براز کے کہ وہ دونوں تو ضرور نجس ہیں، باقی سارے حیوانات کے پیشاب اور گوبر، لید وغیرہ پاک ہیں۔ اور لکھا کہ ہمارے اصحاب ظاہریہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل اشیاء میں طہارت و پاکی ہے جب تک کہ کوئی نجس تحریم نہ ہو، اور وہ اس کے مدعی ہیں کہ بجز بول و براز انسان کے دوسرے حیوانات کے اہوال و ازہال کی نجاست پر کوئی نص یا اجماع وغیرہ موجود نہیں ہے، حالانکہ جس تحریم موجود ہے کیونکہ بول سے نہ بچنے پر حدیث عذاب قبر وارد ہے اور سن البول میں بول اسم عام ہے جو بطور جنس سب افراد بول کو شامل ہے اور روایت سن بول کے ذریعہ تخصیص غیر صحیح ہے، دوسرے حدیث ولا ھویٰ اللعۃ الاخبشان سے بول و نجو کا اجنب ہونا ثابت ہے، اور غمیث و اجنب کی تحریم میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے اس کے بعد حافظ ابن حزم اپنے اصحاب ظاہریہ کے دلائل و آثار نقل کر کے ایک کا شافی و دافی رد لکھا ہے۔ پھر امام مالک رحمہ اللہ کے دلائل کا بھی رد کیا جو کہتے ہیں کہ غیر ماکول اللحم حیوانات کے اہوال و ازہال نجس ہیں اور ماکول اللحم کے ظاہر ہیں، وجران کے جو نجس پانی پیتے تو ان کا پیشاب بھی نجس ہے اور ایسے ہی مثلاً مرغی وغیرہ اگر نجس چیزیں کھائیں تو ان کی بیض وغیرہ ناپاک ہے، حافظ ابن حزم نے لکھا کہ اس مذہب کی غیر معقولیت تقریق مذکور کے سب سب سے زیادہ ہے، خصوصاً جبکہ وہ خود بھی نجاست کھانے والی مرغی کا گوشت پاک اور حلال مانتے ہیں، حالانکہ اس کی تولید میں بھی ناپاک چیزیں شامل ہیں۔ (نہج ۱۶۸-۱۸۴)

حافظ ابن حجر اور مسئلہ الباب میں بیان مذہب

آپ نے لکھا: امام مالک، امام احمد، اور طائفہ سلف کے نزدیک بول ماکول اللحم ظاہریہ ہے اور ان کی موافقت شافعیہ میں سے بھی ابن خزیمہ، ابن المنذر، ابن حبان، اصطخری اور رویانی نے کی ہے امام شافعی اور جمہور تمام اہوال و ارواث کی نجاست کے قائل ہیں، خواہ وہ ماکول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر ماکول اللحم کے۔ (ج ۳۳۵)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حنیف کا مذہب صراحت سے ذکر نہیں کیا، حالانکہ وہ بھی حکم نجاست میں امام شافعی رحمہ اللہ اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

محقق عینی کے ارشادات

فرمایا: امام مالک، امام احمد، شعبی، زہری وغیرہ اور شافعیہ میں سے اصطخری و رویانی حنیفہ میں سے امام محمد بن الحسن، اہوال ماکول اللحم کو ظاہریہ کہتے ہیں،

امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف، ابو ثور اور دوسرے بہت سے اکابر امت تمام اہوال کو نجس مانتے ہیں اور ان کی طرف حدیث عمر بن کا یہ جواب ہے کہ وہ اہانت ضرورت کے سبب تھی جس طرح مردوں کے لئے حرم کے وقت خارش و سخت سردی کے سبب اگر دوسرا کپڑا نہ تو ریشمی کپڑا پہننا مباح ہے جو بغیر ان ضرورتوں کے قطعی حرام ہے، دوسرا یہ جواب ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو بطریق وحی ان لوگوں کو شفا کا علم ابوال اہل سے ہو گیا تھا، اور حرام چیزوں سے بھی شفا حاصل کرنا جائز ہے جبکہ ان سے حصول شفا کا یقین ہو، جس طرح سخت بھوک سے

حافظ ابن حزم نے امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، اس لئے ہم کتاب اللعۃ ۱۔ اسے مالکیہ و حنبلیہ کے مذہب نقل کرتے ہیں۔

مالکیہ: تمام ماکول اللحم حیوانات (بہر غم وغیرہ) کے اہوال و ازہال پاک ہیں بشرطیکہ وہ نجاست کھانے کے عادی نہ ہوں، اگر وہ یقیناً یا ظناً اس کے عادی ہو تو ناپاک ہیں، اور جب تک ہوتا اس کے فطری میلان کو دیکھیں گے، مثلاً مرغی کے فضل کو نجس اور بکتر کے فضل کو پاک سمجھیں گے۔

حنابلہ: سب ماکول اللحم جانوروں کے فضلات پاک ہیں، اگرچہ وہ نجاست کھاتے ہوں، جب تک انکی غذا کا اکثر حصہ نجاست نہ ہو۔ ایسا ہوگا تو نہ صرف فضلت لکھ بھی نجس ہوگا، البتہ اگر ایسے جانور کو تین دن تک نجاست کھانے سے روک دیں تو تین دن کے بعد ان کا فضل بھی ظاہریہ ہوگا اور گوشت بھی

مجبور ہو کر مردار کھانا جائز ہے، یا جیسے سخت پیاس کے وقت لقمہ گلے میں انک جاے تو اس کو گلے میں اتارنے کے لئے پانی وغیرہ نہ ہونے کی صورت میں شراب کا استعمال بقدر ضرورت مباح ہے، علامہ ابن حزم نے کہا کہ یہ امر یقیناً صحت کو پہنچ گیا ہے کہ حضور ﷺ نے ان لوگوں کو شرب بول کا حکم بطور استعجال دوا کیا تھا۔ چنانچہ اس سے ان کو صحت بھی ہو گئی تھی۔

علامہ شمس الاندلس رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا کہ حدیث انسؓ جس کو قوادہ نے روایت کیا ہے، اس میں صرف یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ان لوگوں کو ابواب اہل پینے کی ہدایت کی تھی، اس میں ابوال کا ذکر نہیں ہے، البتہ روایت حمید الطویل میں اس کا ذکر ہے اور جبکہ حدیث میں صرف حکایت حال ہے (یعنی حضور کا قول مذکور نہیں ہے) تو اس کے تحت ہونے نہ ہونے میں تردد ہو گیا لہذا اس سے استدلال درست نہیں، حافظ عینی رحمہ اللہ نے آخر میں لکھا کہ اس بارے میں حدیث ”استنجز هو امن البول فان عامة عذاب القبر منه“ سے تمسک و استدلال زیادہ ادنیٰ ہے کیونکہ اس میں تمام ابوال سے اعتنا بول عام حکم موجود ہے اور نہ بچنے پر عذاب کی وعید بھی ہے، اس حدیث کے راوی ابو ہریرہ ہیں اور محدث ابن خزیمہ وغیرہ نے اس کی روایت مرفوعہ کر کے صحیح بھی کی ہے۔
(عمر القاری ۱۰۹۹)

امام بخاری کا مقصد

آپ نے یہ باب بول سے اعتنا بول کی تاکید کے لئے ذکر کیا ہے، اس کے بعد دوسرے باب میں غسل بول کو ضروری قرار دیں گے، اور جو کلمہ اس میں روایت من بول کی لائیں گے جس کا تعلق بظاہر صرف بول ناس سے ہے، اس لئے تیسرے باب بلاترجمہ میں روایت من البول کی لا کر یہ ظاہر کریں گے کہ دوسرے ابوال بھی مباح و اشروع ہو سکتے ہیں، یہی رائے حضرت اقدس گنگوہی رحمہ اللہ کی ہے (ملاحظہ ہو ملاح الذراری ۱۰۹۲) لہذا امام بخاری رحمہ اللہ کے قول ”ولم یذکر سوی بول الناس“ سے یہاں ابواب الابل والذواہب میں حدیث عربین لانے سے یہ سمجھنا کہ امام بخاری نے طہارت ابوال ماکول اللحم کو اختیار کیا ہے، قطعی نہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے باب ابواب الابل کے تحت لکھا ہے کہ امام بخاری نے صراحت کے ساتھ کسی ایک حکم کا فیصلہ نہیں کیا اور ان کی عادت بھی مختلف فیہ مسائل میں یہی ہے، اگرچہ بظاہر حدیث عربین لانے اور حدیث صاحب القبر میں ”ولم یذکر سوی بول الناس“ لکھنے سے یہ اشارہ ضرور ملتا ہے کہ انہوں نے طہارت کو راجح سمجھا ہوگا۔ (بخاری ۱۰۳۳)

اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن بطلال کا یہ سمجھنا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اہل ظاہر کی موافقت کی ہے، اور بھی زیادہ مستبعد ہے کیونکہ اہل ظاہر تو سوا بول ناس کے تمام ہی حیوانات ماکول اللحم وغیرہ ماکول اللحم کے ابوال کو ظاہر مانتے ہیں، اس بات کو نہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اختیار کیا، نہ ترجیح دی، چنانچہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے بھی دریں بخاری شریف میں یہی فرمایا تھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف یہ نسبت صحیح نہیں کہ انہوں نے نجاسات کے باب میں داؤد ظاہری کا مذہب اختیار کیا ہے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ بعض جزئیات اختیار کرنے سے تمام جزئیات کا اختیار لازم نہیں آتا، شارحین کا یہ طریقہ خلاف احتیاط ہے کہ امام بخاری اگر کسی کی موافقت بعض جزئیات میں کرتے ہیں تو وہ حکم لگا دیتے ہیں کہ انہوں نے فلاں کا مذہب اختیار کیا ہے، حالانکہ امام بخاری خود مجتہد فی الفقہ تھے، جتنے جزئیات کسی مجتہد کے مسائل میں سے چاہتے اختیار کر لیتے تھے، اور جتنے چاہتے چھوڑ دیتے تھے، پھر یہ کہ ظاہر یہ کی طرف جو نسبت کی گئی ہے کہ وہ بجز انسان کتے، خنزیر کے سارے حیوانات کے فضلات کو ظاہر مانتے ہیں یہ بھی تحقیقی بات نہیں ہے کیونکہ ظاہر یہ میں ابن حزم بھی ہیں، جو ماکول اللحم جانوروں کے ازاں لوگوں کہتے ہیں، چنانچہ انہوں نے حدیث ”صلو الھی مو اہض الغنم“ کو منسوخ کہا، اور تطہیب مساجد کا حکم جس حدیث میں ہے، اس کو ناسخ قرار دیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف مذہب ظاہر یہ کی نسبت اس لئے بھی ناپسند کرتا ہوں کہ میں ان کی شان اس سے اعلیٰ و ارفع سمجھتا ہوں۔ اس ریمارک کی قدر و قیمت اہل علم و تحقیق سمجھ سکتے ہیں۔

چوتھے باب میں امام بخاری نے یہ بتلایا کہ بول تاس کی اتنی نجاست اور اس سے اجتناب ضروری ہونے کے باوجود اخلاقی نبوی کی نہایت برتری اس سے نمایاں ہے کہ بدوی کو مسجد ایسی مقدس جگہ میں بھی پیشاب کرنے دیا اور اس کو کوئی سرزنش نہ کی، اسی کے ساتھ مسجد یا زمین پاک کرنے کا طریقہ سنت بھی سکھادیا گیا۔

پانچویں باب میں حریدہ اہتمام مسجد کے پاک کرنے کا اور اس میں صرف پانی بہا دینے کی کفایت بتلائی، چھٹے باب "یہریق الماء علی البول" میں نجاست بول کو مٹا دیا اور یہ بھی بتلایا کہ بول کا دھونا مسجد سے بطور نظافت نہیں ہے بلکہ بغرض طہارت ضروری ہے اس لئے جہاں بھی بول کا اثر ہو اس پر پانی بہا کر پاک کیا جائے، ساتویں باب میں بتلایا کہ بول صمیان بھی بڑوں کی طرح نجس و نا پاک ہے۔ (۸) پیشاب کے ذکر کی مناسبت سے بتلایا کہ گواہ تو یہی ہے کہ جھڑ کر پیشاب کیا جائے، لیکن کسی ضرورت و مجبوری کے وقت کھڑے ہو کر بھی درست ہے، بشرطیکہ سابقہ احکام احتیاط و اجتناب کے ملحوظ رہیں۔

نویں باب میں یہ بتلایا کہ کسی مجبوری یا بیماری وغیرہ کے وقت اگر لوگوں کے قریب پیشاب کرنا پڑے تو حجاب وستر کی رعایت ضروری ہے۔ دسویں باب میں یہ ادب شرعی بتلایا ہے کہ اگر کسی گندی جگہ کوڑی وغیرہ پر پیشاب کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو وہاں ایسی احتیاط سے کرے کہ بدن یا کپڑوں پر پیشاب یا مقامی گندی کا اثر نہ آئے۔

گیارہویں باب میں غسل الدم (خون کو دھونا) ذکر کیا، جو سب ہی کے نزدیک نجس اور ضروری الغسل ہے، پھر بارہویں باب میں غسل المني (منی کو دھونا) ذکر کیا، اور بتلایا کہ وہ بھی بول و دم کی طرح نجس ہے اس لئے اس کو بھی دھونا ضروری اور طہارت کا لازمی جزو ہے (اس مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ نے حنفی کی موافقت کی ہے)۔

تیرہویں باب میں یہ بتلایا کہ اچھی طرح دھونے کے بعد اگر منی، خون، وغیرہ کا دھبہ بدن یا کپڑے پر رہ جائے تو وہ معاف ہے اس کے ازالہ کی تدبیر ضروری نہیں۔

چودھویں باب میں اہوال اہل و دو اب و غنم کا مستقل ذکر کیا ہے اور مابغض سے اشارہ ازالہ بال کی طرف بھی کیا، مگر چونکہ حدیث سے صرف اونٹ و بکری کے بارے میں صراحت ملتی تھی، اس لئے ان کا ذکر صراحت سے کیا، اور ازالہ بال کا ذکر بھی حدیث میں نہ تھا، اس لئے اس کی صراحت سے بچ گئے۔

اٹھم فائدہ: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری نے یہاں کھل کر اور صراحت سے یہ نہیں بتلایا کہ یہ اہوال پاک ہیں یا نا پاک، اس لئے کہ جب ان کے نزدیک احادیث طرفین کی ہوتی ہیں تو فیصلہ دوسروں پر چھوڑ دیا کرتے ہیں اور بجز خاص مواقع و ضرورت کے ایک جانب کا دلوک فیصلہ نہیں بتلاتے۔

اس کے بعد پندرہویں باب میں نجاستوں کے دوسرے احکام بتلائے، جن سے اکثر و بیشتر واسطہ پڑتا ہے، اور سولہویں باب میں پھر پیشاب کا حکم بتلائے جس کے مشہرے ہوئے پانی میں وہل جائے تو کیا کیا جائے۔

اس طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے باب زیر بحث من الکيا لوان لا یستور من بولہ سے شروع کر کے "باب البول فی الماء العالم" تک پیشاب کے بارے میں مختلف احکام کا اور ضمناً دوسری نجاستوں کا ذکر کیا ہے اور اس تمام مجموعے پر گہری نظر کی جائے تو امام بخاری کا مقصد اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ بول انسان کے بارے میں تو شریعت کے احکام نہایت سخت ہیں، اور اس سے بچنے کا اہتمام ہر وقت ضروری ہے کہ یہ نجاست ہر وقت ساتھ لگی رہتی ہے، اس لئے اس کو معمولی سمجھ کر ہر انسان اپنے جسم و بدن کو نجس کر لیتا ہے، حالانکہ برزخ

میں سب سے پہلے طہارت و نظافت ہی کا جائزہ لیا جائے گا، اور اس میں غفلت و تساہل برتنے پر نہ صرف مواخذہ بلکہ عذاب بھی ہوگا، اس کے بعد باکول اللہم جانوروں کے پیشاب و گوبر کا درجہ ہے، احتراز و اجتناب ان سے بھی ضروری مگر اس پر اتنی سختی نہیں، جو مذکور ہوئی، نہ اس پر امام بخاریؒ کی کئی کئی کڑویک کوئی عید ہے، البتہ باب غسل البیول قائم کر کے وہ یہ بھی بتلا گئے کہ ہر پیشاب نجس ہے اور اس کو دھونا چاہیے اور اس کے ساتھ ہی باب غسل الدم رکھ دیا، جس سے اشارہ ہوا کہ دم کی نجاست جو جمع علیہا ہے ایسے ہی مطلق بول کی نجاست سے بھی انکار صحیح نہیں، چودھویں باب سے ابوال باکول اللہم کی خفیہ نجاست کا اشارہ ملتا ہے، اور خفیہ کے نزدیک بھی ان میں بہ نسبت ابوال غیر باکول اللہم کے خفت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کا فقہار مسلک نہ صرف داود ظاہری کے مسلک سے بعید ہے جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا بلکہ وہ مسلک امام مالک وغیرہ سے بھی پوری طرح موافق نہیں ہے، بلکہ ان کا مسلک خفیہ و شافعیہ اور جمہور سے زیادہ قریب ہے۔ واللہ اعلم و علما اتم۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب

اوپر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ سے ایک نہایت اہم اور کارآمد بات ذکر ہوئی ہے، کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی شان ظاہریہ کے مسالک سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے، امید ہے کہ اس زیر مقلوہ سے محققین اساتذہ حدیث و مؤلفین پورا استفادہ کریں گے۔ حضرت رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا مقلوہ اگر اوپر معلوم ہو تو محلی ابن حزم اور صحیح البخاری کا موازنہ کیجئے، محلی کی احادیث دیکھئے کہ وہ ظاہریت کی تائید میں کس کس طرح سارے ائمہ مجتہدین کو آڑے ہاتھوں لیتے ہیں اور امام بخاری رحمہ اللہ کے تراجم کو لیجئے (کہ وہی ان کی غموس اور خاموش احادیث ہیں) اکثر و بیشتر مسائل میں وہ کسی نہ کسی مجتہد کی رائے سے اتفاق کریں گے، اور گو بہت سی جگہ قیاس کی کمی کے سبب وہ معبود ظاہریت سے قریب معلوم ہوتے ہیں، مگر درحقیقت وہ ان کی خاص شرط کے موافق احادیث سمجھ کے اتباع و اقتدار کی دھن اور لگن ہے اور کچھ نہیں، چونکہ ائمہ مجتہدین میں سے امام اعظم کا مذہب سب سے زیادہ معانی حدیث کے موافق ہے، اس لئے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ ہی کا یہ بھی فیصلہ ہے کہ امام بخاری کی صحیح میں سب سے زیادہ موافقت فقہ حنفی ہی کی ہے، فاسوس ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے طرز پر وسیع مطالعہ حدیث اور اعلیٰ سطح پر درس و تالیف کا سلسلہ آگے نہ بڑھا، اور خود ان کے تلامذہ ہی نے کچھ کام نہ کیا، ورنہ ان کے افادات کی رہنمائی میں اب تک بہت بڑا کام ہو گیا ہوتا۔

عاجز راقم الحروف کو اپنی نا اہلی اور بے بضاعتی کا پورا استحصار و اعتراف ہے، اور دل چاہتا ہے کہ دوسرے کا برابر علم و اساتذہ حدیث خصوصاً حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے خصوصی تلامذہ و مستفیدین اس میدان میں آئیں اور کچھ کام کریں، مگر ان کی کم توجہی یا دوسرے مسائل کی مصروفیت دیکھ کر مایوسی ہوتی ہے، اور خدا کی توفیق مانگ مانگ کر آگے قدم بڑھا رہا ہوں، اردو زبان میں کسی علمی حدیثی بحث کو آسان کر کے پیش کرنا کافی بھی دشوار ہے، اس لئے اس کی فکر میں بات زیادہ لمبی ہو جاتی ہے، بہت سے احباب اور اہل علم کے خطوط حوصلہ افزائی کے آجاتے ہیں، ان کی وجہ سے بہت بڑھ جاتی ہے، ورنہ

یارمہ ہادلی اہم قرار سکھم کہ دم ترک عقی یار سکھم!
یار ائمہ سے سکھم کہ اگر نہ سکھم عاشقی چہ کا رکھم!

ناظرین سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ میرے اس کام میں سہولت و توفیق الہی کے لئے برابر دعا فرماتے رہیں، کیا عجیب ہے کہ ان کی دعاؤں کی امداد سے فعلی خداوندی متوجہ رہے، اور یہ کام سرانجام کو پہنچے، و ما ذلک علی اللہ بیز۔

لے اس سے خفیہ و شافعیہ اور بقول ابن حجر جمہور علماء امت کو نیز حافظ ابن حزم وغیرہ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابولہ و ابوالہ سارے ہی نجس ہیں، اور کسی بول سے بھی احتراز نہ کرنے والا عید کے تحت داخل ہے۔

قبروں پر پھول وغیرہ چڑھانا کیسا ہے؟

حدیث الباب کے تحت مسئلہ مذکور کا بھی فیصلہ ہو جاتا ہے، اس لئے مزید تحقیق درج کی جاتی ہے: حضور اکرم ﷺ نے جو دو قبروں پر، عذاب کا حال معلوم ہونے کی وجہ سے دو شہنشاہ رکھ دیں، اور فرمایا کہ جب تک یہ دونوں خشک نہ ہوگی، عذاب کم اور ہلکا ہونے کی امید ہے، تو علماء نے اس پر بحث کی ہے کہ ایسا کرنا آپ ہی کے ساتھ خاص تھا یا اب بھی اس کا فائدہ و جواز ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری ۳۲۲-۳۲۳ میں مندرجہ ذیل اقوال نقل کئے ہیں:-

(۱) علامہ مازری نے فرمایا:- ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ نے آنحضرت کو ذریعہ جہنم ہو کر ان دونوں کے لئے اتنی مدت تک عذاب کی تخفیف ہوگی۔ (۲) علامہ قرطبی نے یہ قول نقل کیا کہ ان دونوں کے لئے حضور اکرم ﷺ کی شفاعت قبول ہو گئی ہے، اور وہ اتنی ہی مدت کے لئے تھی، جیسا کہ حدیث جاہلہ سے معلوم ہوتا ہے، جو مسلم میں مروی ہے کہ حضور اکرم نے فرمایا:- میری شفاعت قبول ہوگی کہ ان دونوں سے عذاب اٹھایا گیا جب تک کہ دونوں شہنشاہ تر رہیں گی، علامہ قرطبی نے یہ بھی کہا کہ مختلف روایات میں قصہ ایک ہی ہے اور یہی فیصلہ امام نووی نے بھی کیا۔ (۳) علامہ خطابی نے فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ نے شہینوں کے تر رہنے تک کے لئے ان دونوں سے تخفیف عذاب کی دعا فرمائی ہوگی، جو قبول ہوگی، یہ بات نہیں کہ شہین کے سب ایسا ہوا، اور نہ ایسا ہے کہ تر رہنے میں وہ سبھی وصف تھا، جو خشک میں باقی نہ رہا۔ (۴) علامہ طبری نے فرمایا:- شہینوں کے تر رہنے تک جو عذاب کی تخفیف بتلائی گئی ممکن ہے اس میں کوئی ایسی خاص حکمت وجہ ہو جو ہمارے علم میں نہ آسکی، جیسے زبانیکہ کا عدد بتلا گیا، (۵) علامہ طروش نے فرمایا:- کہ تخفیف عذاب کی صورت صرف آنحضرت کے دست مبارک کی برکت تھی قاضی عیاض نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے قبروں پر شہنشاہ گردنے کی وجہ سے دریافت کرنے پر فرمایا کہ ان دونوں قبروں والوں کو عذاب ہو رہا تھا، اور ظاہر ہے کہ یہ امر مفیات سے ہے، اس لئے جب دوسروں کو اس کا علم ہی نہیں ہو سکتا تو ان کو اس فعل کا اتباع بھی درست نہ ہوگا۔

ان سے اقوال کا مقصد واضح ہے کہ تخفیف عذاب حضور اکرم ﷺ کی خاص برکت سے تھی، یا آپ کی شفاعت یا دعا قبول ہونے کی وجہ سے، یا اس میں کوئی ایسی حکمت تھی جو ہمیں معلوم نہیں، لہذا اشارہ علیہ السلام سے کوئی اجازت اس امر کی حاصل نہیں ہوئی کہ ہم شہنشاہ قبروں پر رکھ دیا کریں یا ان سے تخفیف عذاب کی توقع کریں۔

اسی لئے حافظ ابن حجر نے اقوال مذکورہ بالا نقل کر کے لکھا کہ علامہ خطابی اور ان کے بعض مفسرین وغیرہ کو قبر پر رکھنا امر مستحکم اور خلاف شریعت سمجھتے ہیں پھر چونکہ حافظ ابن حجر خود بھی اس معاملہ میں قائل ہیں، اس لئے جواز کے لئے تاویلات نکالی ہیں، آپ نے لکھا کہ گو ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ کس کو قبر میں عذاب ہو رہا ہے اور کس کو نہیں، لیکن پھر بھی اس میں کیا حرج ہے کہ ہم شہین رکھ کر تخفیف عذاب کی امید کریں جس طرح ہم کی دعا و درخواست ہر ایک مردہ کے لئے کرتے ہیں، حالانکہ ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ کس پر رحم ہوا اور کس پر نہیں، دوسرے یہ کہ قطعی طور پر یہ بھی ثابت نہیں ہوا کہ شہین حضور نے اپنی ہی سبب مبارک سے گاڑی تھی، اس لئے احتمال ہے کہ دوسرے سے رکھوائی ہو اور اسی کی اقتداء غالباً پریدہ بن العصبیح صحابی نے کی، کہ اس نے وصیت کی کہ اس کی قبر پر دو شہین رکھی جائیں، ظاہر ہے کہ دوسروں کو اتباع کرنے سے صحابی کی مذکورہ اتباع کرنا زیادہ بہتر ہے۔

۱۔ اس بارے میں حافظ ابن حجر کی رائے دوسری ہے کہ قصے متعدد ہیں، اور جو وہ مختار ہے، تاہم قصوں کے تعدد و مقامیت سے بھی شفاعت کی نفی نہیں ہوتی، نہ اس امر کی تخفیف عذاب حضور علیہ السلام کی خصوصی برکت تھی، اس لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے اس حد میں کمزور ہے، اور معترضی کہ اس سے قبروں پر پھول چڑھانے وغیرہ کا رد واذکار ملتا ہے (مولف)

حافظ ابن حجر کی تاویلات کمزور ہیں

رحمت کی دعا پر قیاس اس لئے بے گل ہے کہ رحمت کا مستحق ہر مومن عاصی و غیر عاصی ہے، کوئی بھی بڑا یا چھوٹا اس کی رحمت سے بے نیاز اور مستغنی نہیں ہو سکتا، بخلاف اس کے عذاب کا مورد ہر مومن نہیں ہے، اور ہمیں معلوم نہیں مرنے کے بعد کس کو کیا صورت پیش آئی اور کس پر عذاب ہوا، کس پر نہیں ہوا، پھر جب دوسرے طریقے ایصالِ ثواب اور دعا و مغفرت و رحمت کے باور و مسنون معلوم ہیں، تو ان کے ہوتے ہوئے، ایسا طریقہ اختیار کرنا جو اکثر علماء کے نزدیک بدعت و خلافِ شریعت ہے، صحیح نہیں ہو سکتا۔ رہا یہ کہ ایک صحابی بریدہ نے جو بات بھی وہ سب سے زیادہ لائقِ اتباع ہونی چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دو صحابی کے سوا دوسرے ہزار ہا صحابہ کرام نے جو بات بھی اور اس کی روشنی میں اکثر علماء سلف و خلف نے جو سنت متعین کی، وہ تو اور بھی زیادہ لائقِ اتباع ہے جو شاہِ بدعت سے بھی کوسوں دور ہے، چنانچہ ایک دو صحابی کے سوا کسی سے بھی یہ منقول نہیں ہوا کہ اس نے قبروں پر ٹہنیاں یا پھول وغیرہ رکھانے کو سنت یا مفید سمجھا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد گرامی

فرمایا:۔ بہ کثرت علماء سلف و خلف نے قبروں پر ٹہنیاں لگانے وغیرہ کو بدعت و خلافِ شریعت کہا ہے، اور ان ہی میں محقق امت حافظ ابن عبد البر مالکی وغیرہ بھی ہیں اور حافظ ابن حجر کا اختیار جواز درست نہیں، اسی طرح متاخرین حنفیہ میں سے جس کسی نے اس کو جائز کہا ہے، غلطی کی ہے۔ مثلاً شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ اور علامہ شامی کہ میں سمجھتا ہوں ان حضرات کو مسئلہ بدعت صحیح طور سے متخ نہیں ہو سکا اور اسی لئے انکے یہاں بہت سے مسائل میں بدعاتِ مختصرہ کی تائید ہو گئی ہے، غرض حق وہی ہے جو علامہ خطابی، محقق ابن عبد البر اور دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ حدیث الباب میں جو غیبتوں کے رکھنے پر تخفیف عذاب ہوئی تھی، وہ حضور اکرم ﷺ کی خصوصیت تھی، جس کی تائید حدیثِ مسلم عن جابر سے بھی ہوتی ہے، لہذا حافظ ابن حجر، شامی، اور شیخ محدث دہلوی کے اقوال پر نظر کر کے اس بارے میں توسع کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے، اور قبروں پر ٹہنیاں گاڑنا ہر منکر و بدعت ہی ہے۔

اوپر کی تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آج کل جو مقابر پر پھول چڑھانے کی بدعت رائج ہو گئی ہے، اس کی بھی کوئی اصل نہیں ہے اور اسکی بدعات سے اجتناب ضروری ہے۔ اللهم ولفنا لما تحب و ترضی۔

حضرت علامہ محقق مولانا شبیر احمد صاحب مئانی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اولیاءِ صالحین کے حضرات پر پھول وغیرہ چڑھانا جو آج کل اہل بدعت نے رائج کر دیا ہے، اس کا کوئی تعلق حدیث الباب کے اتباع سے نہیں ہے، لہذا جاہلوں کی توہمات و تلبیسات پر نہ جانا چاہیے، پھر اس طریقہ کی غلطی پر بھی دلیل کافی ہے کہ بجائے فساق و فجار کی قبور کی جن کے لئے تخفیف عذاب کے اسباب کی ضرورت بھی ہے، صلحاء و مقربین ہارگا و خداوندی کے حضرات پر یہ چیزیں چڑھاتے ہیں۔ (ج ۱، ص ۶۱۶)

بَابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ الْبَوْلِ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
لِصَاحِبِ الْقَبْرِ كَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ وَلَمْ يَذْكُرْ سِوَى بَوْلِ النَّاسِ.

(پیشاب کو دھونا۔ اور رسول ﷺ نے ایک قبر والے کے متعلق فرمایا تھا کہ وہ اپنے پیشاب سے بچنے کی کوشش نہیں کرتا تھا۔ آپ نے آدمیوں کے پیشاب کے علاوہ کسی اور کے پیشاب کا ذکر نہیں کیا۔)

(۲۱۳) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَزِيدَ قَالَ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنِي زَوْجُ بْنُ الْقَاسِمِ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي مَيْمُونَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَبَرَّزَ لِحَاجَتِهِ اتَّيَمَّهُ بِنَاءٍ فَيَغْتَسِلُ بِهِ.

ترجمہ: حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب رفع حاجت کے لئے باہر تشریف لے جاتے تو میں آپ کے پاس پانی لاتا تھا آپ اس سے استنجا فرماتے تھے۔

تشریح: امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں غسل بول کا حکم ثابت کیا ہے، اور چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث میں صراحت صرف بولِ ناس سے نہ بچنے کے سبب سے عذاب کی ہے، اور استنجا کے سلسلہ میں بھی صرف انسانوں ہی سے اس کا تعلق ہو سکتا ہے اس لئے اصالةً اور استقلالاً ذکر غسل بولِ انسانی ہی کا ہوا، اور اسی کو ثابت کیا ہے، کیونکہ اتنا جزو متیقن ہے، آگے دوسرے ابوال کے بارے میں امام بخاری کی رائے کیا ہے، تو بظاہر غیر ماکول اللحم کے ابوال کو بھی بولِ انسانی پر قیاس کیا ہے، جیسا کہ حافظ نے ”قولہ وسلم یذکر سِوَى بَوْلِ النَّاسِ“ کے تحت لکھا، البتہ ابوالِ ماکول اللحم کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا رجحان طہارت کی طرف معلوم ہوتا ہے، مگر جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے، وہ طہارت نہیں بلکہ نفث نجاست کے قائل معلوم ہوتے ہیں، اور یہی ان کے باب غسل البول کے مطلق الفاظ سے اور اس سے اگلے باب بلا ترجمہ کے تحت رد لمیت من البول ذکر کرنے سے مفہوم ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ باب بلا ترجمہ میں امام بخاری یہی ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ بعض طرق حدیث میں لفظ بول مطلق بھی ہے بدون قید بول یا بولِ الناس کے۔ اور اس سے ان لوگوں کے استدلال کی صحت کی طرف اشارہ ہے جو تمام ابوال سے احتراز ضروری قرار دیتے ہیں، یہی تحقیق حضرت الشیخ مولانا محمد عتی کاغذ حلوی رحمہ اللہ کی طرح حضرت الشیخ مولانا حسین علی صاحب رحمہ اللہ نے بھی حضرت گنگوہی قدس سرہ سے نقل کی ہے، انہوں نے لکھا کہ امام بخاری نے باب سابق کے تحت یہ دوسرا معنی باب بلا ترجمہ اسی امر پر حنبہ کرنے کیلئے ذکر کیا کہ حدیث صحیح میں لفظ البول بلا ضمیر کے بھی وارد ہے (لا مع الدرر ۹۲)۔ ظاہر ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ طہرین کے حدیثی استدلالات اسی وقت ذکر کیا کرتے ہیں جب دونوں جانب کا استدلال برابر ہو اور خود امام بخاری بھی کسی ایک طرف کا فیصلہ نہ کرنا چاہتے ہوں اس لئے ہم نے عرض کیا تھا کہ امام بخاری کا مسلک بہ نسبت مالکیہ کے خفیہ سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کی طرح میرے نزدیک بھی باب سابق میں استبراء، استنار واستنہ کے مختلف حدیثی الفاظ سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ مراد بولِ انسان ہی ہے (کیونکہ ان تمام صورتوں کا تحقق اس ہی میں ہوتا ہے، اس ہی سے پیشاب کے بعد استنجا کر کے بدن کو پاک و صاف کرنا پڑتا ہے، اسی کی چھٹیوں سے اپنے بدن اور کپڑوں کو محفوظ و مستور کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور اسی سے بچنے دور رہنے کی سخت تاکید ہے، چونکہ یہ ہر وقت کا اہتمام ہے، اور ہر شخص کو ہی پیش آتا ہے، اس لئے اس میں

صورت زیر بحث مسئلہ میں بھی ہے، اس لئے کہ حکم تعذیب اگرچہ صرف بول انسانی کیساتھ ذکر ہوا ہے، مگر یہ ذکر کی خصوصیت صرف اس لئے ہے کہ اکثر و بیشتر معاملہ واسطہ بول انسانی ہی سے ہوتا ہے، لہذا حکم مذکور کو صرف اس پر منحصر نہ کریں گے، بلکہ تمام ابوال پر جاری کریں گے۔

نجاست ابوال پر حنفیہ و شافعیہ کا استدلال

جیسا کہ ہم پہلے باب میں ذکر کر چکے ہیں تمام ابوال کی نجاست پر حنفیہ و شافعیہ کا استدلال حدیث "استنجن هو امن البول فان عامة عذاب القبر منه" سے ہے، جس میں بول کا لفظ عام ہے اور صاحب نور الانوار نے خاص کے تحت بوجہ عام کے لئے بطور مثال اس کو ذکر کیا کہ حدیث عنین میں حکم خاص تھا جو حدیث استنجن سے منسوخ ہوا، نور الانوار (۶۸) اور اس کی حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے دوسری تعبیر سے فرمایا کہ غرض اولی بول البشر اور غرض ثانوی سارے ابوال ہیں۔

حدیث مذکور کو حاکم نے مستدرک میں حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ الفاظ "اکثر عذاب القبر من البول" روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے علی شرط الشیخین (بخاری و مسلم) ہے اگرچہ ان دونوں نے اس کی تخریج نہیں کی، اور میرے نزدیک اس کی سند میں کوئی علت یا خرابی نہیں ہے۔ (مستدرک ۱۸۳-۱) پھر شاہد میں حضرت ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی: "عامة عذاب القبر من البول" پھر صاحب بنی اسرائیل والی حدیث کان اذا اصحاب احد اشقی من البول فروضه بالمقراض روایت کی،

اسی موقع پر حاشیہ میں علامہ ذہبی نے ابوالوان کی حدیث الی ہریرہ مرفوعاً نقل کی: "اکثر عذاب القبر من البول" اور لکھا کہ یہ حدیث علی شرط الشیخین ہے اور سمجھا اس میں کوئی علت معلوم نہیں ہوئی۔ پھر اس کے شاہد ذکر کئے: "حضرت ابن عباسؓ سے "عامة عذاب القبر من البول" اور صاحب بنی اسرائیل والی مذکور بالا حدیث بھی ذکر کی اور اس کو بھی شرط الشیخین پر بتلایا، نیز شاہد میں حدیث ممانعت بول فی المستحکم "اور صاحب بنی اسرائیل والی مذکور بالا حدیث بھی ذکر کی اور اس کو بھی شرط الشیخین پر بتلایا، نیز شاہد میں حدیث ممانعت بول فی المستحکم "اور حدیث نہیں بول فی المستحکم وغیرہ بھی ذکر کیں۔ (مستدرک ۱۸۳-۱) ایسے ہی دارقطنی میں بھی حدیث ابن عباسؓ مروی ہے، اور محقق علامہ یعنی نے ابن خزیمہ سے حدیث الی ہریرہ مرفوعاً نقل کی اور اس کی تصحیح کی، نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی طرح نقل و تصحیح کی۔

(فتح الباری ۲۳۳-ف ۱) مجمع الزوائد ۲۰-۲۰۹۲-۲۰ میں ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "عامة عذاب القبر من البول فاستنجن هو امن البول" (بزار و طبرانی کبیر) وعن معاذ بن جبل عن النبی انه کان یستنجزه من البول ویامر اصحابه بذلک. قال معاذ: "ان عامة عذاب القبر من البول" (طبرانی کبیر) وعن ابی امامۃ "مرفوعاً: "اتقوا البول فانه اول ما یحاسب به العبد فی القبر" (طبرانی کبیر و رجال موثقون)

صاحب نور الانوار کے استدلال پر نظر

یہ بات تو اوپر محقق ہوگئی کہ بہت سی احادیث میں بول کا لفظ مطلق و عام ہے اور ان میں بول انسانی کی قید نہیں ہے، اور اس سے استدلال حافظ یعنی و ابن حجر وغیرہ سب ہی نے کیا ہے، مگر آگے بڑھ کر صاحب نور الانوار نے یہ بھی کہا کہ حدیث استنجن ہومن البول کا شان نزول بھی محلی استدلال ہے کیونکہ اس کا اطلاق بول ماکول النعم سے ہے اور اس کے لئے انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ایک صحابی صالح کے فن کا ذکر ہے کہ وہ عذاب قبر میں مبتلا ہوا اور حضور علیہ السلام نے اس کے گھر جا کر اس کی بیوی سے سب پوچھا تو بتلایا کہ وہ بکریاں چراتا تھا، اور ان کے پیشاب سے احتراز نہیں کرتا تھا اس پر آپؐ نے فرمایا "استنجن هو امن البول الحدیث (نور الانوار ۸۶)

حاشیہ میں صاحب، تنویر المنار نے لکھا کہ اس حدیث کی تخریج حاکم نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس کی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ نسخہ مطبوعہ میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی، دوسرے اس کی سند بھی ضعیف ہے، اس لئے حجت نہیں بن سکی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب (۲۱۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ قَالَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَازِمٍ قَالَ قَالَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَبْرَيْنِ فَقَالَ إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ أَمَا أَخَذَهُمَا فَكَفَانَ يَسْتَبْرَأُ مِنَ الْبَوْلِ وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَفَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً وَطَبَعَهَا نَصْفَيْهَا فَفَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاجْتَنِبَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْسُ قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى وَحَدَّثَنَا وَكَيْعٌ قَالَ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يَقُولُ وَمَا يُعَذَّبَانِ،

ترجمہ: حضرت ابن عباس سے روایت ہے:- ایک مرتبہ رسول دو قبروں پر گزرے تو آپ نے فرمایا کہ ان دونوں قبر والوں کو عذاب دیا جا رہا ہے اور کسی بہت بڑی بات پر نہیں۔ ایک تو ان میں سے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا، اور دوسرا بھٹکوری میں جلتا تھا پھر آپ نے ایک ہری بنی کے کرکچ سے اس کے دو گلوں کے اوپر ایک قبر میں ایک گلا گاڑ دیا، لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ آپ نے (ایسا) کیوں کیا، آپ نے فرمایا امید ہے کہ جب تک یہ شہنیاں خشک نہ ہوں گی، ان پر عذاب میں تخفیف رہے گی، ابن المثنیٰ نے کہا کہ ہم سے وکیع نے بیان کیا، ان سے اعمش نے، انہوں نے مجاہد سے اسی طرح سنا۔

تشریح: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ مستقل باب امام بخاری رحمہ اللہ نے اس لئے قائم کیا ہے کہ غسل بول پر وضع دلالت ہو جائے لہذا غسل بول واجب ہے، بجز اس کے ذیل سے استنباط کرنے کی صورت میں رخصت ثابت ہے بشرطیکہ غسل سے منتشر نہ ہو، اگر غسل سے منتشر ہوگا تو اس کا دھونا بھی اسی حدیث سے ثابت ہوگا، چونکہ اس باب کی غرض و مقصد میں بہت سے اقوال منقول ہیں، اس لئے ہم ان سب کو یکجا لکھتے ہیں:-

(۱) حافظ ابن حجر کا قول ابھی ذکر ہوا کہ امام بخاری کی غرض محل سے منتشر شدہ بول کے وجوب غسل پر تنبیہ ہے، کیونکہ صورت استنجاء میں محل بول کا استئنا رخصت ثابت ہے۔

(۲) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:- اس باب سے امام بخاری کا مقصد اختلاف سند دکھانا ہے جس طرح مجاہد بن ابن عباس والی گزشتہ روایت اسی حدیث کی صحیح تھی، یہ مجاہد کی روایت بواسطہ طاووس بھی ابن عباس سے صحیح ہے، علامہ بیہقی نے لکھا کہ ابن حبان نے دونوں طریق کی صحت تسلیم کی ہے، اور امام ترمذی نے بواسطہ طاووس والی روایت کو واضح کہا ہے جو حدیث الباب میں ہے قسطلانی نے دارقطنی کا انتقاد بھی ذکر کیا ہے جو انہوں نے امام بخاری پر سند اول میں سے طاووس کو ساق کرنے کی وجہ سے کیا ہے، اور اس کا جواب سب شارحین بخاری نے یہی دیا ہے کہ مجاہد کا حدیث مذکورہ کو بواسطہ طاووس اور بلا واسطہ دونوں طرح سننا محتمل ہے۔

(۳) علامہ کرمانی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد اس مستقل باب سے وجوب غسل بول کا اثبات ہے۔

(۴) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے تراجم ابواب میں فرمایا:- یہاں باب کا ذکر اکثر نسخوں میں نہیں ہے اس لئے اس کا حذف اولیٰ ہے۔

(۵) حضرت اقدس مولانا گنگوہی فرمایا:- امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ باب الگ لانے سے عموم بول کی نجاست بتلانا ہے کہ وہ بھی

حدیث سے ثابت ہے، جو بقول حافظ ابن حجر رحمہ اللہ جہور کا مسلک ہے۔

(۶) حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمہ اللہ نے تراجم ابواب میں فرمایا:- کہ امام بخاری جو باب بلا ترجمہ لا کر حدیث ذکر

کرتے ہیں تو شارحین اس کے لئے بہت سی تاویلات و احتمالات لکھتے ہیں، مگر سب سے بہتر عذر یہ ہے کہ مقصد امام بخاری رحمہ اللہ بآب سابق سے فصل کرنا ہوتا ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع الدراری ۹۴۔ اس میں حضرت رحمہ اللہ کی رائے مذکور نقل کر کے اس پر نقد کیا کہ عذر مذکور بعض مواقع میں نہیں چل سکتا، مثلاً یہاں امام بخاری نے پہلے باب من الکھاثر لائے، اور اس میں دو شخصوں کے عذاب قبر والی حدیث ذکر کی، پھر باب غسل المول لائے اور اس کے ترجمہ میں حدیث مذکور ذکر کی، اس کے بعد یہ باب بلاتر جمہ لائے تو اس میں بھی یہی حدیث مذکور ذکر کی، یہاں کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ باب بلاتر جمہ والا فصل سابق کے لئے ہے، وہ بات تو جب صحیح ہوتی کہ دوسرا باب سابق باب سے کسی صورت میں مغایر ہوتا، حالانکہ یہاں ان دونوں میں کچھ بھی مغایرت نہیں ہے۔

(۷) حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے آخر میں اپنی توجیہ ذکر کی کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض وجوب استنجاء پر تنبیہ معلوم ہوتی ہے کیونکہ پہلے عدم استبراء کو کھانا میں سے بتلایا، پھر دوسرے باب کے ترجمہ میں عذاب قبر کا ذکر کر کے غسل بول کا وجوب بتلایا۔ اس کے بعد ضروری ہوا کہ پیشاب کے بعد استنجاء بھی مذکور ہو کہ وہ جمہور علماء امت کے نزدیک واجب ہے اور چونکہ اس کی صراحت حدیث میں نہ تھی، اس لئے ترجمہ صرف کر دیا وجہ مذکور کی تائید اقوال ذیل سے بھی ہوتی ہے۔

(۱) ابن بطلان نے کہا:۔ لایستر کے معنی یہ ہیں کہ اپنے جسم اور کپڑوں کو پیشاب سے نہیں پھینکا تھا، پھر جبکہ اس کو دھونے سے لاپرواہی اور اس کو ہلکا سمجھنے پر عذاب ہوا۔ اور اس سے بچنے کی تاکید ہوئی، تو معلوم ہوا کہ جو شخص پیشاب کو اس کے خرج میں چھوڑ دے گا، اور اس کو نہ دھوے گا تو وہ بھی مستحق عذاب ہوگا۔

(۲) صحیح بخاری رحمہ اللہ کے علاوہ دوسری روایات میں لایستر کی جگہ لایستر ہے، یعنی پیشاب کے بعد کوئی قطرہ آنے والا ہو تو اس کو نکال دینے کی کوشش کرنا، تاکہ وضو کوئی قطرہ نہ آجائے، (جس سے کپڑے اور بدن پر نجاست لگے، اور وضو ساقط ہو کر نماز بھی صحیح نہ ہو۔)

(۳) قسطلانی نے کہا:۔ روایت ابن عساکر میں لایسمری ہے، جو وجوب استنجاء پر دال ہے کیونکہ جب بول سے احتراز نہ کرنے پر عذاب ہوا تو اس سے ثابت ہوا کہ جو شخص استنجاء نہ کرے گا، اور پیشاب کو خرج بول میں چھوڑ دے گا، وہ بھی مستحق عذاب ہوگا۔

(۴) بذل المجہول میں جمع سے نقل ہوا کہ جس استبراء کا ذکر استنجاء کے ساتھ ہوتا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ بقیہ پیشاب سے اس کی جگہ اور نالی کو صاف کر دیا جائے، یعنی تحریک و نثر وغیرہ کے ذریعہ پیشاب گاہ کو بالکل خالی کر لیا جائے (لامع الدراری ۹۳۔)

بحث و نظر: ہم نے اوپر پر بحث باب بلاتر جمہ کے سلسلہ میں بہت سے اقوال اور پھر حضرت شیخ الحدیث و ظہم کی توجیہ کے تحت چند مفید اشارات درج کئے ہیں، لیکن حضرت شیخ الحدیث کی توجیہ سے ہمیں یہ اختلاف ہے کہ وجوب استنجاء والی بات کو وہ اس باب بلاتر جمہ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں، وہ تو اب اول "من الکھاثر ان لایستمر من بولہ" سے پہلے ہی ثابت ہو چکی تھی، کیونکہ سارا ثبوت کلمہ لایستر یا اس کی جگہ دوسرے مردی کلمات سے ہے اور یہ باب اول کے ترجمہ میں بھی تھا اور حدیث الباب میں بھی جس سے امام بخاری کی غرض وجوب استنجاء کی اور بھی زیادہ صراحت کے ساتھ وہاں محقق تھی، اس لئے یہاں باب بلاتر جمہ میں اس غرض کو ثابت و نمایاں کرنا بظاہر سے محل معلوم ہوتا ہے، سب سے بہتر توجیہ: لہذا ہمارے رائے ناقص میں سب سے بہتر توجیہ تو حضرت گنگوہی قدس سرہ کی ہے اور اسی کے قریب توجیہ علامہ کرمانی کی ہے، کہ وہ بھی بظاہر اس سے وجوب غسل بول عارضہ مراد لیتے ہیں، ورنہ صرف بول انسان کے غسل کا وجوب تو اس سے پہلے باب میں ترجمہ وحدیث دونوں سے ثابت ہو چکا ہے۔

اس کے بعد محقق عینی کی توجیہ بھی نہایت اہم ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے دونوں سند کی صحت کی طرف اشارہ فرمایا اور بظاہر باب بلا ترجمہ والی حدیث کی سند کیصحیح بھی ان کے پیش نظر ضرور ہوگی، جس طرح امام ترمذی نے اس کی اصح کہا ہے۔

اس طرح ممکن ہے امام بخاری رحمہ اللہ کی نظر میں بھی مطلق بول والی روایت کا صحیح سمجھا ہونے کے سبب مطلق بول کی نجاست رائج ہو۔ خواہ وہ نجاست ما کول اللحم حیوانات کے بارے میں خفیف ہی ہو، جیسے خنیزہ بھی ان کے ابوال کی نجاست کو خفیف ہی مانتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حجر کے تساہل پر نقد

پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے باوجود اپنی جلات، قدر کے قبور پر ہری ٹہنی وغیرہ رکھنے کے جواز حدیث نبوی سے ٹکالنے کی سعی کی ہے، حلا نکدان کا استدلال درست نہیں، جیسا پہلے عرض کیا گیا، یاد ہوگا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اخذ جواز کے لئے یہ بھی لکھا تھا کہ یہ کیا ضروری ہے کہ خفیف عذاب کی صورت حضور اکرم ﷺ کے سبب مبارک کی برکت ہو، جبکہ ممکن ہے کہ وہ ٹہنیاں آپ نے کسی دوسرے سے رکھوائی ہوں، اور کوئی صراحت حدیث میں اس امر کی موجود بھی نہیں ہے کہ وہ خود حضور اکرم ﷺ نے رکھی تھیں۔ (فتح الباری ۱: ۲۳۳) حافظ کے مذکورہ بالا تساہل و تحمل پر محقق یعنی نے سخت تنقید کی ہے اور لکھا کہ حافظ کا یہ کلام بہت ہی بے جان اور حیرت ہے کہ انہوں نے ایسی بات لکھی کہ حدیث صحیح بخاری ہی میں تم دعا خ ہے کہ ٹہنی منگا کر حضور نے اس کے دو ٹکڑے کئے اور ایک ایک ٹکڑا دونوں قبروں پر رکھا، (اسی طرح حدیث الباب میں بھی یہ ہے کہ آپ نے ٹہنی لے کر اس کے دو ٹکڑے کئے اور ایک ایک ٹکڑا دونوں قبروں پر گاڑ دیا) صراحت مذکورہ کے بعد بھی اس امر کا احتمال نکالنا کہ آپ نے دوسرے کو امر فرما کر ٹہنیاں اس سے رکھوائی ہوں گی نہایت مستبعد ہے، اور یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص جاززید (زیبا) میں یہ احتمال نکالے گی کہ زید نہیں بلکہ اس کا غلام آیا ہوگا۔ ظاہر کیا یہ احتمال کی کوئی قیمت نہیں۔ (عمدة القاری ۱: ۸۷۹)

بَابُ تَرْكِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسِ الْأَعْرَابِيِّ حَتَّىٰ فَرَغَ مِنْ بَوْلِهِ فِي الْمَسْجِدِ

(رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کا دیہاتی کو مہلت دینا جب تک کہ وہ مسجد میں پیشاب کر کے فارغ نہ ہو گیا)

(۲۱۶) حَدَّثَنَا هُوَ يُسْنَدُ عَنْ ابْنِ إِسْمَاعِيلَ قَالَ لَنَا هَمَامٌ قَالَ لَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى أَعْرَابِيًّا يُبَوِّلُ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ دَعُوهُ حَتَّىٰ إِذَا فَرَغَ دَعَا بَعَاءَ فُضِّبَهُ عَلَيْهِ: .

ترجمہ: حضرت انس بن مالک راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک دیہاتی کو مسجد میں پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو لوگوں سے آپ نے فرمایا اسے چھوڑ دو جب وہ (پیشاب سے) فارغ ہو گیا تو پانی منگا کر آپ نے (اس جگہ) بہا دیا۔
تشریح: حضرت گنگوئی قدس سرہ نے فرمایا: چونکہ مرسل بول میں تشدد اس بات کا قطعاً تھا کہ دیہاتی نے جو حرکت مسجد ایسی مقدس جگہ میں کی، اس پر سختی کی جاتی، اس لئے مستقل باب باندھ کر امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلایا کہ بعض مفاسد اور برائیوں کو دوسرے بڑے مفاسد اور برائیوں سے بچنے کے لئے اختیار کر لیا جاتا ہے، مثلاً یہاں اگر اس گنوار پر تشدد کیا جاتا۔ تو بات وہ اسی حالت میں پیشاب کرتے ہوئے ادھر ادھر بھاگتا، جس سے اس کا پیشاب بجائے ایک جگہ کے مسجد کے بہت سے حصوں تک پہنچتا، اور خود اس کے کپڑے بھی نجس ہوتے اور اگر خوف و دہشت کے سبب اس کا پیشاب بند ہو جاتا تو اس سے ضرر اور بیماری کا خطرہ تھا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ ”اس گنوار کو پیشاب کرنے سے اس لئے باز نہیں رکھا گیا کہ وہ ایک مفسدہ اور برائی کا آغاز نہ ہو چکا تھا جس کو روکنے سے اس میں اور بھی زیادتی ہوتی“ (فتح الباری ۱: ۲۳۳)

معلوم ہوا کہ کمرائی کو روکنے کے لئے بڑی عقل و فہم اور صلیحت و اندیشی کی ضرورت ہے، اور ایسے مواقع میں جلد بازی سے کام لینا مناسب نہیں۔

اعرابی کے معنی

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اعرابی واحد ہے اعراب کا، یعنی جو لوگ دیہات و جنگل میں رہتے ہوں خواہ وہ عربی ہوں، یا عجمی، (فتح الباری ۱: ۲۲۲)۔ محقق عینی نے لکھا:۔ اعرابی کی نسبت اعراب کی طرف ہے اور وہ شہروں کے باشندے ہیں۔ عمدۃ القاری (۸۸۲: ۱) بعض متداول کتب لغات میں، اعرابی کا ترجمہ عرب کا دیہاتی، اور اعراب کا ترجمہ عرب دیہات کے باشندے لکھا ہے جو قابل تحقیق ہے اور المنجد میں اعرابی کا ترجمہ الجبال من العرب لکھا، یہ تو قطعاً غلط ہے، کیونکہ اعرابی کا جاہل ہونا ضروری نہیں۔ افسوس ہے کہ متجدد کی بہ کثرت اغلاط کے باوجود ہم لوگ اس پر اعتماد کرتے ہیں۔

بحث و نظر: حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ کسی پاک زمین پر پیشاب وغیرہ نجاست گر جائے تو اس کو پانی سے دھو کر پاک کر سکتے ہیں اور اس کو حنیفہ بھی تسلیم کرتے ہیں، البتہ زمین کو پاک کرنے کی صورتیں ان کے نزدیک دوسری بھی ہیں جو احادیث و اصول شروع ہی سے ثابت ہیں، اس لئے وہ طہارت ارض کو خاص صورت و اقدہ حدیث الباب کے ساتھ خاص نہیں کرتے، بخلاف اس کے امام مالک امام شافعی و امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ زمین کو پاک کرنے کی بجز پانی کے اور کوئی شکل نہیں ہے، وہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں اور ان احادیث و آثار کو ترک کرتے ہیں، جن سے دوسری صورتیں ثابت ہوتی ہیں پھر بھی سب اہل حدیث ہیں۔ اور حنفیہ اہل الرائے۔ والہد المسحان

تفصیل مذاہب

جس طرح دوسرے اصحاب مذاہب نے حنیفہ کو اصحاب الرائے بطور طعن کہنے میں غلطی کی ہے، اسی طرح حنیفہ کے کیونکہ اس کا واحد نہیں ہے اور وہ دیہات کے باشندے ہیں اور عربی کی نسبت عرب کی طرف ہے۔ مذہب کی تعیین و تفضیل میں بھی بیشتر مسائل میں غلطی کی گئی ہے، اور یہ غلطی محدث جلیل ابو بکر بن ابی شیبہ اور امام بخاری جیسے اکابر سے بھی ہوئی ہے۔ جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، یہاں علامہ نووی وغیرہ کی غلطی ملاحظہ ہو کہ انہوں نے حنیفہ کی طرف یہ امر منسوب کر دیا کہ ان کے نزدیک زمین کی طہارت زمین کی ناپاک مٹی کو دھو کر اس جگہ سے دور کئے بغیر نہیں ہو سکتی، حالانکہ جیسہ ایم نے اوپر لکھا حنیفہ کے یہاں زمین کی پانی کیلئے مختلف صورتوں میں بہا تاج حدیث و آثار مختلف صورتیں ہیں۔

علامہ نووی وغیرہ کی غلطی

چنانچہ خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی علامہ نووی وغیرہ کی غلطی مذکور کو ظاہر کیا، انہوں نے لکھا:۔ نووی وغیرہ نے جو اس طرح مطلق اور عام بات حنیفہ کی طرف منسوب کر دی ہے، وہ صحیح نہیں کیونکہ کتب حنیفہ میں تفصیل مذکور ہے کہ جب زمین نرم ہو تو اس کی طہارت کا طریقہ ان کے یہاں بھی یہی ہے کہ اس حصہ میں بہت سا پانی ڈالو، تاکہ وہ نجاست زمین کے نیچے کے طبقہ میں اتر جائے اور اوپر کا حصہ پاک پانی سے پاک ہو جائے، ایسی زمین کی مٹی کھود کر پاک کرنے کو وہ بھی نہیں کہتے، البتہ اگر زمین سخت ہو تو اس کی مٹی کھودنے کا حکم دیتے ہیں، کیونکہ پانی کا کوئی اثر اس کے اوپر یا نیچے کے حصہ پر نہ ہو سکے گا اور اس کے لئے وہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جو تین طریقوں سے مروی ہے، ایک موصول سند سے امام طحاوی نے ذکر کی ہے، مگر وہ ضعیف ہے دوسرے دو طریقے مرسل ہیں اور ان دونوں کے روایت ثقہ ہیں مگر یہ ان ہی کے مقابلہ میں حجت بن کتی ہیں، جو مرسل کو حجت مانتے ہیں۔ ارح (فتح الباری ۱: ۲۲۲)

مسلب حنیفہ کی مزید وضاحت

صاحب تحفۃ الاواہی نے بھی ۱۳۹ھ میں حافظ کی عبارت مذکورہ نقل کر کے لکھا کہ بات حافظ ہی کی صحیح ہے، پھر عمدۃ القاری شرح البخاری سے

محقق یعنی کے حوالہ سے حنفیہ کے مذہب کی تفصیل نقل کی ہے ہم بھی یہاں اس کو ذکر کرتے ہیں تاکہ حنفیہ کا مسلک پوری طرح روشنی میں آجائے۔
 ”ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا مسلک یہ ہے کہ جب کسی حصہ زمین پر نجاست لگے تو اگر زمین نرم ہو، اس پر پانی ڈالیں گے تاکہ وہ پانی اندر اتر جائے، اور جب اوپر سطح پر نجاست کا کوئی اثر پانی نہ رہے تو اس زمین کی طہارت کا حکم کر دیا جائے گا، اس میں کوئی عدد شرط نہیں کہ کتنی بار پانی ڈالیں گے، یہ بات پاک کرنے والے کی فقیہی سمجھ پر موقوف ہے کہ جب اس کے غالب گمان میں طہارت آجائے تو اسی پر پاک سمجھ لیا جائے گا اور زمین کے اندر پانی کا اثر ناپکڑنے کو نچوڑنے کے قائم مقام ہوگا، پھر یہی حکم ہر ایسی چیز کے پاک کرنے میں ہوگا جس کو نچوڑا نہ جا سکے، لیکن ظاہر روایت پر قیاس اسی کو تخصیص ہے کہ ایسی سب چیزوں پر بھی کپڑے کی طرح سے تین بار پانی بہایا جائے اور ہر بار پانی نیچے اتر جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ زمین سخت ہو، پھر اگر وہ زمین ڈھلوان ہو تو اس کے نشیبی حصہ میں گڑھا کھودیں گے اور اس پر تین بار پانی بہائیں گے اس کے بعد گڑھے کو مٹی سے بھر دیں گے (تاکہ وہ جگہ بھی پاک ہو جائے) اور اگر وہ سخت زمین کا حصہ سطح مستوی ہو کہ پانی اس پر نہ ڈھل سکے تو اس کو دھو تائے فائدہ ہے، اس کی ناپاک مٹی کھود کر پھینک دیں گے، اور امام اعظمؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ زمین اس وقت تک پاک نہ ہوگی جب تک اس جگہ تک نہ کھودیں گے جہاں تک نجاست کی تری کا اثر پہنچ گیا ہے اور اس مٹی کو وہاں سے ہٹا دیں گے۔

حنفیہ کے حدیثی دلائل

محقق عینی رحمہ اللہ نے تفصیل مذکور بیان کرنے کے بعد یہ بھی لکھا کہ حنفیہ نے زمین کھود کر پاک کرنے کا طریقہ اپنی طرف سے نہیں، بلکہ حدیث نبویؐ کی وجہ سے جائز کیا ہے، چنانچہ اس کی دلیل وہ دو حدیث ہیں جن کو محدث دار قطنی نے روایت کی ہے ایک عبد اللہ سے، دوسری حضرت انسؓ سے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں پیشاب کیا تو حضور علیہ السلام نے حکم فرمایا کہ اس جگہ کو کھودو اور اس پر ایک بڑا ڈول پانی کا ڈال دو، اور ابوداؤد نے بھی عبد اللہ بن معقل سے اس طرح روایت ذکر کی ہے کہ ایک اعرابی نے حضور علیہ السلام کے ساتھ نماز پڑھی، پھر مسجد کے ایک حصہ میں پیشاب کیا، لوگوں نے روکا تو حضور ﷺ نے ان کو منع فرمایا، اور پھر حکم کیا کہ جس جگہ اس نے پیشاب کیا ہے، اس مٹی کو وہاں سے نیکر پھینک دو اور اس جگہ پانی بہا دو، ابوداؤد نے اس حدیث کو روایت کر کے کہا کہ یہ مرسل ابن معقل ہے (یعنی مرسل تابعی ہے) خطابی نے کہا کہ اس حدیث کو ابوداؤد نے ذکر کر کے تضعیف کی ہے اور مرسل کہا ہے حالانکہ خطابی کی یہ تعبیر صحیح نہیں، کیونکہ ابوداؤد نے اس کی ضعیف نہیں کہا، بلکہ صرف اس کے مرسل ہونے کی صراحت کی۔ (جو ضعف کو مستلزم نہیں)

پھر محقق عینی نے لکھا کہ حدیث ابی داؤد مذکور دو طریقوں سے مرسل ہے، ایک تو اوپر ذکر ہوا، دوسرا مصعبؓ عبد الرزاق میں ہے اور یہی حدیث دو مندر طریقوں سے بھی مروی ہے، ایک بطریق مسکان بن مالک جس کو دار قطنی نے اپنی سنن میں روایت کیا، دوسری بھی دار قطنی میں حضرت انسؓ سے مندر مروی ہے۔

قیاس شرعی کا اقتضا

محقق عینی نے یہ بھی لکھا کہ علاوہ احادیث و آثار کے قیاس کا متفقہ بھی یہی ہے کہ زمین کو جب تک کھودا نہ جائے اور اس کی ناپاک مٹی وہاں سے ہٹا کر نہ بھیٹ دی جائے، وہ زمین پاک نہ ہو، کیونکہ نجاست کا غسل (دھوون) بھی نجس ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجر نے مختصر میں لکھا کہ طریق مرسل کی جب سند صحیح ہو اور دوسری احادیث الباب اس کی مایہ ہوں تو وہ طریق مرسل بھی قوت حاصل کر لیتا ہے، پھر لکھا کہ اس کے لئے بھی دوسرا موصول ہیں، ایک عبد اللہ سے جس کو دار قطنی نے روایت کیا ہے، جس میں حضور ﷺ نے اس کے پیشاب کرنا کی جگہ کھودنے اور اس پر پانی بہانے کا حکم فرمایا، اگرچہ وہ سند قوی نہیں ہے، دوسری روایت حضرت انسؓ سے ہے، جس کو دار قطنی نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال ثقات ہیں۔ (معارف السنن للبیہری ۱: ۵۰۳)

اعتراض و جواب

اگر یہ اعتراض کرو گے کہ حنفیہ نے حدیث صحیح کو تو چھوڑ دیا اور حدیث ضعیف و مرسل سے استدلال کر لیا تو ہم جواب دیں گے کہ ہم نے صحیح پر عمل ہی کیا ہے۔ جب زمین سخت ہو۔ اور ضعیف پر بھی کیا ہے جب زمین نرم ہو۔ ظاہر ہے کہ کسی حدیث پر عمل کرنے اور کسی کو ترک کرنے سے بہتر یہ ہے کہ سب پر عمل کیا جائے، اور ہمارے یہاں مرسل بھی معمول ہے۔

ترک مرسل و ترک حدیث

اور حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ مرسل احادیث پر عمل نہیں کرتے، وہ اکثر و بیشتر احادیث کو ترک کر دینے کے مرکب ہوتے ہیں، پھر محدثین نے تو یہاں تک کہا ہے کہ دو مرسل صحیح اگر ایک صحیح مسند حدیث کے معارض ہوں تو دو مرسل پر عمل کرنا بہتر ہے، تو جس وقت کوئی معارضہ بھی نہ ہو تو بدرجہ اولیٰ مرسل پر عمل ہونا چاہیے۔ (عمدة القاری ۸۸۳-۸۸۵:۱)

گزشتہ تفصیل سے واضح ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک زمین کو پاک کرنے کے بہت سے طریق ہیں، چنانچہ جہاں وہ پانی سے پاک ہو سکتی ہے نجاست کے خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے، خواہ سورج سے خشک ہو یا آگ سے یا ہوا سے، بشرطیکہ نجاست کا اثر رنگ اور بو وغیرہ زائل ہو جائے، اور زمین ہی کے حکم میں وہ چیزیں بھی ہیں جو اس کے اندر گڑی ہیں، مثلاً درخت، گھاس، زکل وغیرہ اور ایسے ہی دیواریں اور فرش میں لگی ہوئی اینٹ و پتھر ہیں (پوں ہی بھی ہوئی نہیں) اس کے علاوہ بعض صورتوں میں زمین کی تپا پاک مٹی ٹھوکر بھی اس کو پاک کر سکتے ہیں۔

مسئلہ دیگر ائمہ

یہ سب تفصیل تو حنفیہ کے یہاں ہے، لیکن حنفیہ میں سے امام زفر اور امام مالک، امام شافعی و امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ زمین یا مذکورہ اشیاء کو بغیر پانی کے پاک نہیں کر سکتے، ان کا استدلال حدیث الباب سے ہے، دوسرے انہوں نے زمین کو کپڑے پر قیاس کیا کہ جس طرح وہ خشک ہونے سے پاک نہیں ہوتا یہ بھی نہ ہوگی، لیکن حنفیہ نے قیاس مذکور کو حدیث عائشہؓ کی وجہ سے ترک کر دیا "ذکوة الارض بیہا" (زمین کی پاکی اس کے خشک ہونے سے حاصل ہو جاتی ہے) اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ میں کنوارا تھا، مسجد میں سویا کرتا تھا، کئے مسجد میں آتے جاتے، اور پیشاب کرتے تھے، لیکن اس کی وجہ سے مسجد کو نہیں دھویا جاتا تھا (ابوداؤد) اس سے بھی معلوم ہوا کہ جب زمین کو پانی سے نہیں دھویا جاتا تھا، اور وہاں نماز بھی پڑھتے ہوں گے تو رات بھر میں چونکہ وہ زمین خشک ہو جاتی تھی اس لئے اسی کو پاکی کا سبب سمجھا جاتا تھا، اور حدیث الباب میں جو یہ مذکور ہے کہ حضور علیہ السلام نے فوراً پانی سے دھوانے کا حکم فرمایا تو وہ بظاہر اس لئے ہوگا کہ دن کا وقت تھا اور نماز کے وقت تک فرش مسجد کے خشک ہونے کی توقع نہ ہوگی، یا اکل الطہار تین حاصل کرانی ہوگی۔ غرض احتمالات مذکورہ کی صورت میں حدیث الباب سے شوافع وغیرہم کا استدلال صحیح نہیں ہے اسی لئے امام غزالی شافعی رحمہ اللہ نے انھوں میں اعتراض کیا کہ شوافع کا استدلال اس حدیث سے صحیح نہیں ہے، پھر وہ پیشاب چونکہ مسجد کے یک کو نہ پڑھا، اور اس کا غسل مسجد سے باہر نکل گیا ہوگا، اس لئے اس سے غسل کی طہارت پر بھی استدلال صحیح نہیں ہے۔

علامہ خطابی کی تاویل بعید

آپ نے معالم السنن ۱۷۱ میں حدیث ابن عمرؓ کی تاویل کہ کانت الکلاب جمل کا مطلب یہ ہے کہ مسجد سے باہر پیشاب کرتے تھے، اور آگے قبل و تدبر فی المسجد کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں آتے جاتے تھے، کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ کتوں کو مسجد میں پیشاب کرنے کا موقع

دیاجاتا تھا اور مسجد کی اہانت کر لی جاتی تھی، اور یہی بات مندر لے نے بھی کہی جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کیا ہے۔ (ج ۱۹۶)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ اس قسم کی بعید تاویلات ایسے بڑوں کی طرف سے موزوں نہیں، بالخصوص اگر ان کا مقصد حدیث کو حنفیہ کے استدلال سے نکالنا ہو تو ایسی بات اور بھی زیادہ غیر مناسب ہو جاتی ہے، کیونکہ کسی حدیث کو خواہ مخواہ سمجھنا جان کر کسی فقہ کی طرف لے جانا یا تاویل بعید کر کے کسی فقہ سے دور کرنا کسی قسم کی نامناسب نہیں خدمت حدیث کا درجہ اولیٰ اور خدمت فقہ کا ثانوی ہونا چاہیے، دوسرے الفاظ میں حدیث سے فقہ کی طرف جانا چاہیے نہ کہ فقہ سے حدیث کی طرف، چنانچہ یہاں ظاہر سیاق عبارت یہی ہے کہ طرف فی المسجد کا تعلق سارے معطوفات سے ہے، اور کلام اول کو قبول پر تو ردینا صحیح نہیں۔

پھر یہ کہ اگر بالفرض حضرت ابن عمر کا مقصد یہی بیان کرنا ہوتا کہ کتے مسجد سے باہر پیشاب کرتے تھے اور مسجد کے اندر گھومتے تھے تو مسجد سے باہر کا حال ذکر کرنے کا کیا فائدہ تھا؟ اور انھیں یہ کیسے معلوم ہوا کہ رات کے وقت جو کتے مسجد میں آتے ہیں وہ باہر پیشاب کر کے آتے ہیں، اور مسجد میں نہیں کرتے، کہ وہ وثوق کے ساتھ باہر پیشاب کرنے اور اندر نہ کرنے کی خبر دیتے ہیں۔

پھر یہ کہ اگر مساجد کو کتوں کے پیشاب سے بچانا احرام مسجد ہے تو مساجد میں ان کی آزاد آمد و رفت بھی ان کے احرام کے خلاف ہے، مگر ابتداء دور اسلام میں چونکہ مساجد کی چہار دیواری اور دروازے لگانے کا اہتمام نہ ہو سکا تھا، اس لئے ایسی چیزیں برداشت کی گئیں، اس کے بعد حکمران مساجد و طہیر کا اہتمام کیا گیا تو دروازے لگانے کا دستور قائم کیا گیا۔ جیسا کہ محقق بخاری نے عمدۃ القاری ۸۹ء میں اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۱۹۶ء میں لکھا اور یہ بھی لکھا کہ حدیث ابن عمر کے ذکر کردہ واقعہ ابتداء اسلام سے طہارت کلب پر استدلال بھی صحیح نہیں ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ نے کیا ہے، امام بخاری نے بول کا لفظ روایت نہیں کیا، لیکن اس کی روایت ابو داؤد، اسماعیل ابو نعیم، اور بیہقی نقلی ہے (عمدۃ القاری ۸۷ء-۸۸ء) اس لئے وہ زیادتی صحیح ہے، اور اس کی مراد محقق بخاری نے یہ متعین کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے بیان کے مطابق رات کے اوقات میں مسجد کے اندر کتوں کی آمد و رفت اور پیشاب کرنے کا معمول تو ضرور تھا مگر پیشاب کرنے کی جگہ متعین و مشاہدہ تھی، کتوں کی جیسی عادت عموماً ہوتی ہے کہ جہاں اکثر وقت آتے جاتے ہیں وہاں پیشاب بھی کرتے ہیں، اسی سے حضرت ابن عمرؓ نے اس وقت کا حال بتلایا، لہذا مسجد کو دھونے کا اہتمام بھی کسی نے نہ کیا، بالفاظ دیگر مسجد کا فرش پھیلا پاک تھا اور کتوں کا پیشاب کرنا اگرچہ مغلوب تھا، مگر متعین نہ تھا اور نہ اس کی جگہ متعین تھی، اس لئے اگر دھویا جاتا تو مسجد کے اکثر یا سارے فرش کو دھویا جاتا، جس کی ضرورت عدم تعین مذکور کے سبب سے نہ تھی۔ دوسرے زمین کے خشک ہونے سے بھی طہارت کا مسئلہ موجود تھا، اور صبح تک مسجد خشک ہو جاتی تھی، اس لئے اس کے ناپاک رہنے کی صورت نہ تھی، چنانچہ اسی حدیث سے امام ابو داؤد نے بھی خشک ہونے کو سبب طہارت قرار دیا، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری ۱۹۶ء میں، اور امام بخاری نے سنن کبریٰ ۳۲۹ء میں باب طہور الارض اذ یجس قاتم کر کے یہی حدیث ابن عمرؓ ذکر کی، محقق بخاری رحمہ اللہ کے جواب مذکور کو ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی پسند کرتے تھے۔

زمین خشک ہونے سے طہارت کے دوسرے دلائل

علاوہ حدیث ابن عمرؓ مذکور کے مصعب ابن ابی شیبہؓ میں ابو جعفر محمد بن علی الباقری کا اثر ہے: "زکاة الارض یسہا" (زمین کی پاکیا اس کا خشک ہونا) علامہ بخاری دامت فیہم نے معارف السنن ۵۰۳ء میں فتح الباری کے حوالہ مذکور ہی سے ابن عمرؓ لکھا ہے، علامہ محدث ابن المنیرؒ کا تذکرہ ہم نے مقدمہ انوار الباری ۲۸۶ء میں لکھا ہے، تذکرہ الافاضا ۸۲۳ء میں ہے کہ وہ خود مجتہد تھے، اور کسی کی تقلید نہ کرتے تھے، اگرچہ جیسا ہم نے لکھا ہے انہوں نے بہت سے مسائل میں امام شافعی رحمہ اللہ کی موافقت کی ہے لہذا ان سے مسجد ہے کہ خواہ مخواہ شافعی کی تائید اور صلیب کی تردید دوسرے صاحب مقلدین کی طرح چاہی ہو، اس لئے ہمارا خیال ہے کہ یہاں حافظ کی مراد ابن عمرؓ رئیس مقلد مذہبی ہیں جیسا کہ مغلوبہ نسخہ میں ہے، اور غالباً یہ منبر بن شاذان ہوں گے، جن کا ذکر تیسری صدی کے علماء میں ملتا ہے، اور تذکرہ الافاضا میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم) (مؤلف)

ہوتا ہے) اور ایسے ہی اس میں اشرم بن الحنفیہ اور ابوقلابہ کا ہے۔ ”اذا جفت الارض ففقدت (جب زمین خشک ہوگئی تو پاک ہوگئی) اور مصنف عبدالرزاق میں ابوقلابہ سے ”جفوف الارض طہورھا“ ہے (زمین کا خشک ہونا ہی اس کا پاک ہو جانا (نصب الراية ۱۲۱)۔

حنفیہ کا عمل بالحدیث

مندرجہ بالا تفصیلات سے یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ حنفیہ نے مختلف احادیث و آثار کو مختلف صورتوں پر محمول کر کے، سب احادیث و آثار پر عمل کیا، اور دوسرے اصحاب مذاہب نے صرف حدیث ابی ہریرہ پر عمل کیا اور باقی کو ترک کر دیا ہے حنفیہ نے حدیث ابی ہریرہ و حدیث انس کو، جن میں زمین کھودنے کا ذکر نہیں ہے، ایک خاص صورت پر عمل کیا، اور حدیث طاؤس وغیرہ کو حفروالی صورت پر، اور حدیث ابن عمر کو خشک ہونے پر محمول کیا اس طرح انھوں نے بغیر تائیل کے تمام احادیث و آثار پر عمل کیا ہے۔ اس پر بھی اگر حنفیہ کو ”اصحاب الراي“ کے طعن سے نوازا جائے اور دوسرے حضرات اصحاب الحدیث، کہلائیں تو یہی کہنا پڑے ع برکس نہند نام، رنگی کا فور۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کا طرز تحقیق

آپ نے ۱۳۹۹ھ میں لکھا کہ ناپاک زمین کی طہارت یا نجفائے حنفیہ نے حدیث مرفوع و موقوف سے استدلال کیا ہے، لیکن حدیث مرفوع کا ثبوت نہیں ہو سکا، البتہ حدیث موقوف کا ثبوت ضرور ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے ”تخفیس“ میں مصنف ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق سے تسلیم کیا ہے، دوسرا ثبوت حنفیہ کا حدیث ابن عمر سے ہے، جو ابوداؤد میں ہے، اور میرے نزدیک ابوداؤد کا استدلال صحیح ہے، اس میں کوئی خدشہ نہیں ہے، بشرطیکہ حدیث مذکور کا لفظ تول محفوظ ہو، پھر حدیث الباب اور حدیث ابن عمر میں یا ہم کوئی تعارض بھی نہیں ہے، اس لئے کہ زمین کی طہارت کے دونوں طریقے مانے جاسکتے ہیں، یعنی پانی بہا دینے سے بھی اور سورج و ہوا سے خشک ہونے کے سبب بھی۔ واللہ اعلم یہاں تو صاحب تحفہ نے خدا لگتی اور انصاف کی بات کہی ہے، مگر آگے لکھا کہ جن لوگوں نے کہا کہ زمین بغیر کھودنے کے پاک نہیں ہوتی، انہوں نے ان روایات سے استدلال کیا ہے، پھر حافظ زبلی کے ذکر کردہ دلائل نقل کئے، اور ان پر نقد کیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ کس نے کہا کہ بغیر حفرو (کھودنے) کے ناپاک زمین پاک نہیں ہوتی، حنفیہ تو اس کے قائل نہیں ہیں، پھر زبلی کی دلائل نقل کر کے نقد کرنے کا یہ موقع تھا؟ اس سے صریح مخالف ہوتا ہے کہ حنفیہ اس کے قائل ہیں، حالانکہ حنفیہ تو مختلف صورتوں میں مختلف طریقوں سے طہارت کے قائل ہیں، اور اس تفصیل کو اصولی طور پر خود صاحب تحفہ نے بھی اوپر تسلیم کر لیا ہے، جبکہ دوسرے ائمہ کا فیصلہ یہ ہے کہ زمین کی طہارت کا طریقہ بجز پانی کے دوسرا نہیں ہے۔

ادھر کی تعبیر حنفیہ کے لحاظ سے غلطی تو آگے و احتج من قال ان الارض تطهر یصب الماء علیہا الخ دوسرے مذاہب ائمہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، اور پھر اس قول ائمہ کو بحیثیت دلیل اصح الاقوال اور اقوی الاقوال قرار دینا اور بھی زیادہ۔ مخالف امتز ہے، اس لئے کہ اگر وہ صرف اتنا کہتے کہ زمین پانی بہا دینے سے پاک ہو جاتی ہے تو واقعی حدیث الباب سے ان کا استدلال صحیح تھا، لیکن ان کا دعویٰ تو یہ ہے کہ زمین بجز پانی کے اور کسی چیز سے پاک ہوتی نہیں سکتی، تو اس کے لئے حدیث الباب سے استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے، حدیث سے حفر مذکورہ کہاں لکھا ہے؟ اور اگر نہیں لکھا تو اس سے حنفیہ اور غیر حنفیہ دونوں کا استدلال صحیح ہے، پھر بحیثیت دلیل اصح الاقوال اور اقوی الاقوال حصر والوں کا قول کیسے ہو سکتا ہے، اس کے بعد صاحب تحفہ نے لکھا کہ دوسرے درجہ میں ان لوگوں کا قول اصح و اقویٰ ہے جو کہتے ہیں کہ ناپاک زمین سورج یا ہوا سے بھی خشک ہو کر پاک ہو جاتی ہے بشرطیکہ لفظ تول محفوظ ہو۔

مغالطہ آمیزی: اوپر کی پوری تفصیل ہم نے اس لئے نقل کی ہے کہ ناظرین انوار الباری اس حقیقت تک پہنچ جائیں کہ صاحب تحفہ یا دوسرے محدثین اہل حدیث کے اذہان اکثر و بیشتر مواقع میں ٹکمرے ہوئے حقائق سے خالی ہوتے ہیں، وہ اگر کسی وقت کسی حق جانب کو تسلیم بھی کرتے ہیں، تو دوسرے وقت اس کے خلاف کہنے سے بھی نہیں چمکتے، جس کی واضح مثال آپ کے سامنے ہے، اور غالباً امام ابو داؤد سے مستثر ہو کر تسلیم کر لیا کہ دونوں حدیثوں میں کوئی مخالفت نہیں، کیونکہ دونوں طریقوں سے زمین کی طہارت مانی جاسکتی ہے، حالانکہ یہ بات کھلی ہوئی مخالفت دوسرے اس کی ہے، جو بغیر پانی کے اس کو کسی طریقہ سے طہارت کو نہیں مانتے پھر اتنی بات حق کہہ کر پلٹ گئے، اور خفیہ کو مٹھون کرنے کا اہم فریضہ ادا کرنے کو ان کے مسلک کی تعبیر ہی بدل دی، اور آگے چل کر دوسرے اند کے مذہب کی تعبیر بدل کر ان کے ساتھ ہو گئے، اور اس کو اصح الاقوال کہہ دیا۔ اور آخر میں پھر اسی فرضی مسلک (کہ زمین بغیر ٹکمرے کے پاک نہیں ہوتی) کا ذکر خیر فرما کر اپنی محدثانہ تحقیق کا ثبوت دے دیا۔

اُنھوں سے کہ ہمارے پاس تحفۃ الاحوذ کی اس قسم کی محدثانہ و محققانہ خامیاں دکھانے کا وقت نہیں ہے، اور کتاب کے بھی بہت زیادہ طویل ہونے کا خطرہ ہے، بطور نمونہ دو مثال کہیں کچھ لکھتے ہیں، تاکہ اساتذہ، طلباء اور اہل علم اس قسم کے مغالطوں سے غافل نہ ہوں۔ والا موبہ اللہ۔ فوائد و احکام: آخر میں وہ جلیل القدر اور بیش قیمت فوائد و احکام ذکر کر کے جاتے ہیں، جو حدیث الباب سے حاصل ہوتے ہیں اور محقق یعنی نے لکھے ہیں۔

ازالہ نجاست کے لئے صرف پانی ضروری نہیں

(۱) بعض شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ اخذ کیا ہے کہ صرف پانی سے نجاست کا ازالہ ہو سکتا ہے، دوسری چیزوں سے نہیں خواہ وہ پانی ہی کی طرح نجاست دور کر سکیں ہوں، لیکن یہ استدلال قاسد ہے، کیونکہ پانی کا ذکر اس امر کو تسلیم نہیں کہ دوسری چیزوں کی اس سے نفی ہو جائے، مقصد شرع تو ازالہ نجاست ہے، وہ خواہ پانی سے حاصل ہو، یا دوسری کسی پاک پانی کی طرح بننے والی چیز سے ہو، دوسرے یہ استدلال مفہوم مخالفت سے مشابہ ہے، جو حجت نہیں ہے۔

نجاست کا غسل نجس ہے

(۲) ایک جماعت شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ زمین پر پڑی ہوئی نجاست کا غسل پاک ہے، کیونکہ اس پر جب پاک کرنے کے لئے پانی ڈالا جائے گا، تو ظاہر ہے وہ ادھر ادھر بھی قریبی پاک جگہوں پر پہنچے گا تو اگر وہ دوسرے قریبی حصے اس سے ناپاک ہوں گے تو پاک کرنے کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، اس لئے غسل کو پاک قرار دینا ضروری ہے دوسرے بعض شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ حکم صرف زمین کے لئے نہیں، بلکہ دوسری چیزوں کا غسل بھی پاک ہوگا، لیکن حنابلہ بھی زمین اور اس کی ماسوا میں فرق کرتے ہیں۔ (حنیہ کے نزدیک غسل نجاست بہر صورت نجس ہے)

زمین پاک کرنے کا طریقہ

(۳) امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ اگر پانی تھوڑا ہو تو ناپاک زمین پر ڈال کر نجاست کو دھونا اور اس پانی کو کپڑے وغیرہ سے خشک کرنا ضروری ہے، اور ایسا تین بار کرنا چاہیے، البتہ اگر پانی زیادہ ہو تو اتنا بہا دینا کافی ہے کہ نجاست کا ازالہ ہو جائے، اور اس کا کوئی اثر رنگ و بو وغیرہ باقی نہ رہے پھر وہ زمین کا حصہ پھر یہ ہو جائے تو پاک ہے۔

کپڑا پاک کرنے کا طریقہ

(۴) بعض شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ نجس کپڑا پاک کرنے کے لئے دھویا جائے تو اس کو نچڑنا ضروری نہیں،

جس طرح زمین اس کے بغیر پاک ہو جاتی ہے، کپڑا بھی پاک ہو جائے گا، یہ استدلال بھی فاسد اور قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ زمین کے بارے میں تو مجبوری ہے کہ وہ نچوڑی نہیں جاسکتی کپڑے وغیرہ میں یہ مجبوری نہیں ہے (حنفیہ کے نزدیک کپڑے وغیرہ کا تین بار وضو اور نچوڑنا ضروری ہے، تا کہ ہر بار نجاست اور اس کا ضالہ دور ہو جائے، لیکن اگر ماہ جاری کثرت سے دھویا جائے تو نچوڑنے یا تین بار کی شرط نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔)

مسجد کی تقدیس: (۵) معلوم ہوا کہ مساجد کو پلیدی و نجاستوں سے بچانا ضروری ہے، اسی لئے روایت مسلم میں ہے کہ حضور ﷺ نے اس پیشاب کر نوالے اعرابی کو بلا کر سمجھا یا کہ ان مساجد میں پیشاب کرنا اور دوسری پلیدی و انا ما مناسب نہیں ہے۔ یہ تو خدا نے تعالیٰ کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن مجید کے لئے بنائی جاتی ہیں۔

مسجد کے عام احکام: (۶) بظاہر معلوم ہوا کہ مذکورہ تین امور کے علاوہ دوسرے امور مساجد میں جائز نہیں، لیکن ذکر عام ہے جو قراءت قرآن، علم دین کے پڑھنے پڑھانے، اور وعظ وغیرہ کو شامل ہے، اور نماز بھی عام ہے، فرض ہو یا نفل، اگرچہ نوافل گھر پر افضل ہیں، ان کے علاوہ دنیا کی باتیں بھی ضلّا، اور بغیر نیت اعتکاف کسی دنیوی کام میں مشغول ہو کر مسجد میں ٹھہرنا بعض شافعیہ کے یہاں تو غیر مباح ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ مسجد میں عبادت کے لئے، قرأت علم، اور درس و سماع درس و وعظ کے لئے، اور ایسے ہی انتظار، نماز وغیرہ کے واسطے ٹھہرنا تو مستحب ہے، اور ان کے بغیر مباح ہے جس کا ترک ادنیٰ ہے۔

مسجد میں سونا: امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "اللام" میں اس کو جائز قرار دیا ہے، ابن المیزر نے کہا کہ ابن السیبی، حسن، عطاء، اور شافعی نے رخصت دی ہے، اور حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ مسجد کو مرقد (سونے کی جگہ) نہ بناؤ اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر نماز کے لئے مسجد میں سو جائے تو کوئی حرج نہیں، امام ابو زاعی نے کہا کہ مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مسافر کے لئے جائز، دوسرے کے لئے بہتر نہیں، امام احمد نے فرمایا: اگر مسافر یا اس جیسا ہو تو حرج نہیں، لیکن مسجد کو قیلولہ یا رات کے سوئنے کی جگہ بنالینا درست نہیں، بقول ابی اسحق کا ہے ہمیری نے کہا کہ جائز دینے والو کا استدلال حضرت علی اور حضرت ابن عمر، اہل صف، صاحبہ الوشاح عورت، عرنیہ ثلمیہ بن آجال اور صفوان بن امیہ کے مسجد میں سونے کے عمل سے ہے جن کے بارے میں اخبار صحاح مشہور ثابت ہیں۔

مسجد میں وضو: ابن المیزر نے کہا کہ سب اہل علم مسجد میں وضو کو مباح سمجھتے تھے، بجز اس جگہ کے جس کے تر ہونے سے لوگوں کو تکلیف پہنچے، ایسی جگہ مکروہ ہے، ابن بطلان نے کہا کہ یہی بات حضرت ابن عمر، ابن عباس، عطاء، طاؤس، خثعمی اور ابن قاسم صاحب امام مالک سے بھی منقول ہے، اور ابن سیرین و حنوف اس کو مکروہ تنزیہی بھی کہتے ہیں، ہمارے بعض اصحاب (حنفیہ) سے منقول ہے کہ اگر مسجد میں کوئی جگہ وضو کے لئے مقرر ہو گئی ہو تو وہاں وضو میں کوئی حرج نہیں، ورنہ مسجد میں درست نہیں۔

مسجد میں فصد وغیرہ حرام ہے

علامہ ہمیری کی شرح ترمذی میں ہے کہ مسجد کے اندر کسی برتن میں فصد کھلوانے تو مکروہ ہے اور بغیر اس کے حرام ہے اور اگر مسجد کے اندر کسی برتن میں پیشاب کرے تو اصح قول یہ ہے کہ حرام ہے، دوسرا قول کراہت ہے۔

(۶) حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ امیر معروف و نبی منکر میں مبادرت اور جلدی کرنی چاہیے، جس طرح صحابہ کرامؓ نے اعرابی کو مسجد میں پیشاب کرنے سے روکنے میں کی۔

(۷) حضور اقدس ﷺ کی موجودگی میں بھی بغیر آپ سے مراجعت و استصواب کے امیر معروف و نبی منکر میں صحابہ کرامؓ کی مبادرت کا جواز معلوم ہوا، اور اس کو خدا نے تعالیٰ اور نبی کریم ﷺ پر تقدیم کی صورت نہ سمجھا جائے، جس کی قرآن مجید میں ممانعت ہے، کیونکہ مسجد میں

پیشاب کرنے کی برائی اور شرعی قباحت طے شدہ تھی، یعنی شریعت خود انکار مذکور کی متعین تھی، لہذا اہل شارع ہی صحابہ کرام کے انکار سے مقدم تھا، اور وہ اس کے قبیح تھے، اگرچہ اس خاص واقعہ میں امر و اشارہ نہ تھا، معلوم ہوا کہ اذن خاص شرط نہیں اور اذن عام کافی ہے۔

(۸) معلوم ہوا کہ دو مفسدوں اور برائیوں میں سے بڑی کو دفع کرنے کے لئے چھوٹی کو اختیار کر لینا چاہیے، اور دو مصلحتوں اور بھلائیوں میں سے کم درجہ کی مصلحت کے مقابلہ میں بڑی مصلحت کو حاصل کرنا چاہیے، جیسے یہاں بول مسجد کے مفسدہ کو بمقابلہ قطع بول اختیار کیا گیا جو بڑا مفسدہ تھا۔ اور اگر گوشتزیہ و قذف نہیں مسجد بھی ایک مصلحت تھی مگر اس کے مقابلہ میں بڑی مصلحت، اعرابی کو پیشاب کرنے دینے کو حاصل کیا گیا۔

(۹) جاہل و نادان و اقفہ شریعت لوگوں سے نرمی، سہولت اور تالیف قلوب کا برتاؤ کرنا چاہیے۔

(۱۰) اگر کوئی مانع خاص نہ ہو تو ازلہ مفاسد میں غلبت کرنی چاہیے جس طرح بول اعرابی کے بعد ہی حضور اکرم ﷺ نے ناپاک حصے کو پاک کرنے کے لئے پانی بہا دینے کا حکم فرمایا۔ (تکثرۃ کمالہ) (عمدة القاری ۱۸۸۴)۔

نہی منکر کا درجہ اور اہمیت

شریعت اسلامیہ میں جس طرح اہل معروف کو اہمیت حاصل ہے، اسی طرح نہی منکر کو بھی ہے، اور تبلیغ دین کا مکمل تصور بغیر ان دونوں کے نہیں ہو سکتا، اس لئے جو تبلیغی جماعتیں صرف اہل معروف پر اکتفا کئے ہوئے ہیں اور نہی منکر سے صرف نظر کرتی ہے، یہ ان کا بڑا نقص ہے جس طرح مخصوص چند امور شریعت کی تبلیغ کرنا اور باقی پورے دین کو عوام و خواص تک پہنچانے کی فکر نہ کرنا بڑی کمی ہے، ضرورت ہے کہ تبلیغ و اصلاح کا بیڑا اٹھانے والے، علماء وقت کے تعاون و مشوروں سے استفادہ کریں، اور ایسے طریق کار سے پرہیز کریں جس سے علماء اور مدارس دینیہ کی وقعت و احترام لوگوں کے دلوں سے رخصت ہو، اس طریقہ کا تقسیم نقصان جلد محسوس ہو یا دیر میں، مگر قابل انکار ہرگز نہیں، واللہ الموفق۔ مئی ۱۹۶۵ء میں تبلیغی اجتماع بجنور کے موقع پر اراقم الحروف نے حضرت محترم مولانا انعام الحسن صاحب کا ندھلوی حال امیر جماعت تبلیغ نظام الدین دہلی سے متعدد اہم اصلاح طلب امور پر گفتگو کی اور موصوف نے الحمد للہ بڑی فراخ دلی سے ان کی اہمیت و ضرورت تسلیم فرمائی تفصیل پھر کسی موقع پر عرض کی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی مرضیات سے نوازے۔ آمین

بَابُ صَبِّ الْمَاءِ عَلَى الْبَوْلِ فِي الْمَسْجِدِ

(مسجد میں پیشاب پر پانی بہا دینا)

(۲۱۷) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ أَنَا شُعْبَةُ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُثَيْبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَامَ أَغْرَابِيُّ قَبَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَنَزَا وَلَهُ النَّاسُ فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعُوهُ وَهَرِّقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ فَإِنَّمَا يُعْتَمَلُ مَيْسَرِينَ وَلَمْ تُعْتَمَلْ مَغْسَرِينَ.

(۲۱۸) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ح وَحَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُلَيْمَنُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ جَاءَ أَغْرَابِيُّ قَبَالَ فِي طَائِفَةِ الْمَسْجِدِ فَنَزَجَهُ النَّاسُ فَتَهَا هُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا فُضِيَ بَوْلُهُ أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذِ نَوْبٍ مِنْ مَاءٍ فَأَهْرَقَ عَلَيْهِ.

ترجمہ (۲۱۷): حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ ایک اعرابی مسجد میں پیشاب کرنے لگا تو لوگوں نے اسے کھڑا کر دیا اور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ اسے چھڑ دو، اس کے پیشاب پر پانی کا ایک بڑا ڈول بہا دو، خواہ وہ کم عمر اور ہو یا پورا، کیونکہ تم نرمی کے لئے بھیجے ہو تو سختی کیلئے نہیں۔

ترجمہ (۲۱۸): حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک دیہاتی شخص آیا اور اس نے مسجد ایک کونے میں پیشاب کر دیا، لوگوں نے اس کو منع کیا تو رسول اللہ ﷺ نے انھیں روک دیا، جب وہ پیشاب کر کے فارغ ہوا تو آپ نے اس کے پیشاب پر ایک ڈول پانی بہانے کا حکم دیا، چنانچہ بہا دیا گیا۔

تشریح: حسب سابق ہے، محقق عینی نے لکھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اس باب کو مستقل طور سے لانے کا کوئی زیادہ فائدہ نہیں ہے، کیونکہ پہلے باب اور حدیث الباب سے مطلوبہ فائدہ حاصل تھا۔ (عمدة القاری ۱۸۸۶-۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے تراجم البواب میں لکھا کہ امام بخاری کی غرض طہارت ارض کا طریقہ بتلانا ہے، کہ یا تو وہ مطلقاً پانی بہا دینے سے حاصل ہوگی، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ حجر مسجد اور نقل تراب کی ضرورت نہیں، یا یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ زمین نرم نہ ہو۔ (اور سخت ہو) تو پانی بہا دینا اس کی طہارت کے لئے کافی ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک پوری طرح متعین نہیں ہو سکا کہ وہ حنفیہ کے موافق ہے یا شافعیہ کے، واللہ تعالیٰ اعلم جس اعرابی کے مسجد میں پیشاب کرنے کا ذکر حدیث الباب میں آیا ہے، اس کا نام کیا تھا، اور وہ یمنی تھا یا تہمی وغیرہ اس کی پوری تفصیل و تحقیق رفیق محترم علامہ بنوری دام فیضہم نے معارف السنن ۳۹۹-۱ میں کی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: زمین کی اوپری سطح تو پانی بہا دینے سے پاک ہو جاتی ہے اور جو فاضل ارض (اندر کا حصہ) خشک ہونے سے یا شئی کھود کر نکال دینی سے پاک ہو جاتا ہے، پانی بہا دینے سے پاک ہونے کا حکم اس لئے کرتے ہیں کہ پانی بہنے سے جاری کے حکم میں ہو جاتا ہے (اور جاری پانی کو سب ہی طاہر و مطہر مانتے ہیں)

مسئلہ عجیبہ: پھر فرمایا کہ ہماری فقہ کا ایک عجیب مسئلہ قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ اگر دو ڈول میں پانی رکھا ہو اور ایک پاک، دوسرا نجس ہو، پھر دونوں کو ایک ساتھ اوپر سے بہا دیں، تو دونوں پانی ایک ساتھ گرے ہوئے جاری ہونے کے سبب سے پاک سمجھے جائیں گے لیکن یہ مسئلہ حنفیہ میں اختلافی ہے، اتفاق نہیں ہے، کیونکہ وہ دوسری اختلافی اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ پانی کے جاری ہونے کے لئے مدد شرط ہے یا نہیں، جو لوگ مدد کی شرط نہیں لگاتے، ان کے اصول پر ضرر اور پرکی صورت میں دونوں پانی کا مجموعہ طاہر ہوگا، مگر جو لوگ مدد کی شرط لگاتے ہیں، ان کے اصول پر پاک نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسرے پاک پانی کی مدد جریان مذکورہ کو حاصل نہیں ہوئی، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ حنفیہ کی فقہ کے بہت سے مسائل خود حنفیہ میں بھی اختلافی ہیں، اور اعتراض کرنے والے کسی جزی کی کڑے کر طعن کرتے ہیں تو جواب دہی کے

لئے اس موقع پر یاد کیا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "جزء القراءات خلف الامام" میں حنفیہ پر اعتراض کیا ہے کہ یہ حضرات امام کی جہی قراءت کے وقت قراءت فاتحہ سے تو معتدی کو روکتے ہیں اور آیت "فاستمعوا للواہم" سے استدلال کرتے ہیں لیکن معتدی کو شاپز مٹنے کی اجازت دیتے ہیں، یہ بھی تو آیت مذکورہ کے خلاف ہے، اس کے جواب میں ہمارے استاد الامام تاجہ حضرت، اقدس مولانا نانوتوی رحمہ اللہ نے اپنی رسالہ قراءات خلف الامام میں جواب دیا کہ شاک اجازت اس لئے ہے کہ اس کو بطور آداب شایع بنالانے کے پڑھا جاتا ہے، ہمارے نزدیک جواب مذکور بھی محققانہ اور محدثانہ نہیں ہے، کیونکہ "صلی کبر" (شرح منیۃ المصلی ۳۰۴) میں اس مسئلہ کی پوری تفصیل مذکور ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

میں سو، اگر امام کو خاموش حالت میں پائے تو شاپز مٹے، اور جب قراءت جہی کی حالت میں پائے تو شاپز بڑھے، بعض نے کہا کہ سکات کے اندر ایک کلر تو ذکر بڑھے، فقیر جعفر ہمدانی سے نقل ہے کہ فاتحہ پڑھنے کی حالت میں تو بالا قاف شاپز بڑھے، اور سورت پڑھ رہا ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک بڑھ سکتا ہے امام محمد منع فرماتے ہیں، ذکر نہ ہوگا، لیکن یہ مستحب بات ہے، کیونکہ قول باری تعالیٰ "واذا قرأ القرآن فاستمعوا للواہ" اس طرح کی کوئی تفریق تفصیل ثابت نہیں ہوئی کہ فاتحہ کا حکم امام ہو اور سورت کا الگ۔ لہذا (حنفہ کا) صحیح ترین قول یہی ہے کہ امام کے قراءت جہی کے وقت معتدی شاپز بڑھے، جو اطلاقی نص کا مقتضی ہے، غالباً حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے سامنے فقہاء حنفیہ کی تصریح مذکور نہ ہوئی، ورنہ امام بخاری کے اعتراض کا تحقیق محدثانہ جواب یہ تھا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لئے ضروری ہے کہ فقہ حنفی سے پوری واقفیت ہو اور اتفاقی و اختلائی اصول و مسائل پر نظر ہو تاکہ جواب تحقیق و بصیرت سے ہو تو رہنما فی طاہر السجہ پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا میرے نزدیک تاجید کا ترجمہ یکسو اور ایک طرف ہے اور یہی مراد موطاء امام محمد میں احسن الی غنمک و اطلب مراحمہا و اصل فی ناحیتہا سے ہے یعنی یکسو اور ایک طرف ہو کر نماز پڑھا کر اور یہ بھی اس امر کی دلیل ہے کہ ماکول اللحم حیوانات کے گوہر اور پیشاب نجس ہیں کیونکہ آپ نے ان سے بچ کر اور الگ دور ہو کر ایک گوشہ میں نماز پڑھنے کو فرمایا اگر وہ ناپاک نہ ہوئے تو ایک طرف ہو کر نماز پڑھنے کا حکم کیوں فرماتے؟ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ بَوْلِ الصَّبِيَانِ

(بچوں کے پیشاب کے بارے میں)

(۲۱۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ أُمِّي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَصْبِي فَقَالَ عَلِيٌّ قُوبَهُ فَعَدَا بِمَاءٍ فَاتَّبَعَهُ أَبَاهُ:

(۲۲۰) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ آتَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثَيْبَةَ عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ أَنَّهَا أَتَتْ بَابِي لَهَا صَبِيرٌ لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاجْلَسَتْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَرِهِ فَقَالَ عَلِيٌّ قُوبَهُ فَعَدَا بِمَاءٍ فَفَضَّحَهُ وَلَمْ يُغْبِلْهُ:

ترجمہ (۲۱۹): حضرت عائشہ ام المؤمنین فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک بچہ لایا گیا، اس نے آپ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا تو آپ نے پانی منگایا اور اس پر بہا دیا۔

ترجمہ (۲۲۰): حضرت ام قیس بنت محسن سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں اپنا چھوٹا بچہ لے کر آئیں جو کھانا نہیں کھاتا تھا (یعنی شیر خوار تھا) تو رسول اللہ ﷺ نے اسے اپنی گود میں بٹھالیا، اس بچے نے آپ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا آپ نے پانی منگا کر کپڑے پر ڈال دیا اور اسے (خواب اچھی طرح) نہیں دھویا۔

تشریح: دودھ پیتے بچوں کے پیشاب کے متعلق دونوں حدیث الباب سے یہ امر ثابت ہوا کہ اگر وہ کسی کے کپڑوں پر لگ جائے تو اس کو معمولی طریقہ سے دھویا جائے، زیادہ دل اور کہ وہ کاوش و دھونے کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ بچہ نہیں ہے بلکہ حسب نقل امام حمادی رحمہ اللہ اس لئے ہے کہ بچہ کا پیشاب ایک جگہ میں ہوتا ہے اور بچی کا زیادہ جگہوں پر پھیلتا ہے، لہذا بچہ کے پیشاب کی نجاست تھوڑے پانی سے دور ہو جائے گی، اور بچی کی زیادہ پانی سے، ورنہ فی نفسہ نجاست دونوں میں ہے۔

علامہ قسطلانی نے جو فرق یہ لکھی کہ بچوں کو گود میں لینے کا رواج زیادہ ہے، اس لئے اس کے بار بار دھونے میں مشقت و تکلیف زیادہ تھی، حکم غسل میں تخفیف کر دی گئی، اور بچوں کو گود میں لینے کا رواج کم ہے، اس میں تخفیف نہ کی گئی، دوسرے یہ کہ بچوں کا پیشاب زیادہ رقیق ہوتا ہے، وہ کپڑے وغیرہ کو زیادہ لوث نکس کرتا، بخلاف بچوں کے کہ ان کا زیادہ غلیظ ہوتا ہے اس لئے اس کا لوث زیادہ ہے، لہذا دھونے کے حکم میں فرق کیا گیا، دوسرے یہ کہ بچوں کے مزاج پر رطوبت و برودت کا غلبہ ہوتا ہے، اس لئے بھی ان کے بول میں غلاظت و بد بو زیادہ

(بقرہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کہ حنفیہ کی طرف امام بخاری کی نسبت مذکور علی غلط ہے، کیونکہ اطلاق نص ہی کے سبب سے وہ قراءت فاتحہ کی طرح شک کی بھی اجازت نہیں دیتی اور وہ بھی سبکی چاہیے کہ جب قراءت فاتحہ کا وجود حنفی خصوصاً تکلیفات اور غیر غالب اقتداء میں وجوب کے بھی بجز اطلاق نص قرآنی، اجازت نہ ہوئی، تو شک کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے جبکہ اس کا وجہ وجوب سے بھی کم اور سلیقہ کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

ہوتی ہے جس کا ازالہ بھی زیادہ پانی سے ہوگا، علامہ ابن دقیق العید نے فرمایا کہ بچہ اور بچی کے پیشاب میں فرق کی بہت سی وجوہ بیان کی گئی ہیں، ان میں ریکہ قسم کی بھی ہیں، اور سب سے قوی یہ ہے کہ دلوں کی رطبت بچوں کے ساتھ زیادہ ہے بہ نسبت بچوں کے، اسی لئے بچوں کے بارے میں مشقت زیادہ ہونے کے سبب سے رخصت (و تخفیف حکم آگئی۔ (فتح الملہم ۱: ۳۵۰)

علامہ ابن قیم نے اعلام الموقعین میں لکھا کہ لڑکے اور لڑکی کے پیشاب میں فرق تین وجہ سے ہے (۱) مردوں اور عورتوں میں لڑکوں کو گود میں اٹھانے کا رواج زیادہ ہے، لہذا لڑکوں کے پیشاب میں عموم بلوی (اطلاع عام) اور مشقت کے سبب تخفیف حکم ہوگئی (۲) لڑکے کا پیشاب ایک جگہ میں نہ ہوگا بلکہ یہاں سے وہاں تک متفرق ہوگا، لہذا ساری جگہوں کو دھونا موجب مشقت ہوگا، لڑکی کے پیشاب میں یہ بات نہیں ہے، یعنی وہ ایک جگہ ہوگا اس لئے دھونا آسان ہوگا (۳) لڑکی کا پیشاب زیادہ غلیظ و بدبودار ہوتا ہے بہ نسبت لڑکے کے، جس کی وجہ لڑکے کی حرارت اور لڑکی کی بردت ہے، گرمی پیشاب کی بولم کر دیتی ہے اور رطوبت کو بکھلا کر ختم کر دیتی ہے۔

علامہ عینی نے ”غیب الافکار (شرح معانی الآثار) میں لکھا کہ علامہ رحمہ اللہ نے وجہ فرق امام لحاد کی کے برعکس نقل کی ہے کہ بول غلام کنی جگہ منتشر ہو جاتا ہے اور بول جاریہ ایک جگہ ہوتا ہے، لہذا بول غلام چونکہ منتشر ہو کر خفیف ہو گیا، اس کے لئے رش کافی ہوا، اور بول جاریہ چونکہ ایک ہی جگہ جمع ہو گیا، اس کی نجاست زیادہ ہوئی اور غسل کی ضرورت پیش آئی، اس پر علامہ عینی نے لکھا کہ امام لحاد کی نقل اقرب الی الکلمۃ ہے، کیونکہ فحرم منکوس ہے، اس سے خروج، بول وسعت محل و خرج کے سبب سے متفرق اور پھیلا ہوا ہوگا، بخلاف اطفال کے کہ اس سے خروج بول، تنگی محل و خرج کے سبب سے مجتمع ہوگا (امانی الاخبار ۵۳: ۲) اسی سے حافظ ابن قیم کی وجہ ثانی مذکور پر بھی روشنی پڑ گئی، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وجہ فرق بیان کرنے میں نظریاتی اختلاف بھی کارفرما رہا ہے، یعنی کچھ حضرات نے رفع مشقت کو سبب تخفیف حکم سمجھا ہے، اور کچھ نے خود بول کی نخت و غلاظت نجاست کو سبب تخفیف خیال کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: آگے تفصیلی مذاہب سے معلوم ہوگا کہ کو بظاہر حنفیہ مالکیہ کا مسلک مسئلہ مذکورہ میں شافعیہ و حنابلہ سے مختلف ہے مگر درحقیقت دونوں مسلک متقارب ہیں، یا بقول علامہ کوثری رحمہ اللہ حنفیہ وغیرہم نے عزیمت کو اختیار کیا اور شافعیہ وغیرہم نے رخصت کو لیکن محدث ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اس مسئلہ میں بھی حنفیہ پر طعن کیا ہے، اور انہوں نے ”بول اطفال“ کا عنوان قائم کر کے حدیث ام قیس بنت محسن نقل کی، جس میں ایسے بچے کے پیشاب کرنے پر جس نے ابھی کھانا شروع نہیں کیا، حضور علیہ السلام نے رش ماء کا حکم فرمایا، اور حدیث لایا بہ بنت الحارث نقل کی کہ حضرت حسینؑ نے بچپن میں حضور ﷺ پر پیشاب کر دیا تھا تو آپ نے فرمایا: بول مرد کے لئے نفع کافی ہے، اور بول انبی کے لئے غسل ہے، تیسری حدیث ابویعلیٰ سے روایت کی کہ حضور اکرم ﷺ نے حضرت حسینؑ کے پیشاب کرنے پر پانی مٹکا کر اس پر بہایا۔

ابن ابی شیبہ کا رد: اس کے بعد محدث موصوف نے تقریریں کی کہ معلوم ہوا ابوحنیفہ اس کے دھونے کو کہتے ہیں، علامہ کوثری رحمہ اللہ نے ”الفتاویٰ الطریفہ“ میں ۴۴ میں تقریریں مذکور پر حسب ذیل جواب دیں: حدیث اول امام مالک کے یہاں بہ طریق زہری بہ لفظ فضیہ ولم یغسلہ مروی ہے، اور بہ طریق شہاب بن عروہ، بظنہ، فداءہ، بماء فاتحہ ایہ ہے اور اصحیٰ نے لفظ ولم یغسلہ کو زہری کا قول قرار دیا ہے، پھر رش اور نفع بمعنی غسل بھی احادیث میں موجود ہے، جیسے حدیث اسماء میں تحتہ ثم تفرضہ بالماء ثم تنصحه ثم تصلیٰ فیہ (صحیحین) اور رولیت ترندی میں ہے، حتیہ ثم اقرضہ ثم رشہ و صلیٰ فیہ۔ غسل میں اگر زکر دھونا ضروری نہیں، اسی لئے عرب غسلی النساء بولتے ہیں، جبکہ بارش میں بھیک جائیں یا نہ لائیں، نیز امام لحاد نے ابن المسیب سے قول، الرش بالرش و المصب بالصب نقل کیا ہے، یعنی مخرج بول صبی کے ٹھک ہونے کے سبب اس کا بول بھی رش سے مشابہ ہوگا۔ اس لئے اس کے لئے رش الماء کافی ہے اس کے برعکس بول جاریہ وسعت مخرج کے سبب صب سے اشد ہے، اس کے لئے صب الماء کی ضرورت ہوگی (جس درجہ کی نجاست ویسا ہی اس کا

ازالہ دوسری روایت مذکور میں ماہ بن حرب کے ثقہ ہونے میں اختلاف ہے وغیرہ، پھر جنس ہونے کے اعتبار سے بول بھی صبیہ میں عدم فرق صرف امام ابو حنیفہ کا قول نہیں، بلکہ ابن السیبی، جس بن جی، ثوری، اصحاب امام اعظم اور امام مالک بھی اسی کے قائل ہیں، ایسی حالت میں صرف امام صاحب کو مطعون کرنا کیا مناسب ہے؟ فرق کرنے والوں میں امام شافعی ایک روایت میں اور احمد و اہل حق ہیں، جو ظاہر حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حالانکہ وہ حکم بطور رخصت و توسع ہے اور فتح و رش کو بعضی غسل لینا احوط اور موافق غریب سے ہے کیونکہ بکثرت احادیث میں مطلق بول سے اجتناب و استزاء کے تاکید و احکام آچکے ہیں، ان کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اسی لئے امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں لکھا کہ بول غلام کے بارے میں رخصت ضرور آئی ہے جب تک وہ غذا نہ کھائے، اور بول جاریہ کے لئے غسل کا ہی حکم وارد ہے، مگر ہم دونوں ہی کے دعوے کو زیادہ اچھا سمجھتے ہیں، اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور حدیث شیعہ اجماعاً فاطمہ علیہا السلام پر لکھا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ پیشاب پر پانی نہ ہائیں حتیٰ کہ اس کو صاف کر دیں یہی مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔ (الفتاویٰ الطریفہ ۴۸)

تفصیل مذاہب: حافظ رحمہ اللہ نے فتح الباری ۲۲۷-۲۲۸ میں لکھا: اس بارے میں علماء کے تین مذاہب ہیں، اور وہ تینوں صورتیں شافعیہ سے بھی منقول ہیں، سب سے زیادہ صحیح صورت مذہب بول بھی میں نضح کا کافی ہونا اور بول جاریہ میں کافی نہ ہونا ہے، اور یہی قول حضرت علی عطاء، حسن، زہری، امام احمد، اہل حق، ابن وہب وغیرہم کا ہے، اور ولید بن مسلم نے امام مالک سے بھی اس کو نقل کیا ہے، لیکن اصحاب امام مالک نے اس کو رد و لمب شاہ قرار دیا ہے، دوسری صورت میں نضح کافی ہے، یہ مذہب امام اوزاعی کا ہے اور امام مالک و شافعی سے بھی نقل ہوا ہے، لیکن ابن عربی نے اس نقل کو اس صورت کے ساتھ خاص بتلایا ہے جب تک کہ بچہ اور بچی کے پیٹ میں کوئی چیز نہ بچنی ہو، تیسرا مذہب یہ ہے کہ بول بھی جاریہ دونوں کو دھونا واجب ہے اس کے قائل حنفیہ و مالکیہ ہیں، ابن دینار، العید نے کہا: ”ان حضرات نے اس بارے میں قیاس کی پیروی کی ہے اور کہا کہ ”ولم یغسل“ سے غسل مبالغہ ہے لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اور دوسری احادیث کا مفہوم بھی اس کو مستبعد قرار دیتا ہے، جن سے بول صبیہ و وحشی میں فرق ثابت ہے، مگر یہ حضرات ان دونوں میں فرق نہیں کرتے۔

ابن دینار العید کے نقد مذکور پر نظر

علامہ موصوف بڑے عظیم القدر حافظ حدیث، فقیہ و مجتہد صاحب تصانیف مشہور ہیں، مذہب مالکی و شافعی تھے، تذکرۃ الخطا ۱۲۸-۱۲۹ میں ان کا منسل تذکرہ ہے، ہمارے اکابر اساتذہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ وغیرہ بڑی احترام کے ساتھ ان کے اقوال و تحقیقات نقل کیا کرتے تھے، اور اب تک ان کے اقوال انصاف و اعتدال ہی کے نظر سے گزرتی تھی، مگر اب جو جو کچھ نقل ہوا، وہ نہ صرف ان کے مالکی بھی ہونے کی حیثیت سے بلکہ یوں بھی اعتدال و انصاف اور تحقیق نقطہ نظر سے اوپر اس معلوم ہوا اس لئے کہ اول تو یہاں قیاس کی پیروی کا کوئی موقع نہیں ہے، حنفیہ و مالکیہ کی نظر مسئلۃ الباب میں صرف احادیث پر ہے، اور احادیث کی موجودگی میں وہ قیاس کرتے بھی نہیں، یہ امر ابن دینار العید جیسے محقق سے مخفی نہ ہوگا۔ حنفیہ و مالکیہ نے تو قیاس کو ترک کرک احادیث ہی کی وجہ سے دونوں بول کو نجس ماننے کے باوجود ایک کی تطہیر میں تسہیل کی اور دوسرے کی تطہیر میں شدت باقی رکھی، ورنہ استزاء بول والی تاکید ہی احادیث تو دونوں کے بارے میں یکساں تھی کی مقتضی تھی، پھر اگر وہ بول جاریہ پر قیاس کرتے تو دونوں کے حکم میں تفریق ہی کیوں کرتے اسی لئے محقق موصوف کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ حنفیہ و مالکیہ دونوں میں فرق نہیں کرتے، کیا ایک کے بارے میں تخفیف اور دوسرے کے بارے میں تشدد و اعتبار فرق پر رکھی دلیل نہیں ہے؟ نیز ”ولم یغسل“ سے مراد غسل مبالغہ لینے کو احادیث کی رو سے بعید و مستبعد قرار دینا اور بھی عجیب ہے، کیونکہ حدیث مسلم میں ”ولم یغسل غسلاً“ مروی ہے، جس سے بروئے قیاس عریض نئی تاکید ہو رہی ہے، نہ کہ نفس فعل غسل کی نفی، یعنی منقول مطلق سے جو غسل کا تاکید اور مبالغہ نکلتا ہے، اس

کی نئی ہوئی ہے، مطلق غسل کی نئی نہیں ہوئی (اس موقع پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ حنفیہ کے مسلک کو احادیث کے خلاف کیسے کہا جاسکتا ہے، جبکہ احادیث میں پانچ الفاظ مروی ہیں، اور ان میں سے تین الفاظ سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، جو یہ ہیں۔۔۔ اسجد بولہ (اس پیشاب پر پانی چلایا) حصۃ (اس پیشاب پر پانی بہایا) لم یغسل غسلا (اس پیشاب کو زیادہ مبالغہ سے نہیں دھویا) ان کے علاوہ رش (اس پر پانی ڈالا) اور نضح (تھوڑا تھوڑا پانی ڈالا) دو لفظوں سے شافعیہ مد لیتے ہیں، ایسی حالت میں اکثر الفاظ حدیث کی موافقت و تائید جن کو حاصل ہے، ان کو مخالفت حدیث کا طعن دینا کونکر موزوں ہو سکتا ہے؟ واللہ المستعان۔ دوسرے یہ کہ اگر لفظ نضح کی وجہ سے تخفیف ثابت کریں گے تو تطہیر دم حیض والی حدیث پر عمل کس طرح کریں گے، وہاں بھی نضح کا لفظ آیا، حالانکہ وہاں شافعیہ وغیرہم بھی تخفیف کے قائل نہیں، جو یہاں بول ہی صبی کے بارے میں لفظ نضح کی وجہ سے تخفیف ثابت کر رہے ہیں اور رش کے معنی بھی غسل کے آتے ہیں، محقق یعنی نے لکھا:۔ حضرت ابن عباسؓ سے بہت مروی ہے کہ جب انہوں نے حضورؐ کے وضوء مبارک کا حال بیان کیا تو ایک چل پانی لے کر اپنے دانے پاؤں پر رش کیا، تا آنکہ اس کو دھو دیا، یہاں رش سے مراد تھوڑا تھوڑا پانی ڈالنا ہے اور یہی غسل اور دھونا ہے اور بہت سی احادیث میں رش نضح سے مراد غسل لیا گیا ہے اس کے بعد یعنی نے وہ احادیث بھی ذکر کیں (عمۃ: ۱۸۹۰)۔

محقق یعنی کے جواب

محقق یعنی رحمہ اللہ نے بھی ابن دقیق العید کے نظریہ مذکور کا جواب اسی کے قریب لکھا ہے جو ہم نے مزید وضاحت و اضافہ کے ساتھ اوپر ذکر کیا، اوپر کا مضمون لکھنے کے بعد ہم نے اس کو دیکھا، نیز موصوف نے یہ بھی لکھا کہ جس طرح حنفیہ دونوں کے بول کی نجاست میں فرق نہیں کرتے، اسی طرح بعض حنفیہ میں تاہین سے بھی منقول ہے چنانچہ امام طحاوی نے روایت کی ہے کہ حضرت سعید بن مسیبؓ فرماتے تھے: "الرش بالرش والصب بالصب من الایوال کلھا" حضرت حسن نے فرمایا کہ بول چارہ کو دھوئیں گے، اور بول غلام پر پانی بہائیں گے، سعید، صبیان اور غیر صبیان سب کے ابوال کا حکم برابر سمجھتے تھے، اور بول رشاش میں رشاش ماء سے تطہیر کو کافی کہتے تھے، اور بول صبی میں صب ماء کے قائل تھے لیکن یہ اس لئے نہ تھا کہ بعض ابوال کو وہ طاہر اور بعض کو غیر طاہر سمجھتے تھے، بلکہ وہ سب ہی ان کے نزدیک نجس تھے، اور فرق تطہیر ان کے نزدیک مخرج بول کی تنگی و وسعت سبب سے تھا۔ (عمۃ: ۱۸۹۱)۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن دقیق العید کا طعن اگر عدم تفریق یہ لحاظ نجاست کا ہے تو احادیث میں بھی فرق نجاست کی کوئی تصریح نہیں ہے، اور اسی لئے حنفیہ کی طرح حنفیہ میں تاہین سے بھی تفریق کے قائل نہ تھے، اور اگر عدم تفریق یہ اعتبار تطہیر ہے تو یہ خلاف واقعہ ہے، کیونکہ جس طرح احادیث میں تفریق مذکور ہے اس کو اسی طرح حنفیہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

فیض الباری اور معارف السنن کی عبارات سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ علامہ نووی نے مسئلۃ الباب میں حنفیہ پر مخالفت حدیث کا طعن کیا ہے لیکن ہمیں نووی شرح مسلم میں ایسی کوئی عبارت نہیں ملی، درحقیقت امام نووی نے کیفیت تطہیر بول صبی کے بارے میں تین مذاہب کی تفصیل کی ہے، اور حافظ کی طرح یہ بھی لکھا کہ یہ تین اقوال ہمارے اصحاب (شافعیہ) کی طرف بھی منسوب ہوئے ہیں، پھر صحیح و مختار و مشہور قول شافعیہ بول صبی غسل بول چارہ کو قرار دے کر دوسرا قول دونوں میں کفایت و جواز نضح اور تیسرا قول دونوں میں عدم جواز و کفایت نضح ذکر کر کے لکھا کہ ان دونوں وجہ کو صاحب تحفہ وغیرہ نے ہمارے اصحاب سے بھی نقل کیا ہے، مگر یہ دونوں قول شاذ اور ضعیف ہیں (نووی: ۱۰۳۹)۔ اس سے معلوم ہوا کہ علامہ موصوف نے شاذ و ضعیف کے الفاظ یہ لحاظ نقل مذکور استعمال کئے ہیں، اس جگہ حنفیہ و مالکیہ کے مذہب کی

تضعیف مقصود نہیں ہے، اور قول مختار مشہور کے مقابلہ میں شاذ وضعیف کہنا بھی اسی کا قرینہ ہے، واللہ اعلم، غالباً حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی طرف بھی امام نووی کے بارے میں طعن مذکور کی نسب بوجہ غلط فہمی یا سبقت قلم ہوئی ہے اور بظاہر ان کا ارشاد ابن دین و قس العیدی کے قول مذکور کے متعلق ہوگا، جس کو ہم نے پوری تفصیل سے مع رد و قدح ذکر کیا ہے۔ واللہ عند اللہ تعالیٰ

حافظ ابن حزم کا مذہب

موصوف نے لکھا: مرد کا پیشاب جس مرد کا بھی ہو اور جس چیز میں بھی ہو، اس کو اس طرح پاک کریں گے کہ اس پر صرف اتنا پانی ڈالیں گے جس سے پیشاب کا اثر دور ہو جائے، اور عورت کے پیشاب کو دھوئیں گے، البتہ پیشاب اگر زمین پر ہو تو وہ جس کا بھی ہو، پاک کرنے کے لئے اس پر اتنا پانی بہائیں گے جس سے پیشاب کا اثر زائل ہو جائے اور بس پھر آپ نے روایات ذکر کیں، جن میں ایک روایت ابوالحسن سے نقل کی "یروش من الذکر و یغسل من الانثی" حالانکہ اس کے رواۃ میں احمد بن الفضل الدینوری ہے، جو ضعیف اور منکر الحدیث ہے، اسان میں اس پر کلام مذکور ہے، اور اسی روایت کو ابوداؤد میں بالفاظ "یغسل من بول الجارية و یوش من بول الغلام" اور مستدرک حاکم میں بالفاظ "یغسل بول الجارية و یوش بول الغلام" ذکر کیا گیا ہے، جس کی تصحیح و موافقت دہی نے کی ہے، اور اسی کو بزار، نسائی، ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا ہے اور بخاری نے اس کی تحسین کی ہے۔ (بخاری ۱۰۰۰)

ابن حزم نے یہ بھی لکھا کہ اس مسئلہ کو بچہ کے کھانا کھانے سے قبل کے زمانہ تک محدود کرنا کلام، رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوتا، اس پر حاشیہ بخاری میں شیخ احمد محمد شاہ رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام احمد و ترمذی نے حضرت علیؓ سے حدیث روایت کی ہے۔ "بول الغلام الموضع یشصح و بول الجارية یغسل" ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے، اور یوں بھی مطلق کو تنقید پر محمول کرنا چاہیے بالخصوص ایسی حالت میں کہ اگر تراز بول کے بارے میں شارع نے تشدد کیا ہے اور عدم اثر از پر وعید بھی ذکر کی ہے، لہذا جس فرد خاص میں حدیث وارد ہوئی، یعنی بول موی، اسی پر اقتصار کریں گے، باقی افراد میں توسع کرنا صحیح نہ ہوگا۔ (حاشیہ بخاری ۱۰۰۱)

معلوم ہوا کہ اہل ظاہر جب اپنی ظاہریت پر آجاتے ہیں تو اس امر کی بھی پرواہ نہیں کرتے کہ دوسری صحیح و حسن احادیث متروک ہو رہی ہیں اور ضعیف احادیث پر عمل کر رہے ہیں۔

داؤد ظاہری کا مذہب

آپ سرے سے نجاست بول موی کے ہی قائل نہیں ہیں، حالانکہ اس کی نجاست پر اجماع علماء تک نقل ہوا ہے، علامہ نووی نے ابن بطال مالکی اور قاضی عیاض مالکی کے اس قول کو رد کیا ہے کہ امام شافعی و احمد وغیرہ بول موی کو طہارت کہتے ہیں، اور خطابی وغیرہ نے بھی لکھا کہ جو حضرات نفع کا جواز مانتے ہیں وہ اس لئے نہیں کہ بول موی کو نجس نہیں مانتے، بلکہ صرف اس لئے کہ اس کے ازالہ میں تخفیف کے قائل ہیں۔

مسئلہ طہارت و نجاست بول موی

اگرچہ علامہ نووی اور خطابی وغیرہ نے اس کے بارے میں مذکورہ بالا صفائی پیش کی ہے، مگر نفع کا قول طہارت سے قریب اور نجاست سے دور ضرور کر رہا ہے، خصوصاً جبکہ نفع کی تفسیر بھی بعض شافعیہ نے ایسی کر دی ہے جس سے ابن بطال وغیرہ کے خیال کی صحت ثابت ہوتی ہے اور اس امر کا اعتراف خود نووی کو بھی کرنا پڑا ہے، چنانچہ انہوں نے لکھا: "حقیقت 'نفع' میں ہمارے اصحاب (شافعیہ) کا اختلاف ہے، شیخ ابو یوسف جوینی، قاضی حسین اور نبوی نے یہ معنی بتلائے جو چیز پیشاب سے ملوث ہو، اس کو دوسری نجاستوں کی طرح پانی میں ڈوبایا جائے اس طرح کہ اگر اس کو نچوڑا جائے، تو نچوڑا نہ جائے، انھوں نے یہ بھی کہا کہ یہ طریقہ دوسری چیزوں کے پاک کرنے سے اس بارے میں مختلف ہے کہ ان

میں نچوڑنا احد الوحیٰ میں پر شرط ہے اور اس میں بالاتفاق شرط نہیں، اور امام الحرمین دوسرے محققین نے نضح اس کو کہا کہ پیشاب والی چیز کو اتنی زیادہ پانی میں ڈبوئیں کہ پانی بول کے مقابلہ میں کثیر غالب ہو جائے اگرچہ جریان و تقاطر کی حد تک نہ پہنچے، بخلاف دوسری نجاستوں سے ملوث چیزوں کے کہ ان میں اس درجہ پانی کی زیادتی ضروری ہے کہ کچھ پانی بہ پڑے اور کل نجاست سے اس کا تقاطر بھی ہو جائے اگرچہ اس کا نچوڑنا شرط نہیں۔ (تروی ۱۳۸)

علامہ نووی کی تشریح نضح مذکور خود بتا رہی ہے کہ بول بھی شافعیہ کے یہاں نجس نہیں ہے، کیونکہ جب تک نجاست بہ کر یا جدا ہو کر دور نہ ہو گی، صرف پانی میں ڈبونے سے اور وہ بھی یہ طریق، مذکور کیسے کوئی چیز پاک ہو جائے گی، از اشتریح مذکور ہی اس امر کا اعتراف ہے کہ بول بھی کوئیس نہیں سمجھا گیا، اسی لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی اعتراف کیا کہ جن حضرات نے شافعیہ کو یہ التزام دیا ہے کہ ان کے نزدیک بول بھی طہر ہے گو یا وہ ان کا التزام یہ طریق لازم ہے اور صاحب مذہب کے اصحاب اس کی مراد کو دوسروں سے زیادہ جانتے ہیں واللہ اعلم۔ (فتح الباری ۲۲۸-۱) اس لئے کہ نضح جو تشریح امام الحرمین نے کی ہے اس سے تو پانی کے اضافہ کے سبب بول بھی اور بھی بڑھ گیا پھر طہارت کیسے حاصل ہوگی؟

خطابی شافعی حنفیہ کی تائید میں

علامہ موصوف نے معالم السنن ۱۱۰ میں لکھا: یہاں (بول بھی) کے بارے میں (نضح سے مراد غسل ہی ہے، لیکن یہ دھونا بغیر ملنے دینے کے ہے اور دراصل نضح کے معنی صاب (ڈالنے پالنے) کے ہیں، البتہ بول جار یہ کو دھونے میں مراد وہ دھونا ہے جس میں پوری کوشش کی جائے، ہاتھ سے بھی رگڑا جائے، او اس کے بعد نچوڑا بھی جائے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے وقع درس بخاری شریف فرمایا کہ ابن بطال وغیرہ نے جو شافعیہ کی طرف طہارت بول بھی کی نسبت کی ہے، اور شافعیہ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا کہ وہ ہمارے نزدیک بھی نجس ہے مگر اس کی طہارت کے لئے نضح کافی ہے، میں کہتا ہوں کہ جب ان کے یہاں پیشاب پر پانی ڈالنا ہی طہارت کے لئے کافی ہے، خواہ اس سے ایک قطرہ پانی بھی نہ نیچے، یعنی صرف پیشاب کا پانی سے مغلوب ہونا کافی ہو گیا، تو ابن بطال وغیرہ کی کیا خطا ہے کہ انھوں نے شافعیہ کی طرف طہارت کو منسوب کر دیا، کیونکہ جب نجاست کا کوئی حصہ بھی نہ نکلے گا تو صرف اس کے مغلوب ہو جانے کو سبب طہارت نہیں کہہ سکتے، اور اس سے یہی سمجھا جائے گا کہ وہ نجاست کے قائل ہی نہیں، بخلاف ان کے سبب ائمہ مجتہدین صحیح معنی میں بول بھی نجس ہی مانتے ہیں اور تخفیف غسل کا حکم بوجہ احادیث صحیحہ صریحہ مانتے ہیں، کسی عقلی یا قیاسی دلیل سے نہیں، تخفیف غسل کی صورت یہی ہے کہ دھونے میں زیادہ کاوش یا ملنے دینے اور نچوڑنے کی ضرورت نہیں، جن کی ضرورت دوسری نجاستوں کے دھونے میں ہوتی ہے۔

طریقہ حل مسائل

فرمایا: جب کسی مسئلہ میں مختلف الفاظ وارد ہوں تو اس مسئلہ کو ان تمام الفاظ کی رعایت کر کے طے کرنا چاہیے، بعض الفاظ پر انھما نہ کرتا چاہیے، مثلاً یہاں جن حضرات نے رش و نضح پر نظر کی، اور مسئلہ طے کر دیا، انھوں نے دوسرے الفاظ سے قطع نظر کر لی ہے، یہ صحیح نہیں، رہا یہ کہ مسئلہ زیر بحث میں تطہیر کے بارے میں الفاظ مختلف کیوں وارد ہوئے ہیں؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نظر شارع میں یہ تطہیر مؤکد نہ تھی، لہذا اس کا معاملہ ہلکا تھا، جس کی وجہ سے کبھی اس کی تطہیر رش سے کی گئی، کبھی نضح سے، اور کبھی صاب وغیرہ سے، تو یہ محض تعبیر اور طریق بیان کا تنوع ہے، کسی مسئلہ مضطرب کا بیان مقصود نہیں، اور اسی طرح شریعت میں جہاں بھی کسی امر میں تخفیف مطلوب ہوتی ہے، تو اس کے بارے میں شارع سے

مختلف تعبیرات وارد ہوتی ہیں اور اسی سے رخصت مفہوم ہوتی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کا غلبہ ماء سے تطہیر پر غلط استدلال

امام غزالی رحمہ اللہ نے کتاب الطہارۃ احیاء العلوم میں، قاضی ابوبکر ابن العربی نے عارضۃ الاحادیث ۸۵۰ میں اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اوائل فتاویٰ، احکام المیاء میں لکھا کہ جب پانی پیشاب پر غالب ہو جائے تو پیشاب مکمل، مستحکم ہو کر ظاہر ہو جائے گا، جیسا کہ حنفیہ وغیرہم بھی کہتے ہیں کہ گدھا نمک کی کان میں گر جائے، اور نمک بن جائے تو پاک ہو جاتا ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے استدلال و نظیر مذکور کو کل نظر بتلایا، اور فرمایا کہ بول کا پانی میں بدل جانا اور اس پر استحکام کا حکم فوری طور پر خروینا مستبعد بات ہے اور کان نمک میں گدھا بھی فوری نمک نہیں بن جاتا بلکہ اس میں بھی وقت و زمانہ لگتا ہے اور اس کے بعد نمک کا حکم لگایا جاتا ہے، لہذا اس پر بول کو قیاس کرنا درست نہیں، کہ ابھی پیشاب پر اس سے کچھ زیادہ پانی ڈال کر یہ حکم فورا لگا دیں کہ بول صرف مطلوب ہونے سے پانی بن گیا، لہذا ظاہر ہو گیا۔ (مدارج السنن المعروی ۱۳۶۹)

صاحب در مختار کی مسامحت

فرمایا: صاحب در مختار ۴۳۳ میں ایک سبب ہوا ہے، انھوں نے لکھا کہ کپڑا پاک کرنے میں نچوڑنے کی شرط اس وقت ہے کہ اس کو شپ وغیرہ میں دھویا جائے، ورنہ پانی بہا دینا کافی ہے، خواہ اس کو نچوڑیں نہیں، یہ واضح غلطی ہے کیونکہ یہ مسئلہ نجاست مرئیہ میں ہے کہ اس کا ازالہ کافی ہے اور کوئی حد شرط نہیں، جس کو انھوں نے غیر مرئیہ میں بھی نقل کر دیا۔ جیسا کہ غلامہ میں ہے، اور تعجب ہے کہ ابن عابدین (شامی) نے اس پر گرفت نہیں کی (نجاست غیر مرئیہ کے پاک کرنے میں تین بار دھونا حنفیہ کے یہاں ضروری ہے اور یہ تین کا عدد حنفیہ نے بہت سی احادیث سے اخذ کیا ہے مثلاً ”امسا الطیب لما غسلہ عنک ثلاث مرات“ اسی طرح تین کا عدد بہت سے احکام میں مطلقاً وارد ہوا ہے اور وہ حنفیہ کا مستدل نہیں ہیں۔ لیکن شافعیہ نے ہر جگہ انتخاب پر محمول کیا ہے بجز استبراء کے کہ اس میں وجوب تثلیث کے قائل ہوتے ہیں، حالانکہ اس میں ذکر تثلیث کے ساتھ اجزاء و اکتفاء کے الفاظ بھی وارد ہیں جن سے انتخاب اور عدم وجوب ثابت ہوتا ہے۔)

امام طحاوی کی ذکر کردہ توجیہ پر نظر

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام طحاوی نے ان حضرات کی طرف سے جو بول بھی جاریہ دونوں کو اصل نجاست میں برابر سمجھتے ہیں لکھا کہ ان کے نزدیک نبی کریم ﷺ کے ارشاد ”ہو العلام یضغ“ میں یضغ سے مراد صلب الماء ہے اور یہ احتمال بعید نہیں ہے، کیونکہ محاورہ عرب میں اس پر یضغ کا اطلاق موجود ہے اور اسی سے آنحضرت کا ارشاد ﷺ کا ارشاد ”انسی لا عرف مہینۃ یضغ بحر بجا نہا“ مروی ہے ظاہر ہے کہ یہاں یضغ سے مراد رش نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ اس شے کے پہلو میں سمندر موجود ہے (بہرہا ہے)

اس کے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: یضغ کے اصل معنی تو تھوڑا تھوڑا پانی اور وقتاً فوقتاً بہانے کے ہی ہیں۔ اسی لئے اسے اونٹ کو بھی ناضح کہتے ہیں جس پر بھیغ وغیرہ میراب کرنے کے لئے پانی لایا جائے، کیونکہ وہ بھی وقتاً فوقتاً پانی لاتا ہے، اگر چہ وہ پانی زیادہ مقدار میں ملتا ہو اس کے مقابلہ میں صب کے معنی دفعہ اور ایک ساتھ پانی بہانے کے ہیں، لہذا انصاف کی بات یہ ہے کہ یضغ کا استعمال جب کپڑے کے ساتھ ہو تو اس سے مراد تھوڑا تھوڑا پانی بہانا ہی ہوگا جس کو رش کہتے ہیں اور صب کہنا مناسب نہیں ہے بلکہ یہ بخر کے ساتھ اس ناضح میں یضغ کا استعمال ہوا اس کو

اے اس حدیث کی تخریج امام احمد و ابویہم نے کی ہے تحقیق یعنی نے اس کے رجال کو رجال صحیح کہا ہے اور کہا کہ اس کی تخریج ابویہم نے بھی اپنی سند میں کی ہے اور امام احمد نے حسن بن الہادیہ سے بھی کی ہے اور محدث ثعلبی نے اس کے رجال کی توثیق کی (الامانی لا جار ۲۰۵۲)

رہ نہیں کہہ سکتے ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شی کا نفع اس کے مناسب حال و مقام ہوگا، گویا نفس لفظ نفع میں قلت و کثرت و ماخوذ نہیں ہے بلکہ وہ مقام کے لحاظ سے آئی ہے۔ اس لئے مجروح شمع میں نفع اس کے مناسب حال و مقام ہے اور ثوب میں نفع اس کے مناسب حال ہوگا، یہ الفاظ دیگر نفع، بحر اگرچہ صواب و اساتہ ماہ سے بھی بڑھا ہوا ہے لیکن نفع ثوب اس درجہ کا نہ ہوگا، بلکہ وہ اس کے حسب حال و مقام اس کی پہلے سے مستحق ہوگا۔

معانی الآثار کا ذکر مبارک

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے امام غامدی رحمہ اللہ کے ذکر پر فرمایا:۔ ان کی تالیف مذکور حنفیہ کے لئے نہایت ہی قابل قدر نعت ہے مگر افسوس کے حنفیہ نہ اس کی مسمارت کرتے ہیں، نہ اس سے مستفید ہوتے ہیں، بلکہ اس سے زیادہ تو مالکیہ نے اس کی قدر کی ہے کہ وہ اس سے اپنی تصانیف میں بھی استفادہ کرتے ہیں، حتیٰ کہ یہ بات بھی تسلیم کر لی گئی کہ امام غامدی رحمہ اللہ مالکیہ و شافعیہ سے بھی زیادہ ان کے مذہب سے واقف ہیں، پھر فرمایا کہ امام غامدی محدث مجمل ہونے کے ساتھ فقہ انفس بھی ہیں، اور وہ بھی اس درجہ میں کہ ان کی پوری بات وہی سمجھ سکتا ہے، جو ان جیسا ہی فقہ انفس ہو، ان کی فقہ میں ایک مشہور کتاب بھی ”مختصر الطحاوی“ کے نام ہے، انھوں نے ہم فقہ قاضی اسماعیلی سے حاصل کیا تھا، محدث بخاری نے جب ان کی کتاب ”معانی الآثار“ دیکھی تو اس کے جواب میں ”معرفة السنن والآثار“ (۳ جلدوں میں) لکھی اس میں بعض جگہ امام غامدی پر رد کیا اور بعض جگہ موافقت بھی کی، پھر شیخ علاء الدین ماردنی حنفی نے حنفیہ کی طرف سے جوابدہی میں الجواہر النقی لکھی، مگر انھوں نے معرفۃ السنن کا جواب نہیں لکھا، بلکہ اصل کتاب ”السنن الکبریٰ“ کا جواب لکھا جو بخاری نے پہلے تالیف کی تھی۔ ہم نے مقدمہ جلد دوم میں امام غامدی رحمہ اللہ کے معانی الآثار کے خصائص و فضائل پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ محدث شہیر حافظ ابن حزم نے باوجود طاہریت و تصحب حنفیہ کے بھی معانی الآثار کو موطا امام مالک پر مقدم کیا ہے وغیرہ۔

ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ درج معانی الآثار کو بڑی اہمیت دیتے تھے، اور چند مخصوص تلامذہ کو پڑھائی بھی ہے، دوسرے اس وقت یوں بھی اس کی ضرورت اتنی شدید نہ تھی کہ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درس ترمذی و بخاری شریف میں اختلافی مسائل پر سیر حاصل حدیثی و فنی ابھارت ہو جاتی تھیں، لیکن اب کہ درس ترمذی و بخاری شریف کی وہ جامعیت نہیں رہی ہے، معانی الآثار کے درس کو مستقل اہمیت دینا اشد ضروری ہے۔

اہل حدیث کی مغالطہ آمیزیاں

خصوصاً اس لئے بھی کہ فرقہ اہل حدیث کی شروح کتب حدیث طبع ہو کر شائع ہو رہی ہیں، جن میں طرح طرح کے مغالطے دے کر حنفی مذہب کو مجروح کرنے کی ہم چلائی جا رہی ہے، راقم الحروف کو یہ کثرت ناظرین انوار الباری کے خطوط ملے کہ ہم تو اہل حدیث کی کتاب میں پڑھ کر تقلید و حنفیت سے بڑی حد تک بیزار ہو گئے تھے، مگر تمہاری کتاب سے ان کی مغالطہ آمیز یوں کا حال کھلا۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا امتیاز

آپ کے درس حدیث کی یہ بھی خصوصیت تھی کہ فقہاء کی اغلاط پر مستند فرمایا کرتے تھے، جس طرح اوپر صاحب درمحق رکابو بیان فرمایا، کیونکہ جس طرح آپ ایک بے نظیر اور وسیع البصر محدث تھے، بے مثل فقہ بھی تھے، اور سیکڑوں کتب فقہ کی نوادر اور جزئیات آپ کو مستحضر تھیں، پھر نہ صرف فقہ حنفی بلکہ دوسری سب فقہوں پر بھی کمال عبور رکھتے تھے، افسوس ہے کہ اس زمانے کے بہت سے اساتذہ حدیث بھی فقہی مطالعہ سے غفلت برتتے ہیں، جو بڑی کمی ہے یہی وجہ ہے کہ بیان مسائل میں فاش غلطیاں تک کرتے ہیں، ہمارے یہاں کے ایک شیخ الحدیث نے جو تقریباً ۲۵-۳۰ سال سے درس حدیث دیتے ہیں یہ مسئلہ بیان کر کے شائع کر دیا کہ اسلامی اوقاف کو تو واقف کے بیان کردہ

مصارف کے علاوہ دوسرے مصارف میں صرف نہیں کر سکتے اس لئے مندرجہ بالا اور بت خانوں کو ادا و اوقاف سے کرنا جائز نہیں، لیکن مسلمان اپنے ذاتی اموال سے ان کی ادا کر سکتے ہیں، حالانکہ یہ مسئلہ بالکل غلط ہے اور مسلمان اپنا کوئی پیسہ بھی مندرجہ بت خانہ کی ادا پر صرف نہیں کر سکتا۔

حافظ ابن حجر کے طرز جوابدہی پر نظر

ابھی اوپر حافظ رحمہ اللہ کی جوابدہی نقل ہو چکی ہے، اس پر نظر کر کے حدیث کا مضمون ختم کیا جاتا ہے، حافظ نے یہ تسلیم کیا کہ، امام لحادوی ابن بطلال، علامہ ابن عبد البر اور ان کے اتباع نے امام شافعی و احمد وغیرہما کے بارے میں یہ یقین کر لیا ہے کہ یہ حضرات طہارت بولی صی کے قائل تھے، حالانکہ شافعیہ و حنبلیہ اس کو تسلیم نہیں کرتے، پھر حافظ نے کہا کہ شاید ان لوگوں نے یہ طریق لزوم اس بات کو اخذ کیا ہے، دوسرا جواب یہ دیا کہ اصحاب مذہب کو اس کی مراد کا علم بہ نسبت دوسروں کے زیادہ ہوا کرتا ہے پہلے جواب میں حافظ نے ان لیا کہ یہ طریق لزوم نظریہ مذکورہ اختیار کرنے کا جواز درست ہے اور اسی کو ہم نے اوپر واضح کیا ہے اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ سے بھی نقل کیا ہے دوسرا جواب یہاں اس لئے محل ہے کہ یہاں جو کچھ اعتراض ہے وہ واقفیت و عدم واقفیت پر مبنی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ خود حافظ ابن حجر ایسے واقف مذہب شافعی نے بھی یہ طریق لزوم تو اعتراض و نسبت مذکورہ کی صحت کو تسلیم کر لیا ہے دوسرے یہ کہ بقول حافظ نفع کی جو تشریح خود اصحاب مذہب نے کی ہے، اسی کو صاحب مذہب امام شافعی کی تشریح ماننا پڑے گا اور اس کو مان کر نجاست کی تطہیر معقول نہیں رہتی، اس لئے مجبوراً اصحاب مذہب ہی کی بات مان کر طہارت ماننی پڑتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

اس سے معلوم ہوا کہ بعض اوقات حافظ ابن حجر ایسے متحر عالم کی جوابدہی بھی محض ضابطہ کی خانہ پری ہوتی ہے اور کچھ نہیں، واللہ الموفق۔

درس حدیث کا انحطاط

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے درس حدیث کی شان کو کس قدر اونچا کر دیا تھا، اس کا حال انوار الباری اور دوسری مطبوعہ تقاریر میں درس سے عیاں ہے مگر افسوس ہے کہ اس معیار کو زمانہ حال کے اکثر اساتذہ باقی نہیں رکھ سکے، جس کی بڑی وجہ مطالعہ و محنت کی کمی وغیرہ ہے، اور اس کا ثبوت وہ مطبوعہ تقاریر درس ترمذی و بخاری ہیں، جو ان حضرات کی طبع ہو کر سامنے آ رہی ہیں، اگرچہ ان میں تقاریر مضبوط کرنے والوں کی کوتاہیاں بھی بڑی حد تک شامل ہیں اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تقاریر بھی ان سے محفوظ نہیں ہیں، تاہم علم و تحقیق کا معیار اب الگ الگ معلوم ہوتا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا تجر و وسعت بے نظیر تھا، اور نقل حضرت مفتی اعظم مولانا محمد کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ ان کا علم کسی سے زیادہ لدنی تھا، اس لئے ان کے علم و تحقیق سے دوسروں کا موازنہ کرنا ناموزوں نہیں، لیکن موازنہ تو ہم بھی نہیں کرتے بلکہ صرف اتنی گزارش ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درس حدیث کی رہنمائی حاصل کر کے، اور حتی الامکان محنت و مطالعہ کی کاوش اٹھا کر، درس حدیث کی شان کو اونچا اٹھا کر دشوار و محال ہرگز نہیں ہے، اور جس طریقہ سے اب انحطاط در انحطاط ہوتا چلا جا رہا ہے، اس سے صرف نظر کسی طرح مناسب نہیں ہے، اساتذہ حدیث ہمت و حوصلہ کریں اور ہمتیمان مدارس توجہ کریں تو مشکلات کا رمل ہو سکتی ہیں۔

فرق درس و تصنیف

یہ بھی واضح ہو کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درس کی شان طلبہ کی کم استعدادی کے باعث آپ کی تصنیفی شان تحقیق سے بہت نازل تھی، اور الحمد للہ ہم انوار الباری میں ان کے تصنیفی رنگ کو ہی نمایاں کر رہے ہیں۔ واللہ الموفق۔

بَابُ الْبَوْلِ قَائِمًا وَقَاعِدًا

(کھڑے ہو کر اور بیٹھ کر پیشاب کرنا)

(۲۲۱) حَدَّثَنَا اِذَا مَقَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ اَبِي عَمَّشٍ عَنْ اَبِي وَاثِلٍ عَنْ خُذَيْفَةَ قَالَ اَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَبَاطَةَ فَوُومَ قَبَالَ قَائِمًا ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ فَجَنَّتُهُ بِمَاءٍ فَنَوَّضًا:

ترجمہ: حضرت خذیفہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لائے (وہاں) آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا پھر پانی کا برتن منگایا، میں آپ کے پاس پانی لے کر آیا۔ تو آپ نے وضو فرمایا۔

تشریح: امام بخاری رحمہ اللہ اس باب سے خاص حالات و ضرورت کے مواقع میں کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا جواز ثابت کرنا چاہتے ہیں، اور ترجمہ الباب میں اس کے ساتھ پیشہ کر پیشاب کرنے کا ذکر اس لئے کر دیا ہے تاکہ دوسری صورت بھی پیش نظر رہے اور صرف کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کو مستحب یا مسنون نہ سمجھ لیا جائے، کیونکہ آنحضرت سے اکثری اور عادی طور سے بیٹھ کر ہی پیشاب کرنا ماثور و منقول ہے یہ دوسری بات ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے احادیث ابول جالسہ کو اپنی شرط پر نہ پانے کے سبب سے درج صحیح بخاری نہ کیا ہو چنانچہ امام نسائی نے دو الگ الگ باب قائم کئے ایک باب الرخصة في البول في الصحراء قائم، جس کے تحت یہی حدیث الباب (حدیث خذیفہ) روایت کی ہے، گو ایسا صحیح کی صورت و ضرورت کے ساتھ بول قائم کو بطور رخصت قرار دیا ہے اور دوسرا باب البول في البيت جالسہ قائم کیا، جس کے تحت حدیث، حضرت عائشہ درج کی ہے۔ ماکان بول الا جالسہ (رسول اکرم ﷺ ہمیشہ بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے)

مقصد امام بخاری رحمہ اللہ

چونکہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر پیشاب کرنے کا تعلق آداب سے ہے، طہارت و نجاست کے باب سے نہیں، اس لئے عام طور سے محدثین نے اس پر باب قائم نہیں کیا، امام بخاری رحمہ اللہ کے یہاں چونکہ بہت توسع ہے وہ اس کو بھی یہاں لے آئے ہیں، دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بظاہر امام بخاری نے اس بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک اختیار کیا ہے، جو کہتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مطلقاً مباح ہے، بلا کسی قید و شرط کے، اور امام مالک یہ قید لگاتے ہیں کہ اگر ایسی جگہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے معمولی جہنمیں بھی پیشاب کرنے والے کے جسم و کپڑوں پر نہ آئیں تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔

مسئلہ حنفیہ: ائمہ حنفیہ اور اکثر علماء کہتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا ہر حالت میں مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہے، بجز اس کے کہ کوئی عذر موجود ہو (کذا فی البذل والادوار) گو یہاں قاعدا میں چونکہ اختلاف تھا، اس کا جواز مطلق امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلانا چاہا اور اس کی دلیل بھی ذکر کی، اور بول قاعدا چونکہ متفقہ مسئلہ تھا، اس لئے اس کو صرف ترجمہ میں ذکر کیا اور اس کے لئے دلیل ذکر کرنے کی ضرورت نہ سمجھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ الباب میں پیشاب کرنے کی دونوں صورتوں کا ذکر کیا، کھڑے ہو کر بھی اور بیٹھ کر بھی، مگر انھوں نے احادیث سے اس سے بھی معلوم ہوا کہ تمام صحیح احادیث کا درجہ صحیح بخاری شریف ہونا ضروری نہیں، بلکہ ضرور اکرم ﷺ کے ایسے معمولات و ہمہ بھی جو کثرت اور یقینی کے ساتھ صادر ہوئے ہیں، وہ بھی صحیح شرط بخاری پر نہ ہونے کی وجہ سے درج صحیح ہونے سے رہ گئے ہیں، جیسا کہ پیشہ کر پیشاب کرنے کی حدیث عائشہ کی اس کی صحت و ثبوت بلا شک و شبہ ہے۔

لہذا صرف صحیح بخاری شریف کی احادیث پر مسائل کی صحت و ثبوت کا دار و مدار رکھنا یا سمجھنا بھی درست نہیں ہے، یہ بڑے کام کی بات ہے جو اعلیٰ علم و تحقیق کے پیش نظر ہی چاہیے۔

صرف اول کی ذکر کی ہیں، دوسرے کی نہیں، اس لئے شارحین بخاری شریف نے متعدد طرق سے اس کی جواب دہی کی ہے، جو درج ذیل ہے۔

علامہ ابن بطلال اور کرمانی کا جواب

دونوں حضرات نے یہ جواب دیا کہ جب احادیث سے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اجازت نکل آئی، تو اس کی اجازت بیٹھ کر بدرجہ اولیٰ مفہوم ہوگئی، لہذا اس کی احادیث ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی (لایع الدارۃ: ۱۹۳)۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا جواب

آپ نے لکھا:۔ احتمال ہے کہ اس سے امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث عبدالرحمن بن حنہ کی طرف اشارہ کیا ہوا، جس کو سنائی وہ ابن ماجہ وغیرہما نے روایت کیا ہے، اس میں ہے کہ رسول اکرم نے بیٹھ کر پیشاب کیا تو ہم نے کہا دیکھو! آپ تو عورتوں کی طرح (یعنی بیٹھ کر) پیشاب کرتے ہیں، نیز ابن ماجہ نے اپنے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ عربوں کا طریقہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا تھا، اسی لئے حدیث عبدالرحمن بن حنہ میں ”فقد یبول کما یبول المرأة“ وارد ہے، اور حدیث حذیفہ میں ”فقام کما یقدم احدکم“ آیا ہے، پھر حدیث عبدالرحمن مذکور ہی سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ حضور عربوں کے طریقہ مذکورہ کی مخالفت کرتے تھے کہ اس میں ستر زیادہ اور پیشاب کے ٹکڑے سے حفاظت کا پورا اہتمام ہے، یہ حدیث صحیح ہے، جس کی تصحیح دارقطنی وغیرہ نے بھی کی ہے، اسی امر کا ثبوت حدیث عائشہ سے بھی ہوتا ہے:۔ آپ نے فرمایا کہ رسول اکرم ﷺ نے نزول قرآن مجید کے بعد کبھی وقت بھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، رواہ ابو یوسف فی صحیحہ والحاکم۔ (ج: ۱۲۸)

حدیث عائشہ مذکور سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا ثبوت اگر ہے تو وہ بھی قبل نزول قرآن مجید کا ہے، جب سے اس کا نزول ہوا آپ کی عادت مبارکہ بیٹھ کر ہی پیشاب کرنے کی تھی، لہذا امام احمد و امام بخاری کا مسلک مذکور کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کو مطلقاً مباح قرار دیا جائے مروج ہے، اور سب سے زیادہ قوی مسلک حنفیہ کا ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے، واللہ اعلم بالصواب

محقق عینی کے ارشادات

آپ نے فرمایا:۔ ابن بطلال وغیرہ کا قول کہ:۔ حدیث الباب کی دلالت حالت قعود پر بدرجہ اولیٰ ہے، کیونکہ بول قائماً کا جواز بول قاعداً کو جائز تر قرار دیتا ہے۔“ قابل تسلیم نہیں، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں اور اس کے بعد بھی جتنی احادیث لائے ہیں، سب سے صرف بول قائماً کا ثبوت ملتا ہے، اور بول قاعداً کا جواز ایک حکم ہے احکام شرعیہ میں سے جس پر بطریق عقل قیاس کر کے بول قاعداً کو ثابت نہیں کر سکتے۔

اسی طرح دوسری احادیث کی طرف اشارہ بھی نکل نظر ہے، لہذا بہتر جواب یہ ہے کہ جب اس باب میں بول قائماً کا جواز ثابت ہو گیا اور بول قاعداً کا جواز بھی اپنی جگہ احادیث کثیرہ سے ثابت ہے، لہذا امام بخاری رحمہ اللہ احادیث تو صرف فصل اول کی لائے، اور ترجمہ میں دونوں فصل کی طرف اشارہ کر دیا، پھر اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ فصل ثانی مشہور تھی، اور اکثر لوگوں کا عمل بھی اس پر تھا، یا اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہوگا کہ وہ واقف دو دونوں قسم کی احادیث سے تھے، لیکن ان کی شرط روایت پر صرف فصل اول کی احادیث اترتی تھیں۔

جواب عینی کی فوقیت

ظاہر ہے، اور ان کا تعقیب مذکور بھی بر محل ہے کیونکہ اشارہ مذکورہ جواب حافظ کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے، دوسرے امام بخاری کی عادت ہے کہ اگر کسی ایسی صحیح حدیث سے استدلال ان کی بخش نظر ہوتا ہے جو ان کی شرط پر نہیں ہوتی، تو اس کی ترجمہ الباب میں ذکر کر دیا کرتے ہیں، البتہ یہاں محقق عینی کی توجیہ بن سکتی ہے کہ امام بخاری کا ترجمہ الباب دونوں قسم کی احادیث کے پیش نظر قائم کیا گیا ہے، اگرچہ اتنا

اعتراض بھی باقی رہے گا کہ ”فقد البخاری“ کے تحت ایسے الفاظ ترجمہ و عنوان باب میں رکھنا، جن کا ثبوت احادیث الباب کے کسی لفظ سے بھی نہ ہو سکتا ہو، بہت موزوں و معقول نہیں ہے، اور اس قسم کے اعتراضات کو تحقق بخنی نے حافظ کلیرح تاویلات بیحدہ کے ذریعہ اٹھانے کو پسند نہیں کیا ہے، وَلِلّٰہِ حَرُّہٗ، وَرَحْمَہُ اللّٰہُ وَرَحْمَہٗ وَسِعَہٗ۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا جواب

آپ نے ترمیم ابواب میں لکھا: امام بخاری رحمہ اللہ نے پہلی بات حدیث سے ثابت کی، اور دوسری بطریق اولیٰ، یہ تو شارحین بخاری نے سمجھا ہے اور میرے نزدیک امام موصوف کی غرض عقد باب سے صرف یہ ہے کہ جواز بول قائم ہو بھی ثابت کیا جائے، گویا وہ جواز بول قائم کے قائل ہیں، اور ان کے نزدیک اس کا جواز صرف قعود کے ساتھ مخصوص نہیں“

حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: بظاہر امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث بول قعدا کی تخریج بوجہ شہرت ہی تو ہم کی ہے اور ترجمہ الباب میں تو ہم اقتصار کے دفعیہ کے واسطے کی ہے۔

بول قائم کو شکی میں جا نہ لکھا ہے، مگر وہ کراہت تخریبی سے کم درجہ نہیں ہے، بلکہ اس زمانہ میں چونکہ وہ نصاریٰ کا شعار بن گیا ہے، اس لئے اس کی کراہت میں زیادہ شدت ہوئی چاہیے۔

فرمایا: حضور اکرم ﷺ کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا عذر پر محمول ہے، چنانچہ مستدرک حاکم میں ہے کہ اس وقت آپ کے غشوں کے اندر دور تھا، اس حدیث کی اسناد اگرچہ ضعیف ہے، تاہم وہ بیان احتمالات کی صلاحیت رکھتی ہے، نیز امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل ہوا کہ عرب کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کو در پست کا علاج سمجھتے تھے، اس کے علاوہ یہ تو جیسے بھی ہو سکتی ہے کہ سیاح پر کوڑا کرکٹ ڈالا جاتا ہے اور وہ عموماً مخروبی شکل کی ہوتی ہے، اس لئے بیحدہ پیشاب کرنے میں پیشاب بیٹھنے والے کی طرف لوٹتا ہے، اس سے بچنے کے لئے حضور ﷺ نے

۱۔ معصوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے سامنے بخنی تحقیق رحمہ اللہ کی شرح بخاری ”عمدة القاری“ نہیں تھی، جس طرح حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمہ اللہ کے پیش نظر نہیں تھی، اور غالباً ایسے انھوں نے اپنی مشہور کتاب ”بستان المحققین“ میں اس کا ذکر نہیں کیا، بلکہ خود تحقیق بخنی کا ذکر بھی اس میں نہیں ہے، جو نہایت تعجب انگیز امر ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا ذکر اس وقت تک ہندوستان نہ آئی ہو، لیکن محدث بخنی شارح بخاری و بخاری کو کسی زمانہ کے محدثین جانتے پہچانتے نہ ہوں، یہ بات تو بہت ہی مستبعد ہے، خدا کا شکر ہے کہ ہم نے حضرت علامہ کوثری رحمہ اللہ اور اپنے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ (علامہ کشمیری) کے طفیل میں تحقیق بخنی کی محدثانہ عظمت و اجلاب قدر کر چکا ہوں اور ”انوار الباری“ میں ان کے علوم و افادات پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ موصوف نے بزبانہ قیام و بجا بندہ تعلیم کے دوران ہی حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ استاذ الاسلام مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ کے ارشاد پر عمدة القاری و فتح الباری کا حرفا حرف مطالعہ فرمایا تھا۔ پھر درجہ حدیث کے وقت ان دونوں کے علوم و افادات سے بہرہ ور فرمایا کرتے تھے جبکہ اس دور کے بڑے بڑے اساتذہ و محدث بھی اس کے مطالعہ کی زحمت گوارہ نہیں فرماتے، اور نہ ان کی قدر کا حقد جانتے ہیں، اس دور کے ایک محقق اور ہمارے لئے نہایت قابل قدر بخنی محدث شارح بخاری کے اس طرز نگارش سے بھی کسی بڑی تکلیف ہوئی کہ وہ حافظ پر علامہ بخنی رحمہ اللہ کے تعقیبات کو ان کی حسب عادت شدت و حدت کا نتیجہ قرار دیتی ہیں، حالانکہ علمی تحقیق کے میدان میں اگر نقد و انتقاد کا پہلو نرم کر دیا جائے، تو تنقیح و تحقیق کا حق ہی ادا نہیں ہو سکتا، پھر یہ بھی سب کو معلوم ہے اور ہم بھی پہلے لکھ چکے ہیں کہ علامہ بخنی کے تعقیبات و اعتراضات کے جوابات حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھے شروع کئے تھے جن کو وہ پانچ سال میں بھی مکمل نہ کر سکے۔ اور بہت سے مواضع میں بیاض چھوڑ گئے، اگر تحقیق بخنی کے اعتراضات محض ان کی عادت کی شدت و حدت ہی تھی تو ان کا جواب کیا مشکل تھا کہ حافظ الدین ابیاب و دنیا کا عظیم القدر محدث و محقق ان کے جوابات سے عاجز رہا، انہوں نے کلمات سے لاطمی یا ان کی بے قدری کی مثالیں ہمارے یہاں شاید سب سے زیادہ مجلس کی اور یہ بات افسوسناک ہے اللہ تعالیٰ ہم سب کو صحیح نظر کے ساتھ معرفت اقدار اور جہاں کی پوری بصیرت بھی عطا فرمائے، آمین، وما ذلک علی اللہ بجز

کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہوگا، پھر یہ کہ آپ کی عادت مبارکہ تو بول و براز کے وقت دور جانے کی تھی، آپ نے گھروں کے قریبی کوڑی پر کیے پیشاب کیا؟ اس کا جواب قاضی عیاض رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ آپ مسلمانوں کے اہم معاملات طے کرنے میں مشغول تھے، مجلس طویل ہو گئی ہوگی اور ایسی حالت میں پیشاب کا تقاضہ زیادہ ہوا ہوگا، اس لئے دور تشریف لے جانے میں تکلیف کا اندیشہ ہوگا (یا تصفیہ معاملات میں تاخیر کو پسند نہ فرمایا ہوگا) (دکنانی فتح الہاری ۲۳۹-۱۰۲۵ و ۱۰۹۵)

فرمایا:۔ حدیث الباب سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ صحراء میں پیشاب کرنے کی ضرورت ہو تو بغیر مالک زین کی اجازت کے اس کی زمین میں پیشاب کرنا جائز ہے۔

فائدہ ہمہمہ: حضور اکرم ﷺ کے بول قائم سے یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ بھی فعلی رسول ہونے کے سبب سے فعل مستحب ہے، کیونکہ اول تو وہ کسی عذر سے تھا، ورنہ بیانِ جواز کے لئے تھا کہ رسول پر بیانِ جواز بھی ضروری و واجب ہوتا ہے، اور چونکہ تعمیل واجب تھی، اس لئے وہ فعل بھی آپ کے لئے یقیناً موجب اجر و ثواب تھا، لیکن افراد امت کے لئے ایسے افعال کی ناسی و اقداء مستحب نہیں ہے، وہ ان ہی افعال و اعمال میں مستحب یا مسنون ہے جو آپ کے اکثر یا بیشک کے معمولات تھے، جس طرح آنحضرت ﷺ سے وضوء میں ہر عضو کو تین تین بار دھونا اکثر و بیشک کا معمول ثابت ہے تو وہ مستحب ہوگا اور آپ سے جو بعض اوقات میں ایک یا ایک بار بھی نفل ہوا ہے وہ بیانِ جواز کے لئے تھا اس کو مستحب قرار نہیں دے سکتے تاہم حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے تھی کہ ترکِ تہلیل مذکور کو کمرہ بھی نہ کہیں گے بشرطیکہ اس سے زیادہ ترک نہ کرے جتنا نبی کریم سے ثابت ہے اور نہ اس کی عادت بنائے، یہ تھی ہمارے حضرات اکابر کی عمل بالجہد کی شان کہ رسول خدا ﷺ سے جو فعل بھی ثابت ہو گیا خواہ وہ بیانِ جواز ہی کے طور پر ہوا، اور وہ فی نفسہ خلافِ اولی و افضل ہی تھا، مگر اتنی حدود و مقدار تک جو رسول خدا ﷺ سے منقول و ثابت ہوا، اس عمل کو کمرہ قرار دینے سے بھی احتراز کرتے تھے، دوسروں کے یہاں اس قدر رعایت و احتیاط کی شان نہیں مل سکتی۔ رحمہم اللہ رحمۃ واسعہ۔

بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ صَاحِبِهِ وَالتَّسْتُرِ بِالْخَائِطِ

(اپنے کسی ساتھی یا دیوار کی آڑ لے کر پیشاب کرنا)

(۲۲۲) حَدَّثَنَا غُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَآئِلٍ عَنْ حَبِيبَةَ قَالَ رَأَيْتُنِي أَنَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَمَامًا شَيْ فَنَاسِيَ سُبَاطَةَ قَوْمٍ خَلْفَ خَائِطٍ فَنَقَامُ كَمَا يَقُولُ أَحَدُكُمَا فَنَقَامُ فَانْتَبَذْتُ مِنْهُ فَأَشَارَ إِلَيَّ فَنَجْتَنِبُهُ فَنَقِمْتُ عِنْدَ عَقِبِهِ حَتَّى فَرَغَ.

ترجمہ: حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہتے ہیں مجھے یاد ہے کہ (ایک مرتبہ) میں اور رسول اللہ ﷺ چل رہے تھے کہ ایک قوم کی کپڑی پر پہنچے جو ایک دیوار کے پیچھے تھی، آپ اس طرح کھڑے ہو گئے جس طرح ہم تم سے کوئی (فعل) کھڑا ہوتا ہے، پھر آپ نے پیشاب کیا اور میں ایک طرف ہٹ گیا جب آپ نے مجھے اشارہ کیا تو میں آپ کے پاس گیا (اور پردہ کی غرض سے) آپ کی پشت پائے مبارک کے قریب کھڑا ہو گیا حتیٰ کہ آپ پیشاب سے فارغ ہو گئے۔

تشریح: خلف الحائط پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دیوار آنحضرت کے سامنے تھی جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں کی کوڑی تو دیوار کے پیچھے تھی، اور آپ کے سامنے دیوار تھی، جس سے سامنے کی طرف سے پردہ تھا اور اپنے پیچھے آپ نے حذیفہ کو کھڑا کر لیا تھا کہ ادھر سے آنے جانے والوں کی نظریں آپ پر نہ پڑیں۔

اس سے پیشاب کرتے وقت ستر و حجاب کی ضرورت اہمیت واضح ہوئی تو براز کے وقت اسکی شدت ضرورت واضح تر ہے اور اس زمانہ

میں جو عرب میں استخبا کے وقت بے حجابی و بے ستری دیکھی جاتی ہے اس کا کوئی تعلق اسلامی تہذیب و شریعت سے نہیں ہے چنانچہ ابو داؤد باب کراہۃ الکلام عند الخلاء میں حدیث مروی ہے: ”لا یخرج الرجلان یضربان العائط کاشفین عن عورتھما یتحد لثان فان اللہ عزوجل یعقت علی ذلک“ ”دو شخص اس طرح قضائے حاجت کے لئے نہ نکلیں کہ اس وقت ایک دوسرے کے سامنے اپنا ستر کھولے، اور آپس میں باتیں کریں، کیونکہ حق تعالیٰ اس کو ناپسند فرماتے ہیں“ اس میں کعبہ عورت کو تو علماء نے حرام قرار دیا ہے، اور قد ضرورت کلام کو جائز، زیادہ کو مکروہ کہا ہے (بذل الجود: ۱۱۱)۔

یہ تو عین حلیہ بول و براز کا مسئلہ ہے باقی پانی یا ذیل سے استخبا کے وقت کلام میں کچھ مزید توسع ہے، اور ایسے وقت سلام کا جواب دینے میں بھی ہمارے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے میں گنجائش تھی، البتہ حضرت مولانا محمد مظہر صاحب رحمہ اللہ جواب نہ دینے کو رائج سمجھتے ہیں۔ واعلم عند اللہ تعالیٰ

بحث و نظر: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ”فاشار الی پرکھا“ ہر کہ حضور اکرم ﷺ کا یہ اشارہ لفظی نہ تھا اور اس روایت بخاری سے صحیح مسلم کے لفظ ادنیٰ کو بھی اشارہ غیر لفظیہ پر محمول کریں گے، لہٰذا اس حدیث سے حلیہ بول میں جواز کلام پر استدلال بھی درست نہ ہوگا (فتح الباری: ۱۰۲۳)۔

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا کہ اول تو روایت طبرانی میں لفظ ”یا حذیبتہ! استرنی“ مروی ہے، جس سے صراحتہً معلوم ہوا کہ آپ کا ارشاد لفظی تھا، دوسرے دونوں روایتوں میں جمع بھی ممکن ہے کہ پہلے تو آپ نے سر یا ہاتھ سے اشارہ کیا ہوگا، پھر ”استرنی“ فرمایا ہوگا۔ نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی دوسری بات بھی بے محل ہے، کیونکہ حضور ﷺ نے خواہ سر سے اشارہ کیا ہو یا زبانی استرنی فرمایا ہو، بہر صورت یہ بات بول سے قبل کی تھی، حلیہ بول کی نہ تھی، پھر اس سے کسی کا حلیہ بول میں جواز کلام پر استدلال اور حفاظ کا اس پر رد کرنا کیونکر صحیح ہوگا؟! (عمدۃ القاری: ۸۹۸)۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت حذیفہؓ نے پہلے تو اجمالی حال آنحضرت کے اس موقع پر کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا بیان کیا، پھر تفصیل کی کہ میں (آپ کے ارادہ بول و براز کا اندازہ کر کے) وہاں سے (ذرا دور) ہٹ گیا، تو آپ نے مجھے اپنے قریب بلا لیا اور میں وہاں جا کر آپ کے ستر کے لئے (پشت پھیر کر) کھڑا ہوتا آئندہ آپ نے پیشاب سے فراغت فرمائی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

علامہ کرمانی کی تحقیق اور محقق عینی کی تنقیح

علامہ کرمانی نے فرمایا کہ حضرت حذیفہؓ اس وقت آپ سے دور بھی ہوئے اور آپ کو دیکھتے بھی رہے، اس لئے کہ آپ کی حفاظت کا فرض بھی ان پر عائد تھا، (ورنہ بظاہر ادب یہ تھا کہ ایسے وقت آپ سے دور پشت پھیر کر کھڑے ہوتے) تنقیح عینی رحمہ اللہ نے موصوف کے اس قول کو نقل کر کے لکھا کہ یہ تو جیہ واقعہ قبل نزول آیت ”واللہ یمسک من الناس“ کے لئے تو موزوں ہو سکتی ہے، بعد کے لئے بے ضرورت ہے کیونکہ اس آیت کے نزول سے پہلے صحابہ کرام کی ایک جماعت آپ کی حفاظت پر مامور تھی، لیکن اس کے بعد جب حق تعالیٰ نے بغیر ظاہری اسباب کے خود ہی آپ کی حفاظت کا تکفل فرمایا تھا، جس کی خبر آیت مذکورہ سے دی گئی تو آپ نے پہرہ چوکی کو ہٹا دیا تھا (۸۹۸)۔

بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ سُبَاطَةِ قَوْمٍ

(کسی قوم کی کوڑی پر پیشاب کرنا)

(۲۲۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُوَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ شُعْبَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ كَانَ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ يُخْبِدُ فِي الْبَوْلِ وَيَقُولُ إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ إِذَا أَصَابَ نَوْبَ أَحَدِهِمْ قُرْضَهُ فَقَالَ حَذِيفَةُ لَيْتَهُ أَمْسَكَ أَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُبَاطَةَ قَوْمٍ قَالَ قَاتِمًا:

ترجمہ: حضرت ابو داؤد اہل کہتے ہیں کہ ابو موسیٰ اشعری پیشاب کے بارے میں سختی سے کام لیتے تھے اور کہتے تھے کہ بنی اسرائیل میں جب کسی کے کپڑے کو پیشاب لگ جاتا تو اسے کاٹ ڈالتے تھے، ابو حذیفہ کہتے ہیں کہ کاش وہ اپنے اس تشدد سے باز آجاتے (کیونکہ) رسول اللہ ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لائے اور آپ نے وہاں کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔

تشریح: حضرت حذیفہ کا مقصد یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا اس قدر تشدد خلاف سنت تھا، اگر ایسا ہی تشدد شارع علیہ السلام کو پسند ہوتا تو وہ کسی وقت بھی کھڑے ہو کر پیشاب نہ کرتے، کہ اس میں بہر حال احتمال تو کسی درجہ میں چھینٹ آنے کا ضرور ہے یہ دوسری بات ہے کہ آپ نے کاغذ یا احتیاط فرمایا ہوگی، اور ایسا واقعہ نہ ہوا ہوگا، لہذا اتنا تشدد کہ چھینٹ آنے کے احتمال کو بھی ختم کر دیا جائے اور بول و غیرہ میں پیشاب کیا جائے، نہ ضروری ہے نہ مناسب و موزوں۔ اور ایسا کرنے سے لوگ تنگی و دشواری میں پڑ جائیں گے جو "الدین یسر" (دین میں آسانی ہے) کے خلاف ہے۔

بحث و نظر: امام بخاری رحمہ اللہ نے "اذا صاب نوب احدہم قورضہ" روایت کیا ہے، اور امام مسلم رحمہ اللہ نے باب "لمس علی الخنثین" میں "اذا صاب جلد احدہم بول قورضہ بالمقاریض" روایت کیا ہے، اور سنن ابی داؤد باب الاستبراء من البول میں اس طرح ہے: "فقال (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) "الم تعلموا اما لقی صاحب بنی اسرائیل کانوا اذا اصابہم البول قطعوا ما اصابہ البول منهم فنہامہم فعدل فی قبرہ" ولی روایۃ جلد احدہم ولی روایۃ جسد احدہم اور امام احمد، نسائی و ابن ماجہ کی روایت میں "ما اصاب صاحب بنی اسرائیل" ہے۔

مکمل بحث تو یہاں یہ ہے کہ ٹوبہ صحیح ہے یا جلد، ملاحظہ رحمہ اللہ نے فتح الباری میں لکھا کہ رولیت مسلم میں جلد کا لفظ ہے، جس سے مراد علامہ قرطبی نے چڑے کا لباس قرار دیا، اور بعض علماء نے اس کو ظاہر پر ہی رکھا، جس کی تائید رولیت ابو داؤد سے ہوتی ہے کہ اس میں "مکان اذا صاب جسد احدہم" ہے، لیکن امام بخاری کی روایت میں یہ بات کی صراحت ہے۔ اس لئے ممکن ہے بعض روایات نے روایت بالحنی کی ہو۔ (۱-۲۲۹) یہاں حافظ نے عجیب بات کہی، کیا رولیت مسلم میں جلد کی صراحت اور ابو داؤد میں بھی جلد اور جسد کی صراحت نہیں ہے؟ پھر رولیت بخاری کی ترجیح دے کر روایت بالحنی کی تو جیسے کہ جس طرح درست ہوگی؟ شاید ایسی لئے تحقیق یعنی کسی کی روایت کو راجح قرار دینے سے احتراز فرمایا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تحقیق یعنی اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ قول انظر والیہ یبول کما یتبول المرأة یا تو یلا تصدوا راہ کے ان کی زبان سے نکل گیا، یا بطور تعجب کہ گزرتے، یا بطریق مستفاد کہا، کیونکہ صحابہؓ کرام کی شان سے استہزاء یا اخفاف نہایت مستحب ہے (عمدة القاری ۸۹۹-۱) دوسری بحث یہ ہے کہ صاحب بنی اسرائیل سے کون مراد ہے؟ اور "فہامہم" سے کیا مراد ہے؟ مسند احمد میں فہماہم عن ذلک اور

الفتح الربانی ۲۶۳۔ میں صاحب بنی اسرائیل پر لم اقف علی اسمہ لکھا اور عن ذلک پر ای عن القطع تساھلا فی الاسر الشریعة لعذبہ اللہ لکھا۔

صاحب، مرعائے بھی صاحب بنی اسرائیل کو متعین نہیں کیا، اور مراد نبی عن القطع قرار دی، صاحب بذل نے بھی اسی طرح کیا اور ساتھ ہی محقق عینی کی شرح پر اظہار تعجب بھی کیا ہے۔

محقق عینی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ صاحب بنی اسرائیل سے مراد حضرت موسیٰ علیہ السلام ہیں کہ آپ نے بنی اسرائیل کو پیشاب کے ٹکڑے سے ڈرایا اور روکا تھا، اور درمیاں میں تقدیر عبادت ہے کہ وہ اس سے نہ کرے، اس لئے جو نہ رکا اور پیشاب کے بارے میں احتیاط نہ کی اس کو عذاب قبر ہوا یعنی لعذب لی قبرہ میں غاسیہ ہے، جو عدم انتہا پر مرتب ہے جس طرح لو کڑہ موسیٰ لفقضیٰ علیہ میں ہے

(عمدة القاری ۸۹۹۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا:۔ قرض جلد جو روایات صحیحہ سے ثابت ہے، اس کا تعلق قبر سے ہے اور وہ تعذیب تھا، تشریعا نہ تھا، اگرچہ راویوں کے الفاظ سے اس کے خلاف مفہوم ہوتا ہے، نیز میرا گمان ہے کہ عدم احتراز بول کے سبب سے جو عذاب قبر بنی اسرائیل کے لئے تھا، وہی اس امت محمدیہ میں بھی باقی رہا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت رحمہ اللہ کی تحقیق مذکورہ وہ اشکال بھی رفع ہو گیا جو بعض شارحین کی طرف سے لفظ جلد و جسد پر کیا گیا ہے اور صاحب بذل الحجود نے بھی ۱۶۔ میں اس کو نقل کیا ہے کہ عدم احتراز بول کی وجہ سے قطع جلد و جسد کا حکم تشریف ارحم الراحمین کی طرف سے مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اور ایسا حکم اگر ہوتا تو رفتہ رفتہ ان لوگوں کے سارے جسم ہی کٹ جاتے۔ الخ۔

مذہب حنفیہ کی ترجیح

محقق عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ علامہ ابن بطال رحمہ اللہ نے لکھا:۔ کہ بول قائمہ کی روایت ان لوگوں کے لئے دلیل و حجت ہے جو پیشاب کی معمولی چھینٹوں کے بارے میں رخصت و آسانی دیتے ہیں، کیونکہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں سوئی کی نوک جیسی چھینٹوں کے اڑنے اور کپڑوں پر آنے کا احتمال تو عام طور سے ہوتا ہی ہے اور اس میں امت محمدیہ کے لئے خصوصی سہولت و آسانی دی گئی ہے کہ بنی اسرائیل کی طرح اس پر قرض یا عذاب کا مرتب نہیں ہوا، چنانچہ مقدار درس الابر بول کے متعلق ائمہ میں اختلاف ہوا ہے، امام مالک نے اس کا دھونا مستحب قرار دیا ہے، امام شافعی واجب کہتے ہیں، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے دوسری قلیل و اقل نجاسات کی طرح اس میں بھی رخصت و سہولت دی ہے، محدث شہیر سفیان ثوری نے نقل کیا کہ علماء متقدمین و مفسر قلیل بول میں رخصت دیتے تھے (عمدة القاری ۹۰۰۔)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا: حضرت عمر، حضرت علی، زید بن ثابت وغیرہم سے بول، قائمہ ثابت ہے، اس لئے اس سے جو زبلا کرہا ت نکلتا ہے، بشرطیکہ چھینٹوں کا خطرہ نہ ہو، واللہ اعلم۔

بول قائمہ کی ممانعت نہیں ہے

پھر لکھا کہ نبی کریم ﷺ سے بول قائمہ کی ممانعت میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اوائل شرح ترمذی میں بیان کیا ہے واللہ اعلم۔

(فتح الباری ۲۳۰۔۱)

رائے مذکور امام ترمذی کے خلاف ہے

امام موصوف نے اپنی سنن ترمذی شریف میں 'باب النهی عن البول قائما' لکھا اور اس کے تحت حدیث عمر روایت کی کہ رسول خدا ﷺ نے مجھے کھڑے ہو کر پیشاب کرتے دیکھا تو ممانعت فرمائی کہ اسے عمر! کھڑے ہو کر پیشاب نہ کرنا، اس کے بعد میں نے کبھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، نیز حضرت عبداللہ بن مسعود کا ارشاد نقل کیا کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا تنویر پن کی بات ہے یعنی تہذیب کے خلاف ہے، اور حضرت بریدہ کی حدیث مرفوع کا بھی حوالہ دیا کہ رسول اکرم ﷺ نے یہی کلمات ارشاد فرمائے ہیں، امام ترمذی نے عبدالکریم بن ابی الخارق کی وجہ سے حدیث عمر کے ضعف اور حدیث بریدہ کے غیر محفوظ ہونے کا بھی ذکر کیا۔ پھر لکھا مذکورہ ممانعت بطور تادیب ہے بطور تحریم کے نہیں اور پھر باب النہی بھی لکھا۔

محقق یعنی کا فیصلہ: جس طرح امام ترمذی رحمہ اللہ نے باب النہی قائم کر کے اور اس کے تحت احادیث و آثار روایت کر کے نبی کو ثابت کیا، اگرچہ یہ بھی متلاویا کہ وہ نبی تادیب ہے، نبی تحریم نہیں، اسی طرح محقق یعنی نے بھی یہ فیصلہ کن بات لکھی کہ بول قائما کا جواز تو ضرور ہے، لیکن علماء امت نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے کیونکہ ممانعت کی احادیث موجود ہیں اگرچہ ان میں سے اکثر کا ثبوت نہیں ہو سکا، ان دونوں محدثین کے مذکورہ فیصلوں کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس دعویٰ کی حیثیت واضح ہے کہ نبی کریم ﷺ سے ممانعت کی کوئی حدیث ثابت نہیں ہوئی۔

اگر کہا جائے کہ امام ترمذی نے تو حدیث عمر و عبدالکریم بن ابی الخارق کی وجہ سے ضعیف کہا ہے، تو کسی حدیث کا ضعف اس کی صحت کے منافی نہیں، اسی طرح امام ترمذی نے حدیث بریدہ کو جو غیر محفوظ کہا، وہ بھی اس کی صحت کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی لکھا کہ محدث بزار کا حدیث بریدہ کو بظاہر صحیح سند سے روایت کرنا اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں ہے (ملاحظہ ہو تحفۃ الاحوذی ۱۰۳)۔

صاحب تحفہ کی شان تحقیق

یہاں ایک اور محدث علم کی بحث بھی پڑ جتے چلتے: امام ترمذی نے اس بارے میں حدیث بریدہ کو غیر محفوظ کہا، اس پر محقق یعنی نے نقد کیا، اور کہا کہ محدث بزار نے اس کی تخریج صحیح سے کی ہے صاحب تحفہ نے محقق یعنی پر گرفت کر لی کہ بزار کی سند صحیح سے روایت اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں، پھر نقد و نظر کا کیا موقع رہا؟! اور یہ بھی لکھا کہ امام ترمذی کی شان فن حدیث میں اعلیٰ و ارفع ہے ان کی بات زیادہ اونچی ہونی چاہیے (یعنی بہ نسبت محدث یعنی کے) اب پوری بات ملاحظہ کیجئے! تاکہ بحث اچھی طرح روشنی میں آجائے، شاید یا غیر محفوظ روایت وہ ہوتی ہے، جس کو نقد اس شخص کے خلاف روایت کرے جو اس سے زیادہ قابل ترجیح ہو، خواہ وہ مخالفت زیادتی کی ہو یا کسی کی، مہتمم کے اندر ہو یا سند میں، اور اس کے مقابل روایت راجح کو محفوظ کہتے ہیں (مقدمہ ص ۵۰)۔

محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث بریدہ کو محدث بزار نے بہ سند صحیح سعید بن عبید اللہ سے روایت کر کے لکھا کہ میرے علم میں نہیں کہ اس حدیث کی روایت ابن بریدہ سے بجز سعید مذکور کے اور کسی نے کی ہو، اور ترمذی نے اس بارے میں حدیث بریدہ (مذکورہ) کو غیر محفوظ کہا، جو تحقیق مذکور کی وجہ سے رد ہو جاتا ہے، محقق یعنی یہ فرما رہے ہیں کہ محدث بزار کی اس صراحت کے بعد کہ ابن بریدہ سے حدیث مذکور کی روایت کرنے والے صرف سعید ہیں، دوسرا کوئی نہیں، امام ترمذی کا حدیث مذکور کو غیر محفوظ کہنا درست نہیں رہتا، کیونکہ غیر محفوظ روایت کے مقابلہ میں دوسری روایت محفوظ ہونی چاہیے جس کا کوئی ثبوت ابن بریدہ سے نہیں ہے لہذا اس کو غیر محفوظ کہنا محتاج دلیل ہے۔

صاحب تحفہ کا مغالطہ

اول تو موصوف نے محقق یعنی کی عبارت پوری نقل نہیں کی، اور آخر سے "وقال الترمذی و حدیث بریدۃ فی ہذا غیر محفوظ و قول الترمذی بدہ" کو حذف کر کے بڑی بے جمل جسارت کا ثبوت دینے کے لئے "انہی کلام المعینی" بھی لکھ دیا، اور اس حذف و مغالطہ سے یہ فائدہ اٹھایا کہ امام ترمذی کا مقابلہ محقق یعنی سے ڈال دیا، تا کہ ہر شخص یہ سمجھے کہ امام ترمذی کے مقابلہ میں حافظ یعنی کے کلام کی قیمت کم ہونی چاہیے! حالانکہ معنی تو محدث بزار کی تحقیق کے تحت امام ترمذی کے قول کو مرجوح کر رہے ہیں، پھر یہ لکھ دیا کہ حدیث بریدہ کی صحت اس کے غیر محفوظ ہونے کے متنافی نہیں، اور اس سے یہ بتلانے کی سعی کی کہ گویا محقق یعنی اتنی موٹی بات بھی نہ جانتے تھے، جو صاحب تحفہ جیسے اس زمانے کے محدث بھی جانتے ہیں۔

ممکن ہے امام ترمذی کے سامنے غیر محفوظ ہونے کی کوئی اور دقیق وجہ ہو، لیکن جب تک وہ پیش نہیں ہوتی، محدث بزار کی بات اور محقق یعنی کے نقد و تحقیق کو نہیں گرایا جاسکتا نیز صاحب تحفہ کا یہ کہنا بھی محل تامل ہے کہ امام ترمذی کا قول غیر محفوظ ہونیکا ہی معتمد علیہ ہے کیا اعتماد کا مطلب یہ ہے کہ اس کو پکھانا جائے یا اس کے بارے میں مزید تحقیق کا دروازہ بند کر دیا جائے، یہ بات تو صرف قول اللہ و قول الرسول کے لئے کہی جاسکتی ہے، خصوصاً علماء اہل حدیث کو تو ایسی بات کہنا کسی طرح بھی سوز و گداز نہیں کہ وہ ائمہ مجتہدین کے اقوال پر بھی اعتقاد کو شرک سے کم درجہ دینے کو تیار نہیں ہوتے۔ واللہ یقول الحق و هو یمہدی السبیل۔

عبدالکریم بن ابی الخارق (ابو امیہ) پر کلام

موصوف کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے "ضعیف عند اہل الحدیث" لکھا، پھر ابوبختیار کی تضعیف اور کلام و نقد کا بھی ذکر کیا، لیکن ہمیں اپنے نقطہ نظر سے تضعیف و کلام مذکور میں کلام ہے، جس کی وجہ حسب ذیل ہیں:-

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تہذیب التہذیب ۳۷۶ میں علامہ مقدسی و محدث مزنی کے اتباع میں ان کے نام پر یہ نشانات لگائے ہیں:- خث (تعاہق بخاری) م (صحیح مسلم) ل (کتاب المسائل لابی داؤد) ت (ترمذی شریف) س (نسائی شریف) ق (ابن ماجہ) یعنی تمام اصحاب صحاح ستہ نے ان سے روایت کی ہے، کیا اہل حدیث کے ضعفاء ایسے ہی ہوتے ہیں، جن سے بخاری، مسلم اور نسائی و ابوداؤد جیسے محدثین بھی روایت کریں، پھر امام بخاری نے اپنی کتاب الضعفاء میں بھی ان کو داخل نہیں کیا، حالانکہ "ارجاء" کا الزام امام اعظم و دیگر اکابر کی طرح ان پر بھی لگایا گیا ہے۔ جس کی امام بخاری کے یہاں بڑی اہمیت ہے، چنانچہ تہذیب میں نقل ہوا ہے کہ معمر کہتے ہیں:- مجھ سے حماد بن ابی سلیمان (استاذ امام اعظم) نے ہمارے فقہاء کے بارے میں پوچھا تو میں نے ان کے نام لئے، وہ کہنے لگے کہ تم نے ان میں سے کس سے بڑے فقیہ کا نام چھوڑ دیا یعنی عبدالکریم ابو امیہ کا، اس واقعہ کو کن کہ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا:- ہاں! وہ ارجاء میں ان کے ہموار تھے۔ یعنی اسی لئے حمدانے ان کی اتنی تعریف کی ہے معمر ہی کا بیان یہ بھی تہذیب میں ہے کہ میں نے ابوب کو کسی کی غیبت کرتے نہیں دیکھا، جز عبدالکریم کے یہ غیبت کا لفظ بھی تیار رہا ہے کہ معمر کے نزدیک ابوب کو عبدالکریم سے کسی وجہ سے سو غصہ تھا، ورنہ وہ برائی و غیبت کے مستحق نہ تھے۔ واللہ اعلم، پھر یہ کہ امام ابوداؤد نے عبدالکریم مذکور کو "من خیر اہل البصرہ" کہا ہے (تہذیب) اور اپنی کتاب المسائل میں ان سے روایت بھی لی ہے، امام نسائی نے ان کو متردک کہنے کے باوجود ان سے روایت لی ہے، ہمارے نزدیک ان کے بارے میں ابن حبان کا فیصلہ زیادہ معتدل و صحیح ہے کہ وہ کثیر الوہم فاحش الخاطی تھے، اور جب ان سے زیادہ خطا ہونے لگی تو ان کی احادیث سے حجت پکڑنا موقوف ہوا (تہذیب) اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ سے ان کے ساتھ ایسا معاملہ نہ تھا، لہذا ابن عبدالبر سے جو یہ قول نقل ہوا کہ مجمع علی ضعفہ اور یہ کہ

امام مالک رحمہ اللہ ان کے ظاہر سے دھوکہ میں آ گئے تھے اور انھوں نے بھی صرف ترغیب میں حدیث نکالی ہے، احکام میں نہیں (تہذیب) وہ بھی محل نظر ہے، کیونکہ امام مالک ایسے بھولے بھالے اور دھوکہ میں آنے والے نہ تھے، اور امام مالک نے اگر احکام میں ان سے حدیث نہیں نکالی تو امام ابو داؤد نے کتاب المسائل میں نکالی ہے، غرض مگر وہ اور سنن الحفظ اور کثیر الوجم وغیرہ الفاظ کی حیثیت جرح مجمل سے زیادہ نہیں ہے، خصوصاً جبکہ ارچاء کی بدگمانی بھی ان کے ساتھ لگ گئی تھی اور ان کے نقد ہونے کے لئے یہ بھی بہت کافی ہے کہ امام مالک کے علاوہ، عطاء مجاہد نے بھی ان سے روایت کی جو ان کے شیخ بھی تھے اور امام اعظم نے بھی اپنی مسانید میں ان سے روایت کی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام بخاری کے ان سے تعلیقاً روایت کرنے کے عذر بھی بیان کئے اور اور امام مسلم کی طرف سے عذر کیا کہ انھوں نے صرف ایک حدیث روایت کی ہے بہت کی نہیں، وغیرہ۔ ہمیں چونکہ عبدالکریم بن ابی الخارق کو ضعیف یا مترک الہ حدیث قرار دینے کے بارے میں اطمینان نہیں ہوا اسی لئے مذکورہ بالا تفصیل کرنی پڑی آپ کی وفات ۱۲۸ھ میں ہوئی ہے (تہذیب) رحمہ اللہ رحمۃً واسعہ

بول قائما میں تشبہ کفار و مشرکین ہے

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ اس زمانہ میں چونکہ کفر سے ہو کر پیشاب کرنا نصاریٰ کا شعار بن گیا ہے اس لئے اس سے بچنے کے لئے بول قائما سے احتراز کی مزید اہمیت و ضرورت ہو گئی ہے، اور اس لئے اس بارے میں زیادہ تنگی و سختی ہونی چاہیے، تو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے مذکور کو العرف الغدزی سے نقل کر کے صاحب تہذیب الاحوالی نے اعتراض کیا ہے اور لکھا کہ ”بول قائما میں رخصت تسلیم کرنے کے بعد اس زمانہ میں اس کی ممانعت بتلانا بے وجہ ہے، رہا غیر مسلموں کا اس پر عمل ہونا تو وہ بھی موجب ممانعت نہیں ہو سکتا“ (۱-۳۳) اس پر محدثین محترم مولانا سید محمد یوسف صاحب بنوری رحمہ اللہ نے معارف السنن ۱۰۶-۱۱۱ میں بہت اچھا نوٹ لکھا ہے، جس میں آپ نے یہ بھی لکھا کہ حدیث تشبہ تو ایک مسلم اصل ہے اصول شریعت میں سے اس سے قطع نظر کیسے ہو سکتی ہے؟ اور خود حافظ ابن تیمیہ نے بھی (جن کی جلالت قدر کے صاحب تہذیب بھی قائل ہیں) بہت سی چیزوں کو غیر مسلموں کے تشبہ کی وجہ سے حرام قرار دیا، و مقترض مذکور کو چاہیے تھا کہ ان کی کتاب ”اختصاص العرادل المستقیم“ دیکھتے اور ایسی کچھ بات لکھنے کی جرأت نہ کرتے، غرض کسی امر کی نفی بابت احتیاط اور چیز ہے اور عواض کے سبب اصول شریعت ہی کے تحت اس کا ممنوع ہو جانا دوسری صورت ہے، اور اس پر نقد وطن کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔ واللہ تعالیٰ

۱۔ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب مذکور کے مطالعہ کا شرف راقم الخوف کو بھی حاصل ہوا ہے جہاں تک کہ بول قائما و دیگر مسائل ہمہ شفق علیہا کا تعلق ہے علامہ نے ان کو خوب لکھا ہے، اور اہل بدعت و شرک کا رد بھی مدلل و دلیل نرس طرز میں کیا ہے، مگر جن مسائل میں علامہ صوفی کو تفرک کا اقتضا حاصل ہے، مثلاً مسئلہ زیارت روضہ سید السادات، خاتم الانبیاء علیہم السلام، یا مسئلہ توسل یا تمسک بآثار الصالحین وغیرہ جن میں ان کے متبعین کا تشدد معروف و مشہور ہے، ان میں بہت کچھ بحث و تردید کا موقع ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ وہ ان مسائل میں اپنے مقلد و امام احمد رحمہ اللہ سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں، اور جہاں دیکھتے ہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ سے توسع ثابت ہے، وہاں کسی دوسرے امام یا عالم کی رائے پیش کر دیتے ہیں، مثلاً امام احمد رحمہ اللہ سے خود ہی نقل کیا کہ ان سے قہر میں یہ کریم ﷺ کو مس کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: ”میں اس کو نہیں بچپاتا“ پھر پوچھا کہ حضور علیہ السلام کے منبر کو ہاتھ لگانا جہنم کا کسبہ ہے؟ تو فرمایا: ہاں یہ درست ہے اگر اس کے بعد حافظ ابن تیمیہ سے لکھا کہ مذکورہ بالا اقوال سے ثابت ہوا کہ امام احمد وغیرہ منبر اور ما نہ کے مس کو جائز سمجھتے تھے، حضور علیہ السلام کے بیٹھنے اور ہاتھ رکھنے کی جگہ تھے، پھر آگے امام مالک سے نقل کیا کہ وہ قہر مبارک کی طرح منبر کے مس کو بھی مکروہ قرار دیتے تھے (اختصاص العرادل المستقیم ۳۶)

اس پر شیخ محمد صالحی نے حاشیہ چڑھایا کہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول زیادہ صحیح ہے، کیونکہ مس منبر میں محل اہل جاہلیت کے ساتھ تشبہ ہے، جو تبرک باثار الصالحین کرتے تھے، شیخ محضوف سے مخوف و واقف ہیں، زمانہ قیام مصر (۱۹۳۸ء) میں ان سے بار بار ملنے کا اتفاق ہوا ہے، جو باوجود جلد علم و مطالعہ کے سکیک میں پیش پیش اور اس کے بڑے علم پر بردار تھے، اور اسی لئے ”نہیں جہاد انصار اللہ احمدیہ“ میں لکھتے تھے کہ جس چیز کو امام احمد وغیرہ نے جائز سمجھا، مگر قرآن و حدیث میں اس کو اس زمانہ کے اہل حدیث نے امام مالک کے قول کی آڑ لے کر ناجائز کہہ دیا، حالانکہ شرط نبوت امام مالک کے قول کی وجہ کوئی خاص خرابی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ غَسْلِ الدَّمِ

(خون کو دھوٹا)

(٢٢٣) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَنِي قَابِطَةُ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ جَاءَتْ ابْنَةُ إِسْرَافِيلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ أَرَأَيْتَ إِحْدَانَا تَحْيِضُ فِي الثُّرْبِ كَيْفَ تَصْنَعُ قَالَ تَحْتَهُ ثُمَّ تَفْرُضُهُ بِالْمَاءِ وَتَنْضِجُهُ بِالْمَاءِ وَتُصَلِّيُ فِيهِ: .

(٢٨٥) خَلَفْنَا مُحَمَّدًا قَالَ أَنَا مُعَاوِيَةُ قَالَ خَدَفْنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي أَمْرَأَةٌ أَسْتَحَاضُ فَلَا أَطْهَرُ فَأَدْعُ الصَّلَاةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا إِثْمَ ذَلِكَ عِزُّوْكَ وَتُؤْتِي بِبَعْضٍ لِيَذَا قِيلَتْ خِيَضُكَ فِدَعِيَ الصَّلَاةَ وَإِذَا أَذْبَرْتَ فَأَغْلِي عَنكَ الدَّمُ ثُمَّ صَلَّى قَالَ وَقَالَ أَبِي ثُمَّ نَوَيْتُ لِكُلِّ صَلَاةٍ حَتَّى يَجِيءَ ذَالِكَ الْوَقْتُ..

ترجمہ (۲۲۳): حضرت فاطمہؑ نے اسماء کے واسطے سے نقل کیا کہ ایک عورت نے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ آپ اس کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ ہم میں کسی عورت کو کپڑے میں حیض آتا ہے (تو وہ کیا کرے، آپ نے فرمایا کہ پہلے) ملے پھر (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) عقیدہ و دل کی ہوگی، جو انھوں نے لوگوں سے دیکھی ہوگی، اور ایسے حالات میں جائز و مستحب امور کی بھی ممانعت شرعاً ہوتی ہی چاہیے، اسی طرح حافظ ابن تیمیہ نے لکھا کہ کسی صحابی، تابعی یا امام معروف سے ثابت نہیں ہوا کہ انھوں نے ایک حرف بھی کسی قبر کے پاس دعا کی فضیلت میں کہا ہو، لہذا بقبر کے پاس دعا کیے جائز ہو سکتی ہے جبکہ سلف اس سے منکر ہیں، اس سے روکتے ہیں اور اس کا کام نہیں نہیں کرتے (۵۶۸)

لیکن خود حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے وہ وقت نقل لکھا : ”جو کچھ مناسک حج کے ذیل میں مذکور ہے کہ آنحضرتؐ اور آپ کے صاحبین پر تجید و سلام عرض کر کے دعا کرے تو اس کے بارے میں امام احمد وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ تجید کے بعد وہ جب قیل ہو کر کھڑا ہوا اور حجرہ صبا کہ جو یہ کوٹھی یا ٹیمیں جانب قبر کے لئے دعا کرے پھر کعبہ کے قبر کے پاس دعا کرے مطلقاً مکہ وہ نہیں ہے بلکہ مدینہ کے ہے تو یہاں سورہ ہے، بلکہ مکہ وہ ہے کہ قبر کی قبر پر، اس کے پاس دعا کرنے کے لئے جائے۔“ پھر پھر ۳۷ میں لکھا کہ : ”جن لوگ اس دعا کا استجاب زیارت کرنے والے کے لئے ثابت ہے، وہ زیارت ہی کے تحت اور اس کے ضمن میں ہے جیسا کہ بعد میں مناسک حج میں لکھا ہے اور اس سے ہماری بحث نہیں ہے کیونکہ ہم کچھ کہتے ہیں جو بعض زیارت مشروعہ کرے اور پھر اس کے ضمن میں دعا بھی کرے تو وہ مکہ وہ نہیں ہے، لیکن سلف سے قبر کے پاس دعا کرنے کے لئے کھڑا ہونے کی کرامت منقول ہوئی ہے، اور وہی زیارت صحیحہ ہے، اور مکہ وہ ہے کہ قبر کے پاس ابتدائی نیت ہی دعا کرنے کی ہو۔“ یہاں سلف کی بات گول حوالہ کر کے لکھی ہے حالانکہ سلف کا مقصد قبر کے پاس، قبر کی طرف متوجہ ہو کر دعا کرنے سے منع کرنا ہے تاکہ ایسا نہ سمجھا جائے کہ بجائے خدا کے صاحب قبر ہی سے سوال کر رہا ہے۔

غرض شریعت محمدیہ میں ہر شرک و مشابہ شرک سے ضرور روک دیا گیا ہے اور ہر بدعت بھی پوری طرح ممنوع ہے، مگر جو تشدد حافظ ابن تیمیہ اور ان کے متبعین نے کیا ہے، وہ مکمل بحث ہے، خواہ حافظ مصنف ہی لکھتے ہیں کہ اس امت کے بعد کے کوکوں کی اصلاح بھی اسی طرح ہو سکتی ہے، جس طرح پہلوں کی ہوئی تھی، ظاہر ہے کہ پہلوں کی اصلاح رسول اکرم ﷺ آپ کے صحابہ اور تابعین و ائمہ مجتہدین و علماء ملت نے کی تھی، اور ان کی اصلاحات میں تشدد نہ تھی اور یہ جائز تھی کہ عصر شامی ثلث تھا جو ان حضرات نے نہ کیا ہے، اس لئے ہمارے نزدیک نہ تو اہل شرک و بدعت کا اسی طریق کا صحیح ہے اور نہ ہر بات کو شرک و بدعت بتانے والے حضرات اہل حدیث ہی احتیال پر ہیں، بلکہ راہ احتیال پر ہی ہیں جو کتاب و سنت و آثار مصلف پر ائمہ مجتہدین کے قطعی فیصلوں کی روشنی میں عمل کرتے ہیں، اور ائمہ محدثین ہر سے کا براہِ واحد بخیر ہند کا بھی مسلک ہے جس کی تشریح ”انوار الباری“ میں ہوتی رہے گی، اور اگر کسی مسلک میں ان سے بھی غلطی یا خطا ہوئی ہے تو اس کو بھی ہم واضح کریں گے، کہ علمی تحقیق و تحقیق حق کا صحیح معنی ہے، واللہ الموفق، والحق الحق ان حال و قیغ، زیارت و توسل وغیرہ مسائل مہمہ کی اصلاحات اپنے مواقع میں پوری تفصیل و وضاحت سے آئیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ، یہاں مختصر طور سے کچھ اشارات کر دئے گئے ہیں۔

پانی رگڑے اور پانی سے صاف کر لے اور (اس کے بعد) اس کپڑے میں نماز پڑھ لے، ترجمہ (۲۲۵): حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ حبش کی لڑکی فاطمہ رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا کہ میں ایک ایسی عورت ہوں جسے استسماہ کی شکایت ہے، اس لئے میں پاک نہیں رہتی ہوں تو کیا میں نماز چھوڑ دوں آپ نے فرمایا نہیں، یہ ایک رگ (کا خون) ہے حبش نہیں ہے تو جب تجھے حیض آئے (یعنی حیض کے مقررہ دن شروع ہوں) تو نماز چھوڑ دے اور جب یہ دن گزر جائیں تو اپنے (بدن اور کپڑے) سے خون کو دھو ڈال پھر نماز پڑھ، ہشام کہتے ہیں کہ میرے باپ نے کہا کہ حضور نے یہ (بھی) فرمایا کہ پھر ہر نماز کے لئے وضو کر حتیٰ کہ وہی (حیض کا) وقت پھر لوٹ آئے۔

تشریح: جو عورت (استسماہ) سیلان خون کی بیماری میں مبتلا ہو، اس کے لئے حکم ہے کہ ہر نماز کے وقت مستقل وضو کرے اور حیض کے جتنے دن اس کی عادت کے مطابق ہوتے ہوں ان دنوں میں نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ ان ایام کی نماز معاف ہے، شریعت کا یہ حکم اگرچہ عورت کی زندگی کے ایک ایسے گوشہ سے تعلق رکھتا ہے جو نہایت ہی پوشیدہ رہتا ہے لیکن اس کے بارے میں اگر عورتوں کو کوئی رہنمائی نہ ملتی تو وہ اس گوشہ سے متعلق ایسی ہدایات سے محروم رہ جاتیں جن سے ان کا دین اور دنیا، روح اور جسم صاف اور پاک ہو سکتا تھا اور جس سے ان کی نفسیاتی اور اخلاقی، طبی اور روحانی اصلاح ہو سکتی تھی، اس بناء پر ایسی تمام احادیث کے بارے میں یہ ہی نقطہ نظر رکھنا چاہیے کہ دین لوگوں کی زندگی کے لئے ایک مکمل تعمیرِ فتنہ کی حیثیت رکھتا ہے، انسانی زندگی کا کوئی سا پہلو دینی رہنمائی کے بغیر اپنے صحیح مقام پر فٹ نہیں ہو سکتا، پھر آج کے دور میں اس جسم کی جملہ احادیث کو جن میں عورت و مرد کے پوشیدہ معاملات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اور ان کے بارے میں ہدایات دی گئی ہیں بیان کرنے میں کسی شرم کی ضرورت نہیں، جبکہ جنسی لٹریچر عام ہو چکا ہے اور جدید تعلیم کے سربراہ مرد و عورت کے پوشیدہ تعلقات کی تعلیم کو اپنے نزدیک ضروری قرار دینے لگے ہیں، جس کی فی الحقیقت کوئی ضرورت نہیں۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ خون کے نجس ہونے پر تو سب کا اجماع و اتفاق ہے اور اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس کے دھونے کی صراحت کی، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کی کتنی مقدار معاف ہے کہ اس کو نہ دھونا بھی جائز ہے۔

تفصیل مذاہب: محقق یعنی نے لکھا کہ علماء کوئٹہ (حنفیہ و دیگر حضرات) کے نزدیک خون ہو یا دوسری نجاسات، ان کی مقدار درہم معاف ہے، اور اسی سے وہ قلیل و کثیر کا فرق کرتے ہیں، امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تھوڑی مقدار خون کی معاف ہے، دوسری نجاستوں کا قلیل بھی معاف نہیں ہے، قلیل و کثیر سب کو دھونا ضروری ہے، ابنِ وہب سے مروی ہے کہ قلیل دم حیض کثیر دم حیض اور دوسری نجاستوں کی طرح نجس اور واجب الغسل ہے، البتہ دوسرے خون کا قلیل معاف ہے، کیونکہ حدیثِ اسماء میں کوئی تقریر قلیل و کثیر دم حیض کی نہیں ہے اور نہ اس میں یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ان سے کوئی مقدار پوچھی ہے، یا مقدار درہم یا کم کو معافی کی حد قرار دیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ ہر خون کو خواہ وہ کم ہو یا زیادہ سب نجاستوں کی طرح دھونا پڑے گا، بجز براغیث (پسودوں کے خون کے کہ ان سے بچنا ممکن نہیں۔

حنفیہ کی دلیل: دم حیض کے بارے میں قلیل مقدار کے معاف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہمارے پاس عموماً ایک ہی کپڑا پہننے کو ہوتا تھا، حیض کی حالت میں جب اس میں کچھ خون لگ جاتا تھا تو اس کو تھوک سے تر کر کے، رگڑتے اور صاف کر دیا کرتے تھے، اور آگے یہ حدیث بخاری میں بھی کتاب الخیض، ”باب حل صلی المرأة فی ثوب حاضت فیہ“ میں آ رہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ خون کی جگہ تھوک سے تر کر کے تاخون سے رگڑ دیا جاتا تھا۔

محقق یعنی نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا کہ یہ حدیث صاف طور سے قلیل و کثیر کا فرق بتلا رہی ہے اور اسی لئے امام بیہقی شافعی نے

بھی اس کو نقل کر کے اعتراف کیا کہ ایسی صورت تھوڑے خون میں ہوئی ہوگی جو معف ہے، اور زیادہ مقدار کے بارے میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ اس کو دھوئی تھیں، محدث ابن بطل نے لکھا کہ حدیث اسامہ اصل ہے حکم غسل نجاست کے لئے، اور حدیث میں مراد دم کثیر ہے، کیونکہ حق تعالیٰ نے اس کی نجاست میں مفسوح کی شرط لگائی ہے جو کثیر جاری ہے۔ کنایہ ہے۔

لہذا حدیث مذکور ان لوگوں کے مقابلہ میں بھی جہت ہے جو قلیل و کثیر کا فرق نہیں کرتے، اور امام شافعی پر بھی جو تھوڑے خون کو بھی دوسری نجاستوں کی طرح دھونا ضروری قرار دیتے ہیں۔

اس کے علاوہ یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ وہ خون کے ایک دو قطرے کو صحت نماز میں خلل انداز نہیں سمجھتے تھے، اور حضرت ابن عمرؓ نے اپنے ہاتھ سے ایک پھنسی کو توڑ دیا، جس سے معمولی خون نکلا تو اس کو صاف کر کے نماز پڑھ لی، تو کیا شافعیہ ان دونوں حضرات صحابہ سے بھی زیادہ محتاط ہیں؟ اور کیا انکے پاس ان دونوں حضرات سے بھی زیادہ روایات ہیں، جن کی وجہ سے انھوں نے ان کی مخالفت کی، اور قلیل و کثیر کا فرق نہیں کی؟

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ کم مقدار میں ضرورت کی مجبوری و معذوری موجود ہے کہ انسان اکثر حالات میں پھنسی، پھوڑے، یا پسو کے خون سے نہیں بچ سکتا، لہذا وہ معاف ہی ہونا چاہیے، اور اسی لئے حق تعالیٰ نے دم مفسوح کو حرام و نجس فرمایا، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سوا کو حرام و نجس نہ کہا جائے۔

قد ردہم قلیل مقدار کیوں ہے؟

اس کے بارے میں ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں اور یہاں محقق یعنی نے مزید لکھا کہ صاحب الاسرار نے حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ سے بھی مقدار نجاست کی قدر درہم نقل کی ہے جو حنیفہ کے لئے اقدار کو حجت کا فیدہ ہے، نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اس کی مقدار اپنے ناخن سے مقرر کرتے تھے، محیط میں ہے کہ ان کا ناخن تقریباً ہماری پھنسی کے برابر تھا، اس سے معلوم ہوا کہ قد ردہم نجاست معاف ہے اور اس کے ساتھ نماز ممنوع نہیں، باقی دارقطنی کی حدیث ابی ہریرہؓ (کہ رسول اکرم ﷺ نے قد ردہم خون سے اعادہ صلوٰۃ کا حکم فرمایا) سے ہم اس لئے استدلال نہیں کرتے کہ وہ منکر ہے، بلکہ امام بخاری نے اس کو باطل کہا ہے۔

اگر کہا جائے کہ نص قرآنی ”و شاک فطر“ میں کوئی تفصیل قلیل و کثیر نجاست کی نہیں ہے لہذا قلیل کی بھی معافی نہیں ہونی چاہیے اس کا جواب یہ ہے کہ قلیل تو بالاجماع مراد نہیں، کیونکہ موضوع استنجاء کا غنودرخصت سب کو تسلیم ہے (جو بعد قد ردہم ہے) پس کثیر کا تعین بھی ہو گیا، دوسرے کثیر کی مقدار آثار سے بھی ثابت ہے محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث الباب سے دوسرے امور مندرجہ ذیل بھی ثابت ہوئے۔

(۱) دم بالا جماع نجس ہے۔ (۲) کسی چیز کو پاک کرنے میں عدد غسل شرط نہیں ہے بلکہ صرف اتقاء اور صفائی ضروری ہے (۳) جب کپڑے پر خون کا نشان نہ دیکھا جائے، تو اس پر پانی ڈالنے کے بعد عورت نماز پڑھ سکتی ہے۔

کیا صرف خالص پانی سے ہی نجاست دھو سکتے ہیں؟

محقق یعنی نے لکھا کہ علامہ خطابی نے حدیث الباب سے اس امر پر بھی استدلال کیا ہے کہ ازالہ نجاست صرف خالص پانی سے کر سکتے ہیں، دوسرے پانی سے نہیں، کیونکہ ساری نجاستوں اور خون کا حکم ایک ہی ہے، اسی طرح امام بیہقی نے بھی اپنی سنن میں ہمارے اصحاب (حنیفہ) کے خلاف اس سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ ازالہ نجاست صرف پانی سے واجب ہے دوسری سیال پاک چیزوں سے نہیں ہو سکتا اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں اکثر و بیشتر استعمال ہی بخیر میں یعنی پانی کا ذکر ہے اس کو بطور شرط قرار نہیں دے سکتے، جیسے ”و ربانیکم الاتی

فی حضور کم“ میں قید وارد ہوئی ہے، دوسرے کسی چیز کی تخصیص ذکر کی، حکم یا سوا کی نفی نہیں کرتی، تیسرے یہ مفہوم لُقب ہے جو ہمارے امام صاحب (اور اکثر کے نزدیک) حجت نہیں (مجموع الفتاویٰ ۹۰۲: ۱-۹۰۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی جوابدہی

آپ نے ۲۳۰-۱ میں لکھا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں احتمال ہے کہ ممکن ہے ناخن سے دم حیض کھرج کر پھر اس کو دھویا بھی جاتا ہو، پھر حافظ نے مزید جواب کا آئندہ پروعدہ کر کے ۲۸۳-۱ میں لکھا کہ ممکن ہے زمانہ نہ طہر کے لئے دوسرا کپڑا بھی ان کے پاس ہوتا ہو، اور ممکن ہے ناخن سے کھرجنا پانی کے لئے نہ ہو، بلکہ صرف ازالہ اثر و نشان کیلئے ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نماز کے وقت اس کپڑے کو دھولیتی ہوں، اس کے علاوہ یہ کہ ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ ایک قطرہ خون کا دیکھ کر ہم اس کو ناخن سے کھرج دیتی تھیں، اس بناء پر حدیث الباب میں مراد دم بئیر ہوگا جو معاف ہوتا ہے۔ لیکن پہلی روایت زیادہ قوی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو احتمالات لکھے ہیں، اول تو وہ سب احتمالات، بعیدہ ہیں، اور امام بخاری کے ترجمہ الباب کے بھی خلاف ہیں کہ وہ اسی حیض والے کپڑے میں نماز پڑھے گا حکم بتلا رہے ہیں، رہا امام بیہقی کی طرح تھوڑے خون کی نجاست معاف ہونے کا جواب تو وہ شافعیہ کے خلاف ہی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ دم بئیر کو بھی دوسری نجاستوں کی طرح نجس فرما چکے ہیں، غرض بات بنائے نہیں بنتی۔ واعلم عند اللہ العلیٰ العلیم۔

تحقیقی نظر: علامہ خطابی، امام بیہقی و حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس دعوے کو دلیل کے مقابلہ میں کہ مطلق پانی کے سوا دوسرے پانی سے ازالہ نجاست جائز نہیں، نقل و عقل دونوں سے شافی جواب موجود ہیں، کیونکہ بخاری، مسلم و موطا امام مالک سے ثابت ہے حضور علیہ السلام نے غسل میت کے لئے پیر کے پتے ڈالا ہوا پانی جو پڑ فرمایا، اور اب تک دستور ہے کہ پانی میں پیری کے پتے پکا کر اسی سے غسل دیتے ہیں، اور نسائی میں حدیث ہے کہ حضور نے فتح مکہ کے دن ایک لگن میں غسل فرمایا، جس میں گندہ ہوئے آٹے کا اثر تھا۔

مسند احمد میں ”باب فی حکم الماء المتغیر بطاہر اجنبی عنہ“ میں اس حدیث کے علاوہ یہ حدیث بھی ہے کہ حضور علیہ السلام اور حضرت میمونؓ نے ایک بڑے برتن (لگن) سے غسل کیا جس میں گندہ ہوئے آٹے کا اثر تھا، حاشیہ میں لکھا کہ احادیث الباب سے ایسے پانی کی طہارت ثابت ہوتی ہے، جس میں کوئی دوسری طاہر چیز مل گئی ہو، اور اس سے معمولی بھی پانی میں جو جائے تو کچھ حرج نہیں، اور یہی ائمہ اربعہ کا مذہب ہے، البتہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ پانی پاک تو ہے مگر پاک کرنے والے نہیں ہے، قالہ الحافظ فی التلخیص۔

(فتح الباری ترجمہ مشاہیر اسلامیہ ج ۱ ص ۱۴۳)

عقلی دلیل یہ ہے کہ پاک پانی میں پاک چیزیں ملنے کے بعد اگر اس پانی کی رقت و سیلان باقی ہے اور اس کے ذائقہ و بو میں کوئی زیادہ اثر دوسری پاک چیزوں کا نہیں ہوا تو اس کو طاہر و مطہر ہونے سے خارج کر دینا کس طرح موزوں ہے خصوصاً جبکہ پانی کی وصف طہوریت نص قطعی سے ثابت ہے لہذا شوافع کا بعض ایسے پانیوں کو بھی ماء مطلق سے نکال کر ماء متعذر قرار دینا اور ان کو وصف طہوریت سے محروم سمجھنا درست نہیں معلوم ہوتا، یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے منہاج السنہ ۹۵-۲ میں وضوء بالینہ کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہ بھی لکھ دیا کہ نبی بھی تو ان حضرات کے قول کے موافق پانی ہی ہے، جو ماء متعذر و مضاف آب نحو ذاب و غیرہ سے وضو کو جائز کہتے ہی، اور وہی مذہب امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہ اللہ کا ہے، اور یہی قول حجت و دلیل کے لحاظ سے دوسرے قول (عدم جواز والے) سے زیادہ قوی بھی ہے، کیونکہ نص قرآنی فان لم تجدوا ماء میں مگرہ سیاقی نفی میں ہے۔ جس سے ہر پاک پانی مراد ہوگا، خواہ اس میں عام پانی کے لحاظ سے کوئی قدرتی فرق بھی ہو، جیسے سمندر کا نمکین پانی، یا جو کسی پاک چیز کے اس میں پڑنے سے کچھ بدل گیا ہو، پس جب سمندر کے کھاری اور

کڑوے کیلے پانی سے وضوہ جائز ہوا، تو ایسے پانی سے وضوہ جائز ہونا چاہیے، جس میں دوسری پاک چیزیں پھل پتے وغیرہ پڑ جائیں، اور کوئی غیر معمولی تغیر ان سے پانی میں نہ پیدا ہوا ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام اعظم کا جو قول یا مرجع عنہ بھی ہے، وہ بھی عقل و نقل کی روشنی میں اتنا وزن دار اور قوی ہے، کہ دوسرے مذاہب کے منصف مزاج حضرات اس کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، اس کی دوسری مثال مایہ مستعمل کی طہارت و نجاست کا مسئلہ ہے۔ وضوہ بانہیک کی پوری بحث عن قرب آنے والی ہے جب امام بخاری "باب لا یجوز الوضوء بالنبذ ولا بالسکر" لائیں گے، اور وہاں محقق یعنی اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نور اللہ مرقدہا کی تحقیقات عالیہ پیش کی جائیں گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

استنباط احکام: دوسری حدیث الباب سے محقق یعنی نے مندرجہ ذیل احکام کا استنباط کیا ہے۔ (۱) عورت کو ضرورت کے وقت امور دین کے بارے میں مردوں سے استخفاء و مشافہہ جائز ہے (۲) شرعی ضرورت کے وقت عورتوں کی آواز سنا جائز ہے۔ (۳) زنا نہ حیض میں نماز پڑھنے کی ٹہی تحریم ثابت ہوئی، چنانچہ ہا جماع مسلمین کا حاکم ہی نماز کا مائل ہے، نہ فرض درست ہے نہ نفل، اور اسی طرح طواف، سجدہ تلاوت، سجدہ شکر اور نماز جنازہ وغیرہ بھی جائز نہیں (۴) معلوم ہوا کہ خون نجس ہے (۵) حیض انقطاع دم حیض ہی پر نماز واجب ہو جاتی ہے یعنی زمانہ حیض ختم ہوتے ہی عورت پر واجب ہے کہ فوراً غسل کر لے۔ اور جس نماز کا بھی وقت موجود ہو وہ پڑھے، اور اس کے بعد بھی کوئی نماز اور روزہ ترک نہ کرے، مگر وہ زمانہ حیض ختم ہوتے ہی وہ پاک عورتوں کے حکم میں ہوگی، اور مزید کچھ وقت تحصیل حکم طہارت کے لئے نہیں چاہیے، یہی مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے، لیکن اس بارے میں امام مالک رحمہ اللہ سے تین روایات ہیں:۔ (۱) انقطاع حیض کے بعد بھی تین دن تک حکم طہارت حاصل کرنے کے لئے رک رہے گی، اس کے بعد اس پر مستحاضہ کے احکام لاگو ہوں گے (۲) ۱۵ دن پورے ہونے تک وہ نہ نہ پڑھ سکی، جو امام مالک کے نزدیک اکثر مدت حیض ہے، (۳) ایک قول ہمارے اور شافعیہ کے مذہب کی طرح بھی ہے، (۶) حدیث ابابہ سے بعض حنفیہ نے خارج من غیر السیملین سے وجوب وضو پر استدلال کیا ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے نفث طہارت کی علت رگ سے خون کا نکلتا بتلایا، ظاہر ہے بدن کے جس حصہ سے بھی خون نکلتا ہے وہ کسی رگ سے ہی خارج ہوتا ہے، کیونکہ جس میں رگیں ہی خون جاری ہونے کی جگہیں ہیں۔

علامہ خطابی کی تحقیق پر عینی کا نقد

خطابی نے فرمایا:۔ "حدیث کے معنی وہ نہیں ہیں، جو ان حضرات (بعض حنفیہ) نے سمجھے ہیں نہ وہ مراد رسول اکرم بن سکتی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ استحاضہ کا خون رگ کے پھٹ جانے سے آتا ہے جو اظہار کے نزدیک ایک بیماری ہے کہ رگوں کے مخازن و اوعیہ میں جب خون زیادہ بھر جاتا ہے تو رگیں پھٹ پڑتی ہیں۔" محقق یعنی نے فرمایا کہ خطابی کی بیان کردہ مراد اس لئے صحیح نہیں کہ اس سے مطلق حدیث کی تنقید، اور عام کی تخصیص بلا تخص کے نیز ترجیح بلا مرجع لازم آتی ہے، جو باطل ہے۔ (عمدة القاری ۱: ۹۰۶)

محقق یعنی کی تائید: مسند احمد میں حدیث ہے:۔ "فانما ذلك ركضة من الشيطان او عرق انقطع او داء عرض لها" (الفتح الربانی ۲: ۱۷۰) معلوم ہوا کہ استحاضہ کی صورت انقطاع عرق سے بھی ہوتی ہے اور کسی بیماری سے بھی، لہذا خطابی کا اس کو صرف بیماری کی حالت سے خاص کر دینا صحیح نہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے "المصنفی" ۶۸-۱ میں لکھا کہ "حیض و استحاضہ کا محل تو ایک ہی ہے، فرق یہ ہے کہ جو معتاد و طبعی ہوتا ہے وہ دم حیض ہے اور جو غیر طبعی یعنی فساد مزاج اور فساد اوعیہ الدم سے ہوتا ہے وہ دم استحاضہ ہے، اور حدیث میں تصدیق عروق سے کنایہ فساد اوعیہ کے بارے میں کیا گیا ہے۔" یہاں یہ آخری جملہ خطابی کی تحقیق سے مل جاتا ہے۔ لیکن شروع میں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے جو استحاضہ کا سبب فساد مزاج اور فساد اوعیہ دونوں کو قرار دیا ہے، وہ محقق یعنی کے قوس پر صحیح ہوتا ہے، اور بظاہر

مراود حدیث یہی صحیح و متعین ہے کہ استحاضہ کا خون غیر طبعی و غیر معاد ہے، جو کبھی فساد مزاج کے سبب رگوں سے آتا ہے اور کبھی فساد و اختلاہ عروق کے سبب عروق سے خارج ہوتا ہے، اور دونوں صورتوں میں چونکہ رکعتہ الشیطان ہے، یعنی اس کو موقع ملتا ہے کہ عورت کو التباس و اشتباہ میں ڈال دے، اور ایک امر دینی میں وہ مغالطہ کا شکار ہو جائے، کہ اپنے کو پاک اور نماز وغیرہ کے قابل سمجھے یا نہ سمجھے، یہ شیطان کو وسوسہ ڈالنے کا موقع چونکہ دونوں حالتوں میں مل جاتا ہے، اس لئے تینوں امور کا ذکر حدیث میں آگیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ اتم واکھم۔

افاد استبانہ: فرمایا: ہماری عام کتب خفیہ میں دم مسفوح کو نجس اور غیر مسفوح کو پاک لکھا ہے، اور شارح مدیہ نے کبیری میں اس پر اچھی بحث کی ہے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ شوکانی نے اپنی فقہی مسائل کو ایک رسالہ میں جمع کیا ہے جس کا نام ”الدرر البیہ“ رکھا ہے لیکن اس میں ایسے مسائل بھی موجود ہیں کہ ان پر عمل کرنے سے مغفرت خداوندی سے محرومی کا اندیشہ ہے مثلاً یہ کہ تمام اشیاء پاک ہیں بجز دم حیض، اور بول و براؤ انسان کے، اور لکھا کہ سو رکھی چرہ حرام نہیں ہے، کیونکہ قرآن مجید میں اس کے گوشت کو حرام قرار دیا گیا ہے، اور چرہ کی گوشت نہیں ہے۔ لہذا وہ حرام نہ ہوگی، وغیرہ نعوذ باللہ منہا، ایسے مسائل لکھ دیئے ہیں۔

قول مختصر الخ: پر فرمایا کہ یہاں نسخ سے مراد سب کے نزدیک دھونا ہی ہے، اور ہمارے نزدیک یہی مراد اس لفظ سے بولی صبی کے بارے میں بھی ہے، پانی ڈالنا یا چھڑکنا نہیں ہے، ہم ہر جگہ یہاں سے وہاں تک ایک ہی مراد لیتے ہیں، لیکن شافعیہ کے یہاں الگ الگ مراد لی جاتی ہے۔ فولہ استباح الخ: پر فرمایا: حضرت فاطمہ بنت ابی حیثش کا مقصد استحاضہ فقہیہ نہیں تھا، اس کو وہ جانتی تو سوال ہی نہ کرتیں، بلکہ مراد لغوی استحاضہ تھا، اہل لغت کے یہاں رحم سے ہر جریبان خون استحاضہ ہی کہلاتا ہے فقہاء نے یہ تفریق کی کہ عادت کے موافق جو خون رحم سے جاری ہو وہ حیض ہے، اور جب زیادتی و غلبہ ہو تو وہ استحاضہ ہے۔

قول فلا اطحو الخ: پر فرمایا کہ یہاں بھی ان کی مراد طہارت شرعیہ نہیں ہے بلکہ یہ ظاہر کر رہی ہیں کہ بظاہر تو میں پاک نہیں ہوتی، جریبان خون کے سبب، اس میں کوٹ و عدم طہارت کی صورت رہتی ہے، ایسی حالت میں کب تک نماز وغیرہ ادا نہ کروں؟ یہ سوال تھا، اور شریعت کا حکم اس لئے بھی معلوم کرنا ضروری تھا کہ بعض اوقات شریعت حالت نجاست حیہ میں بھی طہارت کا حکم لگا دیتی ہے، مثلاً معذور کے لئے، اور بعض اوقات بظاہر طہارت حیہ کی موجودگی میں نجاست کا حکم لگاتی ہے، جیسے طہر متخلل میں۔

قولہ انما ذلک دم عرق الخ: پر فرمایا: یہ طلب منصوصہ ہے جس سے خارج من غیر المسلمین کا بھی ناقض وضو ہونا ثابت ہے، کیونکہ حضور علیہ السلام نے نفقہ وضو کی علت اس کا دم عرق ہونا بتلایا، باقی اس کا تحقق خروج احد المسلمین سے ہونا یہ خصوصیت مقام ہے، جس کا ذکر آپ کے ارشاد میں نہیں ہے، لہذا حکم وضو کو مسلمین پر دائر کرنے سے منطوق کا ترک اور مسکوت عنہ کا غلغلہ لازم آئے گا جو صحیح نہیں۔ حافظ کی توجیہ پر نقد: پھر فرمایا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ ”اندہم عرق“ سے متعین وہ اس کے دم حیض نہ ہونے کی تاکید ہے، اس کے ناقض وضو ہونے کا بیان و اظہار نہیں ہے، یہ توجیہ کمزور اور سیاق کلام کے بھی متنافی و مخالف ہے۔

حافظ ابن تیمیہ سے تعجب

فرمایا: ”امام احمد رحمہ اللہ عاف و کبیر کی وجہ سے نفقہ وضو کے قائل ہیں، پھر بھی حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ خارج من غیر المسلمین سے نفقہ وضو کے مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ ہو گئے ہیں۔“ یہ وہ بات ہے جو ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جن مسائل میں اپنی رائے خود سے قائم کر لی ہے، ان میں انھوں نے امام احمد رحمہ اللہ کی بھی پرواہ نہیں کی، اور بعض تفردات میں تو وہ ابراہامیت سے بالکل الگ ہو کر ہی چل پڑے ہیں، اور اپنی کہتے ہیں، دوسروں کے سنتے بھی نہیں (جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا) یعنی دوسروں

کے دلائل سے صرف نظر کر لیتے ہیں، نہ ان کو پوری طرح ذکر کرتے ہیں، نہ ان کی جوابدہی ضروری سمجھتے ہیں، یہ بات علمی تحقیق کی شان کے خلاف ہے اور حافظ موصوف ایسے جلیل القدر محقق و محدث کے لئے موزوں نہ تھی۔

چونکہ ایسے مسائل کی تعداد بہت کم ہے، اس لئے ان سے موصوف کی عظمت و قدر پر حرف نہیں آتا، یہ دوسری بات ہے کہ غلطی جس سے بھی ہو غلط ہی ہے، اور اس کا اعلان و اظہار بھی ضروری ہے تاکہ تحقیق و احتیاط حق میں کو تاہی نہ ہو، ساتھ ہی غرض ہے اور پہلے بھی لکھا گیا کہ معصوم بجز انبیاء علیہم السلام کے کوئی بھی نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ فاذا اقبلت الحیض الخ ان الفاظ سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان سے اشارہ حمیز الوان کی طرف ہے، اور وہ الوان کا اعتبار کرتے ہیں کہ گہرا سرخ رنگ اور کلام حیض کا ہے، باقی رنگ اس کے نہیں ہیں، گو بافظ اقبال وادبار سے معلوم ہوا کہ دم حیض خود ہی دم استحاضہ سے الگ اور متمیز ہے، اس کے آنے اور جانے سے حیض کی ابتداء اور خاتمہ کا پتہ لگتا رہیگا اور اس خیال کی تائید روایت ”فانہ دم اسود عرف“ سے بھی ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان الفاظ سے ان کی نظریہ کی کچھ تائید تو ضرور نکلتی ہے مگر یہ تعبیر ہر رے مذہب و نظریہ سے بھی بعید نہیں ہے، ہمارا مذہب ہے کہ الوان پر کوئی اعتماد و اعتبار نہیں، جو کچھ بھی سوادے کدرت تک دیکھے گی سب حیض ہو سکتا ہے، بلکہ اعتبار عادت کا ہے، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ مراد یہ ہے جب حیض کا وقت مقرر و عادی آجائے اور خون آنے لگے تو حیض کا زمانہ شروع ہو گیا اور جب اس کا زمانہ ختم ہو گیا، تو اس کے احکام بھی ختم ہوئے، غرض اقبال وادبار کو جس طرح الوان سے پہچانا جا سکتا ہے، عادت سے بھی جان سکتے ہیں، اور اس کی تائید اس باب کی دوسری احادیث کے الفاظ سے بھی ہوتی ہے مثلاً حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے متحاضہ کو حکم فرمایا کہ ”وہ ان ایام وایالی کے شمار پر نظر رکھے، جو مہینہ میں اس کے حیض کے تھے“ (ابوداؤد) اس میں صرف عادت پر محمول کیا ہے، نہ دماہ کا ذکر ہے، نہ ان کے الوان کا، ابوداؤد میں ایک باب تو ”فی المرأة تستحاض ومن قال تدع الصلوة فی عدة الايام النی کانت تحيض“ قائم کیا ہے، اور اس کے تحت حدیث مذکور اور دوسری ”فامرہا رسول ان تقعد الايام النی کانت تقعد ثم تغسل“ تیسری ”تدع الصلوة ایام اقرباھا، وغیرہ لائے ہیں۔ پھر ”باب من قال اذا اقبلت الحیض تدع الصلوة“ قائم کر کے حضرت عائشہ سے روایت ذکر کی: ”فلتنظر قدر ما کانت تحيض فی کل شهر“ اور دوسری روایت اذا اقبلت الحیض وغیرہ لائے ہیں، نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی ”باب اذا حاضت فی شهر ثلاث حیض“ میں روایت و لکن دعی الصلوة قدر الايام النی کنت تحيضین فیھا“ روایت کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال وادبار کے راوی نے بھی صرف عبارت فی نفس اختیار کیا ہے اور تعداد ایام عادت سے زیادہ کوئی بات اس کو بھی مقصود نہیں ہے گویا وہ عورت متحاضہ تھی اور اس کو اقبال وادبار کا حال حسب عادت معلوم تھا، نہیں کہ وہ صرف رنگوں کے تغیرات سے پہچانتی تھی، ورنہ اگر الوان ہی کا اعتبار ہوتا تو قدر ایام وغیرہ کی تمیزات کیوں اختیار کی جائیں، جن سے اعتبار الوان کی بات بے حیثیت بن جاتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

دم اسود والی روایت منکر ہے

شافعیہ نے جو روایت مذکورہ سے استدلال کیا ہے اس کو امام نسائی نے دو جگہ نکالا اور اعلال کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، ظل ابن ابی حاتم میں اس کو منکر کہا گیا، اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے مشکل الآثار میں امام احمد رحمہ اللہ سے اس کا درج ہونا نقل کیا ہے، اور بصورت تسلیم ہم اس کو اغلب و اکثر پر محمول کریں گے اس پر مدائن میں کر سکتے جیسا شافعیہ نے سمجھا ہے۔

سکتے کہ عرف میں نماز بول کر اوقات مراد لیا کرتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں:۔ آتیک الظہور اور آتیک العصر، یعنی میں تمہارے پاس ظہر کے یا عصر کے وقت آؤں گا، تو اسی طرح نکل صلوٰۃ میں طہارت کو بھی اگر وقت صلوٰۃ کے لئے مائیں تو کوئی اشکال نہیں ہے، اس کے بعد میری رائے یہ ہے کہ لفظ حدیث میں دونوں کے استدلال کی گنجائش یکساں ہے اور شریعت سے کوئی ناطق فیصلہ اس بارے میں نہیں ہوا، اس لئے یہ مسئلہ مراحل اجتہاد میں داخل ہے اور امام اعظمؒ کی نظر واجتہاد میں وقت کا اعتبار اس طرح ہوا جس طرح جنون وانماء میں بھی وقت کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ جو شخص ماورع رمضان المبارک کا کچھ حصہ پا کر مجنون ہو جائے تو اس پر پورے رمضان کی قضا واجب ہے، اور جس پر پورے ایک دن رات کے لئے بے ہوشی طاری ہو جائے، تو اس سے اس دن کی نمازوں کی قضا ساقط ہو جاتی ہے۔

پس جنون وانماء بھی اعذار شرعیہ ہیں، جن میں وقت ہی کا اعتبار ہوا ہے، یہ دوسری بات ہے کہ انعام میں ایک دن رات کا نصاب مقرر ہوا ایک دن رات کی پانچ نمازوں کا باہمی ربط ہے اور اسی لئے امام صاحب کے یہاں پانچ فائزہ نمازوں میں قضا کے وقت ترتیب ضروری ہے باب صوم میں پورے ماہ کا نصاب و وظیفہ مستتر ہوا کہ جنون کے لئے ایک ماہ انعام (بے ہوشی) کی پانچ نمازوں کے برابر ہوا، چنانچہ جو شخص رمضان سے پہلے ہی مجنون ہو جائے، اور پورا مہینہ رمضان کا جنون کی حالت میں گزر جائے تو اس پر پورے رمضان کی قضا نہیں ہے، جس طرح مکمل ایک دن رات بے ہوشی میں گزرے تو اس دن کی نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے۔

غرض جس طرح جنون وانماء کے عذر والوں کے لئے وقت کا لحاظ و اعتبار ہے، اسی طرح معذور شرعی کے لئے بھی ایک وقت کی نماز کا زمانہ مقرر ہوا، اور وقت کا لحاظ اس لئے بھی موزوں ہے کہ وہ امر سادی ہے جس طرح عذر امر سادی ہے، فعل اختیار یا فضل عہد دونوں نہیں ہیں، اور اسی لئے معذور کو حکم ہے کہ وہ وقت کا انتظار کرتا رہے جب آخر وقت نماز کا ہونے لگے تو وضو کر کے نماز پڑھ لے۔

یہ سب تفصیلات ائمہ مجتہدین سے اس لئے منقول ہیں کہ زیر بحث مسئلہ مراحل اجتہاد سے ہے ورنہ منصوصات شرعیہ میں نہ اجتہاد کی ضرورت ہے، نہ ان میں اجتہاد مجتہد کو دخل دینے کا حق ہے۔ فاحفظہ فانہ صمم جدا واللہ الموفق۔

علامہ شوکانی کا اشکال و جواب

اس موقع پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے علامہ شوکانی کا اشکال نقل کیا کہ مستحاضہ کے واسطے ہر نماز کے وقت غسل کا ثبوت کسی صحیح دلیل سے نہیں ہے، اور یہ تکلیف شاق ہے، جس سے کم کو اللہ تعالیٰ کے تخلص بندے بھی نہیں اٹھا سکتے، چہ جائیکہ ناقص عورتیں، نیز انھوں نے لکھا کہ احادیث سے تحیرہ کا وجود بھی ثابت نہیں ہوتا (نیل الاوطار)

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کی یہ دونوں باتیں غلط ہیں، کیونکہ مستحاضہ کے لئے غسل ہر نماز کے لئے بھی ثابت ہے اور غسل واحد سے جمع بین الصلاحتین بھی، اس کا حافظہ ابن جریر نے بھی تسلیم کیا ہے اور ابوداؤد میں بھی موجود ہے اور امام طحاوی نے نقل کیا کہ ایک کو فیہ عورت مرض استحاضہ میں مبتلا ہوئی، دو سال تک اس میں پریشان رہی، پھر حضرت علیؓ سے مسئلہ پوچھا تو آپ نے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم فرمایا، اس کے بعد وہ حضرت ابن عباسؓ کے پاس گئی، آپ نے فرمایا:۔ میں بھی وہی جانتا ہوں جو حضرت علیؓ نے بتلایا ہے ان سے بتلایا گیا کہ کوفہ میں مروی زیادہ ہے اور اس کو ہر نماز کے وقت غسل کرنا بہت دشوار ہے آپ نے فرمایا:۔ اگر خدا چاہتا تو اس کو اس سے بھی زیادہ مشقت والی تکلیف میں مبتلا کر دیتا، اور ظاہر یہ ہے کہ وہ عورت متحیرہ تھی (جس پر بعض صورتوں میں ہر نماز کے وقت غسل کرنا واجب ہوتا ہے یہی مذہب حنفیہ و شافعیہ کا ہے۔ باقی معاذ و مبتدئہ کے لئے جو غسل ہے وہ حسب تحقیق امام طحاوی رحمہ اللہ تہرید یا تھقلیل دم و دفع نظیر کے لئے ہے جو آنحضرت کے اس حکم سے مستفاد ہے کہ آپ نے حضرت زینبؓ کو پانی کے لگن (عب) میں بیٹھنے کو فرمایا تھا، ظاہر ہے کہ ہر نماز کے وقت غسل

میں دشواری ہو تو ایک غسل سے کئی نمازیں پڑھنا غرض مذکور کے لئے سودمند ہے، لیکن تحمیرہ کی بعض صورتوں کے سوا اور سب غسل بدرجہ احتساب ہیں البتہ ہر نماز کے وقت وضو واجب ہے۔

رباعہ شکرانی کا تحمیرہ کے ثبوت سے انکار کرنا، وہ اس لئے غلط ہے کہ امام احمد، اسحاق، خطابی، بیہقی، ابن قدامہ وغیرہ ایسے اکابر محدثین محققین نے اس کو ثابت کیا ہے اور احادیث سے اس پر استدلال کیا ہے۔

غیض واستحاضہ کے مباحث کو رفیق محترم علامہ بنوری دام فیضہم نے بھی معارف السنن میں خوب تفصیل والیاضاح سے لکھا ہے، اور ہم بھی باقی مباحث کتاب النجس میں لکھیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ وبہ نستعین۔

بَابُ غَسْلِ الْمَنِيِّ وَفَرْكِهِ وَغَسْلِ مَا يُصِيبُ مِنَ الْمَرْأَةِ

(منی کا دھونا اور اس کا رگڑنا، اور جو تری عورت کے پاس جانے سے لگ جائے اس کا دھونا)

(۲۲۶) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي عُمَرَ قَالَ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ قَالَ أَنَا عُمَرُ بْنُ مَيْمُونٍ التَّجَرُّدِيُّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَغْسِلُ الْمَجَنَّاتِ مِنْ فُؤَادِ النَّبِيِّ ﷺ فَيُخْرِجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَإِنْ بَقِيَ الْمَاءُ فِي فُؤَادِهِ.

(۲۲۷) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ تَنَاوَضَ عُمَرُ وَعَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ خَ وَتَنَا مَسَدٌ ذُ قَالَ تَنَا عَبْدُ الْوَّاحِدِ قَالَ تَنَا عُمَرُ وَبُن مَيْمُونٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنْ الْمَنِيِّ يَصُوبُ الْفُؤَادَ فَقَالَتْ كُنْتُ أَغْسِلُ مِنْ فُؤَادِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيُخْرِجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَالْفُؤَادُ الْفُؤَادُ فَيُؤَبِّقُ الْمَاءَ.

ترجمہ (۲۲۶): حضرت عائشہؓ روایت ہے فرماتی ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے جنابت (یعنی منی کے دھبے) کو دھوئی تھی پھر اس کو پہن کر آپ نماز کے لئے تشریف لے جاتے تھے اور پانی کے دھبے آپ کے کپڑے میں ہوتے تھے۔

ترجمہ (۲۲۷): حضرت سلیمان بن یسار کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے اس منی کے بارے میں پوچھا جو کپڑے کو لگ جائے تو انہوں نے فرمایا کہ میں منی کو رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے دھو دیتی تھی پھر آپ نماز کے لئے باہر تشریف لے جاتے اور دھونے کا نشان (یعنی) پانی کے دھبے آپ کے کپڑے پر ہوتے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ نے نجاست منی کے مسئلہ میں مذہب حنفیہ کی موافقت کی ہے، چنانچہ یہاں غسل منی کا ترجمہ کیا، جس طرح غسل بول و دہی کا ذکر کیا ہے، اسی طرح اگلے باب میں غسل جنابت کا ترجمہ لائے اور کچھ آگے چل کر باب اذا القي على ظهر المصلي میں دم و جنابت (منی) کا ذکر ساتھ کیا، جس سے معلوم ہوا کہ وہ دم کی طرح منی کو بھی نجس سمجھتے ہیں۔

طہارت کے مختلف طریقے

فرمایا: حنفیہ کے یہاں چیزوں کو پاک کرنے کے متعدد ذرائع ہیں، مثلاً سبیلین کی طہارت ڈھیلوں کے استعمال سے ہو سکتی ہے خضین کو رگڑ کر صاف کر دینے سے، جن چیزوں میں نجاست اندر نہ داخل ہو سکے، ان کا مسح کافی ہے زمین خشک ہونے سے پاک ہو جاتی ہے، منی کے لئے کھرج و بنا شرعی طہارت ہے، اگرچہ اس سے بالکل ازالہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات بعض اوقات پانی سے بھی حاصل نہیں ہوتی، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی آئندہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں کہ دھونے کے بعد بھی میں کپڑے میں دھبے اور نشان دیکھتی تھی، اس سے مراد پانی کے دھبے تھے یا منی؟

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بظاہر تو دوسری صورت مراد ہے کیونکہ راویوں نے تین الفاظ نقل کئے ہیں (۱) وان بقع السماء فی ثوبہ (۲) وان العسل فی ثوبہ (۳) ثم اراه فیہ بقعة۔ اور یہی آخر والی صورت مراد معلوم ہوتی ہے، تاہم پہلے لفظ کی وجہ سے پانی کے دے بھی مراد ہو سکتے ہیں، اور راویوں کے الفاظ سے مسائل نکالنا مناسب نہیں، خصوصاً جبکہ ان کے الفاظ مختلف ہوں، یا جبکہ مسئلہ حلال و حرام کا یا باہب طہارت و نجاست کا ہو، اور اس طرح راویوں کے الفاظ فرک، مسح اور ست سے بھی طہارت میں پی استدلال کرنا صحیح نہیں، کیونکہ بعض کا مقصد تفسیر ہے بعض کا موجودہ حالت میں نجاست کی تکمیل ہے، اور کسی کا مقصد اس کے گھناؤنے وجود کا ازالہ اور اس کو لوگوں کی نظر سے مستور کر دینا، جس طرح ریخت ظلم کو بحالت نماز پکڑے میں مل دیتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ قلیل نجاست ہمارے یہاں معاف ہے، کیونکہ قلیل نظر شارع میں بمنزلہ عدم ہے، جیسے سخیلین و خفین میں، پھر یہ کہ سلت و مسح کو کافی سمجھنے والوں کے پاس کوئی دلیل اس امر کی نہیں ہے کہ حضور ﷺ نے سلت و مسح مٹی کے بعد اسی پکڑے میں بغیر دھوئے ہوئے نماز ادا فرمائی ہو، اور زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ یہ لوگ نجاست مذی کے قائل ہیں (جس کے خروغ سے صرف وضو کا وجوب ہوتا ہے) اور خروغ مٹی سے غسل کا وجوب بھی مانتے ہیں، پھر بھی اس کی طہارت کے مدعی ہیں، اسی لئے ابن عربی نے شرح ترمذی ۱۸۱۔ میں لکھا کہ "احادیث صحاح میں حضرت عائشہ سے فرک سے زیادہ اور کچھ مروی نہیں ہے اور مراد اس کا ازالہ عین ہے باقی اسی پکڑے سے نماز بھی ادا کرتا یہ ان کی کسی روایت میں نہیں ہے، بلکہ ان کی روایت میں مٹی کا دھونا بھی موجود ہے، باقی فرک والی روایت میں لفظ فیصلیٰ کی زیادتی پر روایت معلقہ و اسوداد میں حکام کیا گیا ہے اور ادر قطنی نے بھی اس پر نقد کیا ہے لہذا حدیث فرک بغیر نماز کے رد ہو گئی جس سے استدلال درست نہیں یہی مسئلہ کی غایت و حقیقت ہے"

بحث و نظر: مٹی کی طہارت و نجاست کے بارے میں لمبی بحثیں ہوئی ہیں، اور چونکہ طہارت مٹی کی طرف زیادہ شدت و قوت سے صرف امام شافعی رحمہ اللہ سمجھے ہیں، کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ سے بھی رد قول مروی ہیں، اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ اس معاملہ میں متقدم بھی کہا گیا ہے، پھر اس تفرد کے الزام کو دفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے تفصیل مذاہب لکھتے ہوئے تسامحات سے بھی کام لیا ہے، مثلاً علامہ نوروی رحمہ اللہ نے شرح مسلم ۱۴۰۔ میں لکھا۔

تفصیل مذاہب: "علماء کا طہارت و نجاست مٹی انسان کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالک و ابو حنیفہ نجاست کے قائل ہیں، لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کی طہارت کیلئے فرک بھی کافی ہے اگر خشک ہو اور یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے، امام مالک رحمہ اللہ تر خشک دونوں کا دھونا ضروری بتلاتے ہیں، لیث کے نزدیک بھی نجس ہے، مگر اس کی وجہ سے نماز نہیں لوٹائی جائے گی، حسن نے کہا کہ پکڑے کے اندر مٹی کی ہو تو نماز نہ لوٹائی جائیگی، اگرچہ زیادہ ہو (اور جسم میں لگی ہو تو لوٹائی جائے گی اگرچہ کم ہو، اور بہت سے حضرات مٹی کو طاهر کہتے ہیں، حضرت علی سعد بن ابی وقاص، ابن عمر، حضرت عائشہ، داؤد امام احمد سے اصح الروایتین میں یہی مروی ہے اور یہی مذہب امام شافعی و اصحاب حدیث کا بھی ہے، جس نے امام شافعی رحمہ اللہ کو متقدم پر قول طہارت سمجھا، غلطی کی۔"

تقریباً ایسی طرح مذاہب کی تفصیل "معارف السنن شرح سنن الترمذی" ۳۸۳۔ (۱) میں علامہ بخاری و امام فیضی نے بھی نقل کی ہے، ممکن ہے ان کے پیش نظر یہی علامہ نووی کو نقل ہو، لیکن "العرف الحدی" میں حضرت علی و عائشہ وغیرہ کا یہ کہ امام کی طرف طہارت مٹی کی روایت نقل نہیں ہوئی ہے، اور امام ترمذی نے اس کو صرف قول غیر واحد من الفقہاء کہا ہے، اور اجزاء فرک بغیر غسل کی روایت کو حضرت عائشہ سے منسوب کی ہے، طہارت مٹی کو ان کا یا حضرت علیؓ وغیرہ کا قول و مذہب ہونا نقل نہیں کیا، غرض اس بارے میں بات ٹھکی، اس لئے اس پر تنبیہ ضروری ہوئی، اور اس لئے مزید احساس ہوا کہ حضرت عائشہ کی احادیث پر تو حنفیہ کے مذہب کا بڑا انداز ہے اور ان کی روایات میں فرک یا غسل وغیرہ ضرور موجود ہے پھر ان کو قائلین طہارت میں کیسے شامک کر سکتے ہیں؟ یہ فرک و غسل وغیرہ کا اہتمام اور روایت ہی متاثر ہا ہے کہ وہ اس کو

پاک نہیں سمجھتی تھی، اور اگر بالفرض ایسا سمجھتی تھیں تو اپنی روایات کے خلاف عمل یا عقیدہ بھی تو حنفیہ کے خلاف پڑے گا، اور ایسا ہوتا تو دوسری صنف کے حضرات ضرور اس کو بھی حنفیہ کے مقابلہ میں پیش کرتے، حالانکہ ایسا نہیں ہوا۔

غرض صحابہ کرامؓ کے لئے اس معاملہ میں آراء کی تقنین مناسب نہیں، اور اگر ایسا کرتا ہی ہے تو اس سے زیادہ قوت حنفیہ کو ملے گی، شافعیہ کو نہیں، امام طحاوی رحمہ اللہ نے معانی الآثار میں جہاں ”لقد ذهب الذاہبون ان المصنی طاهر“ لکھا، وہاں بھی علامہ مثنیٰ نے لکھا کہ ان سے امام طحاوی کی مراد شافعی، احمد، الحنفی و داؤد ہیں (امانی لا حیر ۱۰۲۳)۔

حافظ ابن حزم کی تحقیق

ابن حزم نے محلی میں لکھا:۔ منیٰ طاہر ہے خواہ وہ پانی میں گرے یا جسم اور کپڑے کو لگے، اس کو دور کرتا واجب نہیں، وہ تھوک کی طرح ہے، کوئی فرق نہیں، اور یہی قول سفیان ثوری، شافعی، احمد، ابو ثور، ابوسلیمان، اور ان کے سب اصحاب کا ہے۔ ”پھر لکھا کہ امام مالک کا مذہب ہے کہ بغیر دھوئے منیٰ سے طہارت نہ ہوگی اور اس کے لئے وہ حضرت عمرؓ، ابو ہریرہؓ، انسؓ و سعید بن المسیبؓ سے دھوئے منیٰ کی روایت نقل کرتے ہیں۔ آگے امام ابو حنیفہ کا مذہب تفصیل سے نقل کر کے (جس میں غلطی بھی کیسے لکھا کہ وہ تائید میں حضرت ابن عمرؓ کا قول ذکر کرتے ہیں کہ اگر منیٰ تر ہو تو دھو، خشک ہو تو اس کو کھرچ دو، پھر لکھا کہ نجاست کے قائلین حضرت عائشہؓ کی روایت کہ خود حضور علیہ السلام منیٰ کو دھوتے تھے، اور حضرت عائشہؓ سے غسل منیٰ والی اور دوسری حث والی روایت سے استدلال کرتے ہیں، مگر اس میں ان کیسے کوئی حجت نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے تو یہ بھی یہ تو اثر ثابت ہے کہ میں رسولؐ کے پڑے سے منیٰ کو کھرچ دیتی تھی، پھر آپ اس ہی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے تھے، اور حضرت سعد بن وقاصؓ سے بھی کپڑے سے منیٰ کو کھرچ دینا ثابت ہے، نیز حضرت عباسؓ سے اس کو بمزہلہ تھوک و رینٹ ہٹانے کا بھی ثبوت ہے، لہذا جب صحابہ کرامؓ سے مختلف باتیں ملیں تو ایسے وقت قرآن و سنت ہی کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے، رہی سلیمان بن یسار کی حدیث بروایت حضرت عائشہؓ گو خود رسول اکرمؐ بھی منیٰ کو دھوتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں منیٰ کو دھونے یا زائل کرنے کا کوئی حکم رسول اکرم ﷺ سے ثابت نہیں ہے، اور نہ یہ ثابت ہوا کہ آپؐ نے اس کو بخش فرمایا، صرف اس کو دھونا ضرور آپؐ سے ثابت ہوا، لیکن آپؐ کے سارے افعال کو جو بپرمحمول نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ آپؐ نے خنماہ (رینٹ بلغم) کو بھی دیوار قبیلہ میں دیکھ کر اس کو اپنی دست مبارک سے رگڑ کر صاف فرمادیا تھا۔“ (محلی ۱۲۵)۔

تحقیق مذکور پر نظر

اس تفصیل سے بھی یہ بات صاف ہوگئی کہ امام نووی کا حضرت عائشہؓ، ابن عمرؓ و سعد بن وقاصؓ وغیرہ صحابہ کا قائلین طہارت کے زمرہ میں شامل کرنا صحیح نہیں، اور ان کی عبارت مذکورہ سے بڑا مغالطہ ہوتا ہے، نیز ابن حزم کے اقرا سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حضرت عائشہؓ سے یہ تو اثر فرک منیٰ کا ثبوت موجود ہے، ظاہر ہے کہ فرک اشی عن الثوب کا محاورہ کھرچنے کے لئے مستقل ہے جو خشک چیز کے لئے ہوتا ہے، لہذا حنفیہ کا مذہب حضرت عائشہؓ کی متواتر روایات سے ثابت ہوا پھر حضرت عائشہؓ سے دوسری روایت غسل منیٰ کی ہیں۔

جن کا تعلق تر ہونے سے معلوم ہوتا ہے، اس صورت میں بھی حضرات حنفیہ کی فایصلہ زیادہ صحیح ہے کہ اس کو بغیر دھوئے پاک نہیں کہتے، رہی یہ بات کہ حضور کے سارے افعال کو جو بپرمحمول نہیں کر سکتے، اصولی طور سے ضرور صحیح ہے، مگر قرآن سے صرف نظر بھی صحیح نہیں، جب حضور کے فعل سے بھی غسل منیٰ کا ثبوت تسلیم ہو گیا، اور کسی روایت سے بھی منیٰ کے لگے ہوئے کپڑے میں آپ کی نماز ثابت نہیں، پھر حضرت عائشہؓ کا یہ اہتمام کہ ٹھیک نماز کے وقت بھی آپ کے کپڑوں سے منیٰ کو دھو رہی ہیں، اور اس کے باوجود دھونے کے نشانات آپ کے کپڑوں

پر سب کے مشاہدہ میں آرہے ہیں، ان سب قرائن سے کیا صرف اتنی بات نکلی کہ منی بھی تھوک و ریخت کی طرح ہے کہ اس کو بھی آپ نے دیوار قبلہ سے صاف فرمایا تھا، حالانکہ وہاں ظاہری قرینہ اس کا بھی ہے کہ اصل کراہت یا نہانے کا اہتمام دیوار قبلہ کی عظمت و طہارت اور نفاذت کے لئے تھا، یہی وجہ ہے کہ ریخت و تھوک کو نجاست نماز بھی کہنے میں مل دینے کا ثبوت موجود ہے جس سے اس کی طہارت معصوم ہو چکی ہے، بخلاف منی کے کہ اس کی نجاست کے قرائن بہت ہیں، مگر طہارت کے قرائن میں صرف کھینچ جان، منی معلوم ہو رہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

نجاست منی کے دلائل و قرائن

(۱) صحیح احادیث سے ازالہ منی کا ثبوت غسل، مسح، بزرک، حت و دھک سے ہو چکا ہے جو واضح دلیل نجاست ہے، مثلاً حدیث مسلمان بن ہریرہ جس کا ذکر اوپر بھی سے نقل ہوا کہ خود نبی اکرم نے بھی غسل منی کیا ہے یا حدیث عائشہؓ کہ منی اس رسول اکرم کے کپڑے سے دھوئی تھی، اور اس کے دھونے کے نشانات دیکھے جاتے تھے، یا حدیث میمونہؓ کہ میں نے رسول اکرم کے لئے غسل کا پانی رکھا، آپ نے اس پانی کو فرج پر ڈالا اور اس کو بائیں ہاتھ سے دھویا، پھر ہاتھ کو زمین پر مار کر اس کو اچھی طرح رگڑ کر دھویا، یہ خوب ہاتھ رگڑ کر دھونا بھی نجاست کا قرینہ ہے، یا حدیث عبد اللہ بن عمر بخاری و مسلم میں کہ حضرت عمرؓ نے رسول اکرم سے سوال کیا: رات کے وقت جنابت کے بعد کیا کریں، تو حضور نے فرمایا: ”وضو کرو، شرمگاہ کو دھو دو، پھر سوجایا کرو“ یا حدیث معاویہؓ کہ انہوں نے اپنی ام حبیبہ (زوجہ مطہرہ نبی اکرم) سے پوچھا: کیا رسول اکرم جماعت والے کپڑے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے؟ آپ نے بتلایا کہ ہاں! جب اس کپڑے میں نجاست کا اثر نہ دیکھتے تھے تو پڑھ لیا کرتے تھے (رواہ، لک و اسناد صحیح) یا حدیث عائشہؓ کہ میں حضور کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی، جب وہ خشک ہوتی تھی، اور اس کو دھو دیا کرتی تھی جب کہ وہ تروتھی۔ (رواہ ابو حوانہ و الطحاوی، والیزہ، اردو دارقطنی و البیہقی) (۲) کسی حدیث سے ثابت نہیں کہ اس کا ازالہ نہ کیا گیا ہو یا اس کو بدستور چھوڑ دیا گیا ہو، اگر وہ پاک ہوتی تو کم از کم یہی جواز ہی کے لئے ایک بات تو اس امر کا ثبوت ہوتا (۳) بہت سے تابعین سے منقول ہے کہ اگر وہ منی لگے ہوئے کپڑوں سے نماز پڑھ لیتے تھے، تو اس کا اعادہ کرتے تھے، علامہ بخاری دام فیضیم نے لکھا کہ تابعین نجاست کے پاس پانچ احادیث مرفوعہ اور پانچ موقوف ہیں، تنگ عشرہ کا ملامت، پھر لکھ کہ سب سے قوی دلیل تابعین طہارت کی دارقطنی کی حدیث ابن عباسؓ ہے، جس میں مرفوعاً روایت کی کہ منی بمنزلہ مخاض و بزاز ہے، اور اس کو لکڑی یا کپڑے سے صاف کر دینا کافی ہے، لیکن اس کی سند ضعیف ہے، اور اس کا رفع و ہم ہے، و دیکھو آثار السنن نیوی اور اس کی تعلیق ۱۳، اور طبرانی نے اس کو دوسری سند سے محمد بن عبید اللہ الغری کے واسطے سے لیا ہے، جس کے ضعف پر اجماع ہے (دارقطنی نے رد نمبر ۲۷۹)۔

البیہ حضرت ابن عباسؓ کا قول تعلیقاً بلفظ ”المنی بمنزلة المخاض فامطه عنك و لو ما ذخرة“ (ترمذی) اور روایت یثقی ”لقد كنا نسلة بالا ذخرو الصلوة یعنی المی“ (مجمع الزوائد ۲۷۹-۱) صحیح ہے، لیکن دونوں میں ازالہ کا ذکر ہے جو بہ نسبت طہارت کے نجاست کا مرجع ہے اور مخاض سے تشبیہ بظاہر صورت ازالہ کی مشابہت معلوم ہوتی ہے کہ دونوں مرجع ہیں، لکڑی وغیرہ سے زائل ہو سکتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ سلت کی صورت قلیل مقدار میں پیش آئی ہو، جو خفیہ کے نزدیک بقدر غفوی، لہذا حضرت ابن عباسؓ کے قول مذکور کو احتمالات مذکورہ کی موجودگی میں حجت نہیں بنایا جاسکتا، خصوصاً مقابل کے صریح دلائل کے مقابلہ میں۔

اگر کہا جائے کہ فزک و سلت کی صورت میں کچھ اجزاء منی کے باقی رہ جاتے ہیں، پھر طہارت کس طرح ہو جاتی ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ موزہ اور جو تھی تو دلک سے پاک ہو جاتا ہے جیسا کہ روایت ابی داؤد وغیرہ سے ثابت ہے، حالانکہ اس سے بھی پوری طرح نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا۔

امام اعظم کی مخالفت قیاس

اس بارے میں قیاس کا متعصبی تو یہی تھا کہ خلک مٹی کھرپنے سے پاک نہ ہو، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ اسی کے قائل ہیں، لیکن یہ امام صاحب رحمہ اللہ کا اتباع سنت اور عمل بالجہد ہے کہ حدیث عائشہ وغیرہ کے سبب سے قیاس کو ترک کر دیا بلکہ اس کی مخالفت کی، یہی بات امام حمادی رحمہ اللہ نے بھی معافی الا آثار میں کہی ہے

(معارف سن ۱۳۸۵ء)

محقق عینی کے ارشادات

فرمایا: ”حافظ ابن حجر نے امام حمادی کی اس بات کا رد کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کپڑے کو دھوئی ہوں گی، جس میں رسول اکرم ﷺ نماز پڑھتے ہوں گے، اور اس کپڑے سے صرف کھرپنے پر انکشاف کرتی ہوں گی جس میں نماز نہ پڑھتے ہوئے اور کہا کہ یہ بات مسلم کی ایک روایت سے رد ہو جاتی ہے، جس میں حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں اس کو حضور علیہ السلام کے کپڑے سے کھرچ دیتی تھی، پھر آپ اسی میں نماز پڑھتے تھے، یہاں فیصلی فیہ فیض فاجہ تعقیب ہے، جس سے احتمال تخلل غسل کا فرک اور صلوٰۃ میں باقی نہیں رہتا۔

یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ فاک تعقیب کے لئے ہونا احتمال مذکور کو رد نہیں کرتا، اہل عربیت کہتے ہیں کہ ہر چیز کے اندر تعقیب اسی کے مناسب حال ہو کرتی ہے، مثلاً کہتے ہیں ”تزوج فلان فولدہ“ (فلان نے نکاح کیا پھر ان کے بچہ بھی ہو گیا) یہ اس وقت بولتے ہیں کہ جب نکاح اور بچہ ہونے کے درمیان صرف مدت حاصل فاصل ہو، حالانکہ وہ مدت بھی نہ نفی بہت طویل ہے، لہذا یہاں بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کا یہ مطلب لیا جاسکتا ہے کہ جس کپڑے میں آپ سو تھے اس کو فرک کر دیا اور پھر نماز کے وقت اس کو دھو دیا اور آپ نے اس میں نماز پڑھ لی اور قاضی ثمر بھی کلام عرب میں مستعمل ہے جیسے آیت ”ثم خلقنا النطفة علقۃ فخلقنا العلقۃ مضغۃ فخلقنا المضغۃ عظاما، فکسونا العظام لحما“ میں ہے، ظاہر ہے کہ اس کے اندر حقیقی فاقین سب ہی بمعنی ثمر ہیں، اس لئے کہ سارے مقطوعات مترافی ہیں، پھر اس فاکے بمعنی ثمر ہونے کی تائید روایت ابن خزیمہ سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے کہ اس میں ”دھو بھلی“ ہے وہ اس لئے صحیح نہیں کہ یہ جملہ اسمیہ ہے، اور حال واقع ہوا ہے، اس کو حقیقت و واقعہ پر محمول کریں گے تو ٹھیک مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ حالت نماز میں آپ کے کپڑے سے فرک کرتی تھیں، جب یہ مطلب نہیں لیا جاسکتا جیسا کہ ظاہر ہے تو پھر وہی احتمال تخلل غسل کا فرک و صلوٰۃ کے درمیان موجود رہے گا۔ واذا جاء الا احتمال بطل الاستدلال (عمدۃ ۱۰۹۰ء)

امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال طہارت پر نظر

آپ کا ایک مشہور استدلال یہ بھی ہے کہ حق تعالیٰ نے خلقت آدم کی ابتدا دو پاکیزوں سے کی ہے پانی اور مٹی سے، اور یہ بھی مستبعد ہے کہ حق تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کو نجاست سے پیدا فرماتے (کتاب الامم ۳۹، ۴۰ء)

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ مٹی خون سے پیدا ہوتی ہے اور کون کو امام شافعی رحمہ اللہ بھی نجس مانتے ہیں، تو پھر نجس چیز سے پاک چیز

لے یہ احتمال بعض مالکیہ کی طرف سے بھی پیش کیا گیا اور امام حمادی ثقی رحمہ اللہ نے بھی معافی الا آثار میں اچھی تفصیل سے پیش کیا ہے، اسی لئے محقق عینی رحمہ اللہ نے امام حمادی رحمہ اللہ کی طرف سے دفاع بھی کیا ہے، اور حافظ ابن حجر کی فاک تعقیب کا بھی جواب دیا ہے مگر شاید یہ سب تفصیل صاحب مرآۃ کے مطالعہ میں نہیں آئی، اسی لئے آپ نے اس کو کھٹل مالک پر کاربھا اور فاک تعقیب کا استدلال بھی درج کیا، حالانکہ محقق عینی نے اس کا فرک کر دیا ہے، ملاحظہ ہو مرآۃ شرح مشکوٰۃ (۱۳۲۸ء)

کے پیدا ہونے میں کیوں استبعاد ہے؟ دوسرے یہ کہ دم جنس ماں کے پیٹ میں جنین کی غذا ہے، تو انبیاء علیہم السلام کے لئے یہ نجس غذا ایسے تجویز ہوتی؟ اور ان حضرات قدسی نفوس کے پاک و مقدس اجسام کی پرورش نجس غذا سے کیوں ہوئی؟ اگر مسئلہ استحلال کو جواب میں لائیں تو اسی سے ہم بھی جواب دے سکتے ہیں۔

حافظ ابن قیم و حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی قائلین طہارت میں

یہ دونوں حضرات بھی مٹی کو طہا ہر کہتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں اثبات طہارت کی سعی کی ہے، اور حافظ ابن قیم نے بدائع الفوائد ۱۱۹ تا ۱۲۶ ص ۳ میں، بلکہ انھوں نے اس مسئلہ میں دوہجوں کے درمیان ایک خیالی مناظرہ کا بھی سہاں باندھا ہے، اس کی بنیاد بھی امام شافعی ہی جیسے نظریہ پر ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ اس قسم کے من گھڑت مناظروں اور افسانوں پر مجھے حافظ ابن قیم جیسے حضرات سے اتنی زیادہ حیرت نہیں ہے، جس قدر کہ فقہائے امت میں سے امام شافعی رحمہ اللہ ایسے جلیل القدر فقیہ کی طرف مذکورہ بالا طریق استدلال کی نسبت سے ہے، کیونکہ امور نکوین اور امور بخل میں بڑا فرق ہے، اس لئے دونوں کو ساتھ ملا کر مسائل کا فیصلہ کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔

محدث نووی کا انصاف

فرمایا:۔ اس مسئلہ میں علامہ نووی رحمہ اللہ کا منصفانہ قول دیکھ کر مجھے بہت خوشی ہوئی، آپ نے شرح المہذب ۵۵۴ ص ۲ لکھا:۔ ”ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے اس مسئلہ میں بہت سے قیاسات اور مناسبات بے فائدہ ذکر کی ہیں، نہ ہم ان کو پسند کرتے ہیں، نہ ان سے استدلال کو جائز سمجھتے ہیں، بلکہ ان کے لکھنے میں بھی تصحیح وقت خیر کرتے ہیں۔“

علامہ شوکانی کا اظہار حق

قاضی شوکانی نے باوجود ظاہری ہونے کے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا:۔ ”قائلین طہارت مٹی یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ اصل اشیاء میں طہارت ہے لہذا اس سے بغیر کسی دلیل کے عدول نہیں کر سکتے، لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مٹی کو زائل کرنے کے جو تعبدی طریقہ مروی ہوئے ہیں، یعنی غسل، مسح، فرک، حت، سلت یا حک، ان سے تو اس کی نجاست ہی ثابت ہوتی ہے، کیونکہ کسی چیز کے نجس ہونے کی یہی دلیل کیا کم ہے کہ شریعت اس کے ازالہ کے طریقہ بتلائے، پس صواب یہی ہے کہ وہ نجس ہے، اور اس کو طہر مذکورہ میں سے کسی ایک طریقہ پر زائل کرنا جائز و درست ہے۔“ (نیل الاوطار ۵۴ ص ۱)

صاحب تحفۃ الاحوذی کی تائید

مذکورہ بالا عبارت نقل کر کے آپ نے لکھا:۔ ”علامہ شوکانی کا یہ کلام حسن جید ہے“ (تحفۃ ۱۱۴ ص ۱) لیکن آگے چل کر آخر صفحہ میں غس و فرک کی بحث لکھتے ہوئے آپ نے صرف حافظ ابن حجر کا قول نقل کر دیا ہے اور محدث طحاوی رحمہ اللہ نیز محقق مینی کے جوابی ارشادات کو نقل نہیں کیا، جو شان تحقیق و انصاف سے بعید ہے۔

صاحبِ مرعۃ کا رویہ

آپ نے علامہ شوکانی کا قول مذکور نقل کر کے اپنی استاذ موصوف کی طرح تائید و تحسین نہیں کی، اور پھر لکھا کہ "ظاہر یہی ہے کہ مٹی نجس ہے" اس کی طہارت غسل یا فرک وغیرہ سے ہو سکتی ہے، لیکن رطب و یابس کا فرق میرے نزدیک صحیح نہیں، کیونکہ مسند احمد و ابن خزیمہ کی حدیث عائشہ میں ترک غسل دونوں حالتوں میں ثابت ہے، اس حدیث کو حافظ نے فتح الباری میں ذکر کر کے اس سے سکوت کیا، اور ان احادیث کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان سے طہارت مٹی کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ ان سے صرف کیفیتِ تطہیر معلوم ہوتی ہے، اور زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ نجس تو ہے مگر اس کی تطہیر میں غفلت شروع ہے کہ بغیر پانی کے بھی پاک ہو سکتی ہے اور ہر نجس کو پانی سے پاک کرنا ضروری بھی نہیں ہے، ورنہ جو تہ من نجاست نکلنے پر اس کی طہارت مٹی پر گزرنے سے نہ ہوتی، ارغ۔

علامہ شوکانی نے یہ بھی لکھا کہ اس مقام میں لمبی چوڑی بحثیں اور بہت کچھ قیل و قال ہوئے ہیں، اور مسئلہ اسکا مستحق بھی ہے، لیکن بات بڑھ کر یہاں تک پہنچ گئی کہ بہت کمزور قسم کے دلائل بھی گھڑ لئے گئے، مثلاً بنی آدم کے شرف و کرامت اور مٹی کی طہارت سے حجت پکڑنا، ارغ۔

بحث مطابقت ترجمۃ الباب

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ و عنوان باب میں تین امور کا ذکر کیا ہے، غسل مٹی فرک مٹی اور غسل رطوبت فرج، مگر جو حدیث لائے ہیں، ان سے بظاہر صرف امر اول کا فیصلہ نکلتا ہے، باقی دو کا نہیں اس لئے حدیث سے ترجمہ و عنوان کی مطابقت زیر بحث آگئی ہے۔ اور شارحین بخاری نے مختلف طور سے جواب دیے یا فرس ادا کیا ہے۔ مثلاً (۱) علامہ کرمانی نے فرمایا: اگر کہ جائے کہ حدیث الباب میں تو فرک مٹی کا ذکر نہیں ہے، تو میں کہوں گا حدیث میں غسل مٹی کا ذکر ہے، جس سے ثابت ہوا کہ فرک پراکتفا نہیں ہوگا، ترجمۃ الباب کا مطلب یہی تھا کہ مٹی کا حکم غسل و فرک کے لحاظ سے بتلایا جائے کہ ان میں سے کون سا حکم حدیث سے ثابت ہے اور واجب کیا ہے۔ نیز حدیث سے غسل رطوبت فرج کا حکم بھی معلوم ہو گیا، کیونکہ جماع کے وقت اختلاط مٹی سے چارہ نہیں، یا ترجمہ میں سب احادیث پیش نظر رہی ہوں گی جو اس باب میں وارد ہیں اور بعض امور پر دلالت کرنے والی حدیث پراکتفا کیا، اس طرح امام بخاری یہ کثرت کیا کرتے ہیں، یا ارادہ اس سے متعلق حدیث بھی ذکر کرنے کا ہوگا، مگر نہ لائے، یا اپنی شرط پر نہ پایا ہوگا (۲) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ حدیث فرک کو نہیں لائے، بلکہ حسبِ عادت اس کی طرف صرف اشارہ کر دیا، کیونکہ حضرت عائشہ سے غیر بخاری میں فرک کی روایات موجود ہیں، پھر حافظ نے وہ روایات ذکر کی ہیں، اور مسئلہ غسل رطوبت فرج کے بارے میں صریح حدیث عثمان اہم بخاری آخر کتاب الفضل میں لائیں گے، اگرچہ یہاں ذکر نہیں کی، مگر یا یہاں اس مسئلہ کا حدیث الباب سے استنباط کر لیتے، اس طرح کہ کپڑے پر جو مٹی لگ جاتی ہے، وہ اکثر اختلاط رطوبت فرج سے خالی نہیں ہوتی۔ (۳) علامہ قسطلانی نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ نے جو حدیث فرک ذکر نہیں کی، مگر اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے، جیسی ان کی عادت ہے، یا ارادہ اس سے متعلق حدیث لائے گا ہوگا، کچھ کہیں وجہ سے اس کو مانے کا موقع نہ ملا، یا اس کو اپنی شرط پر نہ پایا ہوگا۔ تیسری چیز غسل رطوبت فرج کے بارے میں قسطلانی نے حافظ کی رائے کا اتباع کیا ہے۔ (۴) حضرت اقدس مولانا گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا: پہلی بات تو باب کی دونوں حدیثوں سے ثابت ہے، دوسری اس پر قیاس سے ثابت ہوتی کہ جب نماز اخریٰ کے بقا کی صورت میں جائز ہوگئی تو اس کپڑے میں بھی قیاساً درست ہو جائے گی، جس سے فرک مٹی ہو جائے، کیونکہ پوری طرح نجاست کا ازالہ دونوں میں نہیں

۱۔ علامہ ردی بنی حنفی نے ان دونوں روایات میں تیسری وجہ سے ضعیف معلول قرار دیا ہے، اور ابن جبر کے حضرت عائشہ سے عدم سماع کی سبب سے منقطع بھی کہا ہے، (الجزا اربعی ۳۰۲-۳۰۳ ج ۱) ۲۔ معارف السنن ۱۳۸۷۔

ہوا، البتہ تسکین نجات ہوگئی، اور عام ابتلا کے سبب منی کے بارے میں شریعت نے یہ سہولت دیدی ہے کہ باوجود نجات اس کے کم کو معاف کر دیا، تیسری بات لفظ جنابت سے ثابت ہوئی کہ اس میں مرد و عورت دونوں کے اثرات جنابت شامل ہیں، لہذا ترجمہ الباب کے تینوں اجزاء احادیث الباب سے ثابت ہو گئے (۵) محقق یعنی رحمہ اللہ چونکہ صاف سیدھی بات پسند کرتے ہیں اور کھینچ جانے کے قائل نہیں، اس لئے وہ حافظ وغیرہ کی مندرجہ بالا توجہات سے خوش نہیں ہیں اسی لئے انھوں نے لکھا: ”یہ اعتذار وارد ہے، کیونکہ قاعدہ سے جب کسی باب کا کوئی ترجمہ یا عنوان کسی چیز کے لئے قائم کیا ہے تو اس چیز کا ذکر حدیث الباب میں آنا چاہیے، اور اشارہ پر اکتفا کی بات بے وزن ہے، جبکہ مقصود و غرض ترجمہ یا اس سے متعلق حدیث کی معرفت ہے ورنہ محض ترجمہ یا عنوان قائم کرنے کا کیا فائدہ؟“

پھر ظاہر ہے کہ یہاں جو حدیث الباب ذکر ہوئی، ان میں نہ فرق“ کا ذکر ہے اور نہ ”غسل مایصب من المرأة“ اس کے بعد علامہ عینی نے لکھا کہ کرمانی نے جو عدد تاویل پیش کی ہے وہ بھی یہاں کچھ مفید نہیں ”ولکن حبک الشیء یعنی و یضم“ یعنی ہر ترجمہ یا باب کی مطابقت کو ضروری طور پر ثابت کرنے کا التزام غلو کی حد تک پہنچا دیتا ہے۔ (عمدة القاری ۱۰۹۶)۔

صاحب لامع الدراری کا تبصرہ

آپ نے یہاں لکھا ”علامہ عینی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجر کے کلام پر حسب عادت سخت گرفت کی ہے اور ان کی بات کو بے وزن کہا ہے، لیکن خود بھی کوئی توجیہ یا ثبات ترجمہ کے لئے پیش نہیں کی، بلکہ اسی طرف مائل ہونے کے ترجمہ الباب کے اجزاء میں سے جز اول کے سوا اور اور کوئی جز وثابت نہیں ہوتا۔“ (لامع الدراری ۱۰۹۳)

ہمیں حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم کی عظمت اور جلالت قدر کا پوری طرح اعتراف ہے مگر اس قسم کے نقد مذکور سے اختلاف بھی ہے، اس لئے کہ اگر اہل علم کے یہاں علمی غلطیوں کا احساس زیادہ ہوا کرتا ہے، امام بخاری جیسے جلیل القدر محدث نے امام اعظمؒ کے متعلق کیسے کیسے سخت الفاظ استعمال فرمادیئے تو اس کی بنا زیادہ غلط فہمیوں پر تھی، مگر اس قسم کے علمی انتقادات کو حسب عادت وغیرہ الفاظ سے بے وزن بتلانا مناسب نہیں، اگر ایسا ہی ہے تو محقق عینی اور ابن حزم میں کوئی فرق نہ ہو سکے گا، ہم محقق عینی کی اس بات کو نہایت قابل قدر اور مبنی بر صاف سمجھتے ہیں کہ تراجم ابواب بخاری کی ہر جگہ اور پوری مطابقت ضروری نہیں، اور اس بارے میں کھینچ جانے کے کوئی تاویل نکالنا علم و تحقیق کے معیار سے وزن دار نہیں ہے، چنانچہ بعض مواقع میں وہ ایسی تاویل کو ”جرح فتل“ سے استدعا کے برابر فرمادیتے ہیں۔

فقہ البخاری: ہو سکتا ہے کہ ”فقہ البخاری“ جو ان کے ”تراجم ابواب“ میں سمویا ہوا ہے، اس کا ثبوت غیر احادیث بخاری سے ہوتا ہو، یا بعض ان احادیث بخاری کے اشارات سے ہوتا ہو، جو دوسرے ابواب میں ذکر ہوئی ہیں، مگر علامہ عینی کا اعتراض اپنی جگہ پھر بھی اٹل ہے کہ ترجمہ الباب کی باتوں کا ثبوت اگر اسی باب کی احادیث بخاری سے نہیں ہو پاتا، تو ایسے تراجم و عنوانات کا کچھ فائدہ نہیں، کیونکہ اصل غرض و مقصد تو ان کے مطابق احادیث رسول اللہ ﷺ کی معرفت ہونی چاہیے، جب وہ ان مواقع پر موجود ہیں تو فقہ بغیر حدیث رہ گئی جس کی قیمت و مرتبت اپنی جگہ تھی ہی اعلیٰ ہو مگر وہ صحیح بخاری مجدد کے لئے شایان شان نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم و عہدہ تم و احکم

تحقیق: لفظ حدیث ”غسل الجنابة“ پر علامہ کرمانی نے لکھا کہ جنابت تو معنوی چیز ہے، اس کو دھونے کا کیا مطلب؟ لہذا یا تو مضاف محذوف ہے یعنی اثر جنابت، یا موجب جنابت، دوسری صورت یہ کہ جنابت بول کر معنی مجازی منی کے لئے گئے ہیں ”تسمیة الشیء بام السبب“ کے طریقہ پر، کیونکہ اس کا وجود سبب بعد صلوة وغیرہ ہے، محقق عینی نے اس کو نقل کر کے لکھا کہ یہ بھی ہو سکتا ہے حضرت عائشہؓ نے منی پر اسم جنابت کا اطلاق فرمایا ہو، لہذا تقدیر محذوف یا مجاز ماننے کی بھی ضرورت نہیں۔

دلیل حنفیہ: محقق عینی نے لکھا کہ یہ حدیث بھی حنفیہ کے لئے حجت ہے کہ مٹی نجس ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی تعبیر ”کنت اغسل الجنابۃ من ثوب النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ اس پر دل ہے، اور کثرت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسا وہ کیا ہی کرتی تھیں، جو مزید دلیل نجاست ہے۔ علامہ کمانی پر نفقہ: آپ نے لکھا تھا ”اس حدیث سے نجاست مٹی پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ ممکن ہے غسل مٹی کا سبب یہ ہو کہ اس کی گذرگاہ (پیشاب کی نالی) نجس ہے، یا پھر اختلاط رطوبت فرج ہو، اس مذہب کے مطابق جس میں رطوبت مذکورہ نجس ہے“ اس محقق عینی نے نفقہ کیا کہ متقدمین اطباء میں علامہ تشریح کی تحقیق سے مستقر مٹی اور مستقر بلول الگ الگ ہیں، اور ایسے ہی ان دونوں کے مخرج بھی جدا جدا ہیں لہذا گذرگاہ کی نجاست والی بات ہے تحقیق ہے، اور نجاست رطوبت فرج کا مسئلہ اختلافی ہے، اس کی وجہ سے بھی استدلال مذکور کو کمزور نہیں کہہ سکتے۔ (عمدۃ القاری: ۱۰۹)

بَابُ إِذَا غَسَلَ الْجَنَابَةَ أَوْ غَيْرَهَا فَلَمْ يَذْهَبْ أَنْزَهُ

(اگر مٹی یا کوئی اور نجاست دھوئے اور اس کا نشان زائل نہ ہو تو کیا حکم ہے؟)

(۲۲۸) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ سَأَلْتُ الزَّاجِدَ قَالَ سَأَعْمُرُ وَبْنُ مَيْمُونٍ قَالَ سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ فِي الثُّوْبِ تَغْيِيلُهُ الْجَنَابَةَ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ كُنْتُ أَغْبِلُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَالْغَسْلِ فِيهِ بَقَعُ الْمَاءِ:

(۲۲۹) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ زُهَيْرَ بْنَ زُهَيْرٍ قَالَ سَأَلْتُ عَمْرُو بْنَ مَيْمُونٍ وَبْنُ مَيْمُونٍ ابْنُ مَيْمُونٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا كَانَتْ تَغْيِيْلُ الثَّمَنِيَّ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ أَرَاهُ فِيهِ بَقْعَةً أَوْ بَقْعًا.

ترجمہ (۲۲۸): حضرت عمر بن ميمون کہتے ہیں کہ میں نے اس کپڑے کے متعلق جس میں جنابت (ناپاکی) کا اثر آگیا ہو سلیمان بن یسار سے سنا وہ کہتے تھے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے مٹی کو دھو دیا تو مٹی، پھر آپ نماز کے لئے باہر تشریف لے جاتے اور دھونے کا نشان یعنی پانی کے دھبے کپڑے میں ہوتے تھے۔

ترجمہ (۲۲۹): سلیمان بن یسار حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ رسول اکرم ﷺ کے کپڑے سے مٹی کو دھو دیا تو مٹی (وہ) فرمائی ہیں کہ) پھر (کبھی) میں اس میں ایک ادھبہ یا کئی دھبے دیکھتی تھی۔

تشریح: محقق عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس باب سے یہ ہے کہ کسی قسم کی نجاست دھونے کے بعد اگر اس کا اثر و نشان باقی رہ جائے تو اس کا شرعاً کچھ حرج نہیں ہے، جیسا کہ باب کی دونوں حدیثوں سے یہی بات ثابت ہوتی ہے، پھر لکھا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو اس سے مراد اثر مٹی مشغول لیا ہے، وہ غلط ہے، کیونکہ وہ نجاست اگر بعینہ باقی رہی تو گو پہلو ہمارت کو ناقص کرنے والی ہے البتہ اس کا اثر رنگ وغیرہ یا دھونے کا ادھبہ باقی رہ گیا تو اس کا بے شک کچھ حرج نہیں ہے، لہذا اثر و مراد ہے، اثر مٹی مراد نہیں ہے، چنانچہ حدیث الباب کا لفظ ”واثر الغسل فی ثوبہ بقع الماء“ بھی اس کو تاتا ہے۔

ترجمہ الباب میں اوغیر ہاے مراد غیر جنابت ہے، جیسے دم حیض وغیرہ، لیکن امام بخاری نے اس باب میں کوئی حدیث ایسی ذکر نہیں کی جس سے ترجمہ کا یہ جزو ثابت ہوتا۔

بحث و نظر: علامہ عینی نے یہاں بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس کلام پر نفقہ کیا ہے کہ ”امام بخاری نے اگرچہ باب میں صرف حدیث جنابت ذکر کی ہے مگر غیر جنابت کو اس کے ساتھ قیاساً شامل کیا ہے، یا اس سے اشارہ ایسا دیا کہ حدیث ابی ہریرہؓ کی طرف کیا ہے، جس میں ہے کہ حضرت خولہ بنت یسار نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا: یا رسول اللہ! میرے پاس صرف ایک کپڑا ہے حالت حیض میں

وہ طوط ہو جائے تو کس طرح کروں؟ آپ نے فرمایا: جب تم پاک ہو جایا کرو تو اس کو صولیا کرو، عرض کیا: اگر اس سے خون نہ جائے یعنی پوری طرح صاف نہ ہو آپ نے فرمایا: بس پانی سے دھو لیتا کافی ہے، پھر اس کا اثر و نشان (رنگ وغیرہ) رہ جائے تو کوئی حرج نہیں۔

ترجمہ بلا حدیث غیر مفید

محقق یعنی رحمہ اللہ نے حافظ کے کلام مذکور نقل کر کے لکھا! یہاں تک تو بات معقول ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ ترجمۃ الباب میں ایک مسئلہ ذکر کرتے ہیں، پھر اسی پر دوسرے مسائل قیاس کرتے ہیں، یا کوئی حدیث باب میں لاتے ہیں، جس کی ترجمۃ الباب پر دلالت و مطابقت ہو، لیکن اس امر کو معقول و مفید نہیں کہا جاسکتا کہ ہم کہیں امام بخاری ترجمہ میں ایسی بات بھی کہہ رہے ہیں، جس کے لئے اس باب میں کوئی حدیث بھی موافق و مطابق نہیں لائے۔ اس کے علاوہ حافظ ابن جریر کا کہنا بھی محل نظر ہے کہ غیر جنابت کو قیاس سے ثابت کیا ہے کیونکہ قیاس سے ان کی مراد معلوم نہیں کون سا قیاس ہے، لغوی، اصطلاحی، شرعی، یا منطقی، اور اس کو قیاس فاسد کے سوا کیا کہیں؟! رہی اشارہ والی بات تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ امام بخاری حدیث ابی داؤد مذکور سے واقف تھے یا نہیں؟ غرض یہ سب ظن و تخمین کی باتیں ہیں، یہ (جو مقام تحقیق کے مناسب نہیں) (عمرۃ القاری ۱/۹۱)

حضرت شیخ الحدیث دام فیضہم کا ارشاد

آپ نے یہاں اصولی تراجم بخاری میں سے اصل ۳۳ کی طرف اشارہ فرمایا، جو مقدمہ لا مع ۱۰۷ میں حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے افادات میں سے ذکر کی گئی ہے اور لکھا کہ ”ممکن ہے اور غیر ہا کا اضافہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی اصل کے تحت کیا ہو، لہذا اس کو حدیث الباب سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔“ (لا مع ۹۶-۱)

حضرت شیخ الحدیث دام ظہم کا ارشاد مذکور نہایت اہم و مفید ہے، اور آپ نے اصل مذکور فیض الباری ۹/۷۱-۱ سے اخذ کیا ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ امام بخاری کی عادت یہ بھی ہے۔ جب حدیث کا مضمون کسی خاص جزئی پر وارد ہو، مگر ان کے نزدیک وہ حکم عام ہو تو وہاں وہ لفظ او غیر ہا ترجمہ میں رکھ دیتے ہیں تاکہ افادہ تعلیم ہو، اور ایہا تخصیص نہ رہے، پھر اس پر وہ باب میں نہ کوئی دلیل لگاتے ہیں، نہ اس کی تلاش کی ضرورت۔

جیسے ”باب الفتناء وهو واقف علی ظہر الدابة او غیرها“ میں کیا (بخاری ۱۸) کہ حضور اکرم ﷺ کا داہ پر ہوتا تو بعید اسی حدیث میں مذکور ہے گو دوسرے طریق سے مروی میں ہے، اس لئے امام بخاری نے وغیرہا کا لفظ ترجمہ میں بڑھا دیا، اور یہی ان کی عادت ہے کہ ترجمہ میں ایسا لفظ ذکر کر دیتے ہیں جس کا ذکر اس موقع کی حدیث الباب میں نہیں ہوتا بلکہ اسی حدیث میں دوسرے طریق سے مروی میں ہوتا ہے، پھر بعض مرتبہ وہ اس کو اس دوسرے طریق سے بخاری میں دوسری جگہ روایت کرتے ہیں اور عمداً تعمیر والدو کے طور پر ترک کر دیتے ہیں اور بعض اوقات وہ لفظ بخاری میں ہوتا بھی نہیں، بلکہ دوسری جگہ ہوتا ہے، اور اسی کی رعایت سے وہ لفظ ترجمۃ الباب میں ذکر کر دیتے ہیں (یہاں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے صرف عادات بخاری کا ذکر کیا ہے، کوئی تبصرہ اس پر نہیں کیا ہے فافہم)

قولہ فلم یذہب اثرہ

علامہ یعنی رحمہ اللہ نے لکھا کہ اثرہ کی ضمیر کمل واحد من غسل الجنابة او غیرہا کی طرف راجع ہے، اور علامہ کرمانی نے بھی لکھا کہ اثرہ سے مراد اثر الغسل ہے، لیکن حافظ ابن جریر نے مراد ضمیر مذکر کی وجہ سے اثر الشیء افسوئی لیا وہ صحیح نہیں ہے جیسا ہم پہلے لکھ چکے ہیں، اس

لئے کرمانی کی توجیہ زیادہ بہتر ہے، کیونکہ بقاءِ ابرِ غسل معر نہیں، نہ کہ بقاءِ مغسول کہ وہ معر ہے، یہ دوسری بات ہے کہ کہیں ازالہ اثر مغسول بہت دشوار ہو تو وہ شرعاً معاف ہے دوسرا نسخہ علامہ کرمانی نے فلم یندب اثر یا کا بھی نقل کیا ہے، اس وقت تاویل مذکور کی بھی ضرورت نہیں رہتی، مگر کرمانی نے اس کی تعمیر اثر الجلبہ سے جو کہ وہ اس کو حافظ ابن حجر کی توجیہ مذکور سے متحد کر رہی ہے، جس کی غلطی ظاہر ہے (عمدۃ القاری ۱۰۹۸-۱)۔
تو کہ کتب الغسلہ: پر علامہ یعنی نے لکھا کہ علامہ کرمانی نے اس کی مراد غسل اثر منی بتلائی ہے، جو صحیح نہیں، بلکہ مراد غسل منی ہے، اور ضمیر مذکر باعتبار معنی جنابت کے ہے کہ اس کے معنی یہاں منی کے ہیں۔

بَابُ أَبْوَالِ الْإِبِلِ وَالذَّوَابِ وَالْغَنَمِ وَمَرَا بِضْهَا وَصَلَّى أَبُو مُوسَى فِي دَارِ الْبَرِيدِ وَالسَّرِقِينَ وَالْبَرِيَّةِ إِلَى جَنْبِهِ فَقَالَ هُنَا وَتَمَّ سَوَاءٌ

(اوٹ، چوپائے اور بکریوں کے چیشاب اور ان کے رہنے کی جگہوں) کا حکم کیا ہے) حضرت ابو موسیٰ نے دار البرید میں نماز پڑھی جہاں گوبر تھا، حالانکہ اس کے قریب ہی جنگل یعنی صاف میدان تھا، آپ نے فرمایا جگہ اور وہ جگہ یعنی جنگل (دونوں) برابر ہیں،
(۲۳۰) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ خُوَيْبٍ عَنْ خَمَادِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَدِمَ أَنَسٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ غَرْبَةٍ فَاجْتَوَى الْمَذْبُوحَةَ فَأَمَرَ هُمُ النَّبِيُّ ﷺ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلِقَاحٍ وَأَنْ يُشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَآبِئِهَا فَاسْتَلْقَوْا فَلَمَّا صَحَوْا قَتَلُوا زَاغِي النَّبِيِّ ﷺ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتَأْذَنُوا النَّعْمَ فَجَاءَ الْغَنَمُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ فَبَعَثَ فِي أَثَارِهِمْ، فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِئَ بِهِمْ فَأَمَرَ فِطْعِمَ أَيْدِيَهُمْ وَأَزْجَلَهُمْ وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ وَالْقُرَابِيُّ الْحَرَّةُ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقُونَ قَالَ أَبُو قَلَابَةَ فَهَوَّءَ لَاءً سَرَفُوا فَهَلَلُوا وَكَفَرُوا وَبَعْدَ إِيْمَانِهِمْ وَحَازُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ:

(۲۳۱) حَدَّثَنَا إِدْرِيسُ قَالَ قَدِمْنَا شُعْبَةَ قَالَ أَنَا أَبُو النَّجَّاحِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي قَبْلَ أَنْ يُعْنِيَ الْمَسْجِدَ فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ:

ترجمہ (۲۳۰): حضرت انس فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ عکلی یا عربہ (قبیلوں) کے آئے اور مدینہ پہنچ کر وہ بیمار ہو گئے، تو رسول اللہ ﷺ نے انھیں دودھ دینے والی اونٹنیوں کے پاس لے جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ وہاں کی اونٹنیوں کا دودھ اور چیشاب پیئیں چنانچہ وہاں چلے گئے اور جب اچھے ہو گئے تو رسول اللہ ﷺ کے چرواہے کوئل کر کے جانوروں کو ہانک لے گئے۔ دن کے ابتدائی حصے میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس (اس واقعہ کی) خبر آئی تو آنے ان کے پیچھے آدمی بھیجے جب دن چڑھ گیا تو (حلاش کے بعد) وہ (طزین) حضور کی خدمت میں لائے گئے، آپ کے حکم کے مطابق (شدید جرم کی بناء پر) ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے گئے اور آٹھوں میں گرم آٹھلیں پھیر دی گئیں اور (مدینہ کی) پتھر پل زمین میں ڈال دیے گئے (پاس کی شدت سے) پانی مانگتے تھے، مگر انھیں پانی نہیں دیا جاتا تھا۔
ابو قلابہ نے (ان کے جرم کی تکفیر ظاہر کرتے ہوئے) کہا کہ ان لوگوں نے (اول) چوری کی (پھر) قتل کیا، اور (آخر) ایمان سے پھر گئے اور اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کی۔

ترجمہ (۲۳۱): حضرت انس کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مسجد کی تعمیر سے پہلے بکریوں کے پاؤں سے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔
تشریح: پہلی حدیث الباب میں جو واقعہ بیان ہوا ہے وہ قبیلہ عکلی و عربہ کے لوگوں سے متعلق ہے، جن کی تعداد بہت زیادہ تھی، طبرانی والی عوانہ سات تھی، چار عربہ کے اور تین عکلی کے تھے، لیکن بخاری کی روایت کتاب الجہاد سے تعداد آٹھ معلوم ہوتی ہے، تو محقق یعنی نے یہ

فیصلہ فرمایا کہ آٹھواں شخص ان دونوں قبیلوں کے علاوہ کسی اور قبیلہ کا مکران کے اتباع میں سے ہوگا۔ (عمدۃ القاری ص ۹۱۔)

پھر یہ واقعہ صحیح بخاری میں مختلف ایواب میں مزید بارہ جگہ آئے گا، اور ہر جگہ واقعہ میں کمی زیادتی یا اجمال و تفصیل ہے، مثلاً یہاں ذکر ہوا کہ وہ لوگ جب تندرست ہو گئے تو انھوں نے حضور اکرم ﷺ کے چرواہے کو قتل کر دیا، اور ادب کھول کر بٹکا لے گئے، ۳۲۳ بخاری "باب من اذا حرق المشرك المسلم هل يعرق" میں یہ بھی ہے کہ وہ اسلام چھوڑ کر کافر ہو گئے، اسی طرح ۶۰۲ "باب المغازی" اور ۵۲۳ "باب من خرج من ارض لا لایملک" میں ہے کہ وہ لوہاں ہو کر جب دہرہ کے کنارے پہنچ گئے تو اسلام کے بعد کفر اختیار کر لیا ۶۲۳ تفسیر مدہ "باب قوله تعالیٰ انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله" میں یہ بھی ہے کہ انھوں نے قتل نفس کیا، اور خدا اور رسول خدا سے بخار بہ کیا، اور اپنے ناروا طریقوں سے رسول اکرم ﷺ کو خوف زدہ کرنا چاہا ۱۰۰۵ کتاب المحاربین میں ہے کہ وہ مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کیا۔

حدیث الباب کے تحت بہت سے مسائل نکلتے ہیں، ان کی تفصیل اور اختلاف ائمہ کی تشریح آگے رہی ہے، دوسری حدیث الباب سے اتنا معلوم ہوا کہ بناء مسجد سے پہلے حضور ﷺ بکریوں کے باڑوں میں نماز ادا فرما لیا کرتے تھے، مقصد یہ کہ علاوہ دوسری صاف ستھری زمینوں کے وہاں بھی چونکہ سطح مستوی و صاف ہوتی تھی، اور اسی لئے ان میں لوگ بیٹھتے اٹھتے تھے، تو نماز بھی وہاں پڑھی جاتی تھی، اس کا یہ مطلب نہیں کہ باڑے میں خاص ان جگہوں میں بھی نماز پڑھتے تھے جہاں بکریوں کے پیشاب اور مینگلیاں وغیرہ ہوتی تھیں، کیونکہ ایسی جگہوں میں نماز پڑھنا تو نفلت کے بھی خلاف تھا، اور لوگ گندی غلیظ جگہوں میں بیٹھنا بھی پسند نہیں کرتے تو نماز کے وہاں ادا کرنے کا کیا موقع ہے، اور اگر اس کو مان بھی لیں کہ نماز کے لئے ایسی جگہ کوئی وجہ عدم جواز کی نہیں ہے، جیسے کہ امام بخاری نظر نہ رکھتے تھے کہ جن جانوروں کا گوشت حلال ہے، ان کے پیشاب و گوبر بھی پاک ہیں، تب بھی اس حدیث سے ان کا مسئلہ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ وہ بات بناء مسجد سے قبل کی ہے، خود راوی اسی کو بتا رہے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حزم نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت مسجد میں کتوں کے آنے جانے اور پیشاب کرنے کی نقل کر کے دعویٰ کیا ہے کہ یہ بات نجاستوں کے احکام نازل ہونے سے قبل کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: ابوال واز بالی ما کول اللحم کی نجاست و طہارت کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کے دو قول منقول ہیں، عام طور سے کتبوں میں یا تو امام احمد کی طرف کوئی قول منسوب ہی نہیں ہوا یا امام مالک کی طرح ان کو بھی طہارت کا قائل کہا گیا ہے، دوسرے یہ کہ داؤد ظاہری بھی طہارت کے قائل ہیں، مگر ابن حزم ظاہری شدت سے نجاست کے قائل ہیں اور انھوں نے اس پر قطعی میں سیر حاصل بحث کی ہے، جو قائل مطالعہ ہے، سب سے پہلے یہاں ہم مذاہب نقل کرتے ہیں:-

تفصیل مذاہب: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:- حدیث الباب سے قائلین طہارت نے استدلال کیا ہے، اس طرح کے ابوال اہل کے لئے تو اس میں صراحت ہے باقی دوسرے ما کول اللحم جانوروں کو اس پر قیاس کر لیا، یہ قول امام مالک، امام احمد اور ایک حاکمہ سلف کا ہے، اور شافعیہ میں سے ان کی موافقت ابن خزیمہ، ابن المنذر، ابن حبان، اصطرخی، رویانی نے کی ہے، دوسرا مذاہب امام شافعی اور جہور کا ہے، جو تمام ابوال وادوات کی نجاست کے قائل ہیں، خواہ وہ ما کول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر ما کول اللحم کے (فتح الباری ص ۲۳۵)۔

تحقیق یعنی رحمہ اللہ نے لکھا:- امام مالک رحمہ اللہ نے حدیث الباب سے طہارت ابوال ما کول اللحم پر استدلال کیا ہے اور یہی مذاہب، امام احمد، امام محمد بن الحسن، اصطرخی، شافعی، رویانی، شافعی کا بھی ہے، اور شعی، عطاء، نخعی، زہری، ابن سیرین، حکم، اور ثوری کا بھی یہی قول ہے، ابو داؤد بن علیہ نے کہا کہ ہر جان کا پیشاب و گوبر پاک ہے، بخاری کے، اور یہی قول داؤد (اور ظاہریہ) کا بھی ہے، کہاؤد کہ ابن حزم فی کھلی ۱۶۹۔

امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف، ابو ثور اور دوسرے بہت سے حضرات تمام ابوال (واروات) ما کول اللحم و غیر ما کول اللحم (اللحم)

کو شمس کہتے ہیں بخوار مقدار کے جو صاف ہے (عمدۃ القاری ص ۹۹)۔

صاحب المانی الاحبار نے لکھا کہ یہی قول باوجود ظاہریت کے ابن حزم کا بھی ہے، اور انہوں نے اس بارے ”مخفی“ میں بسوط بحث کی ہے اور اس مذہب کو متفرق طریقوں سے ثابت و مدلل کیا ہے، اور اسی مذہب کو جماعت سلف سے نقل کیا ہے، جن میں حضرت ابن عمر، حضرت جابر حسن، ابن المسیب، زہری، ابن سیرین اور حماد بن ابی سلیمان کا ذکر کیا ہے۔

امام احمد کا مذہب: اگرچہ حافظ وینی نے امام احمد کا مذہب صرف ایک ہی قول کے لحاظ سے ذکر کیا ہے، جس کی وجہ بظاہر اس کی شہرت ہے مگر ان کا دوسرا قول نجاست کا بھی منقول ہے چنانچہ محقق ابن قدامہ نے لکھا:۔

”ما کول اللحم کا بول و روٹ ظاہر ہے، کلام خرقی سے یہی مفہوم ہوتا ہے اور یہی قول عطاء غنی، ثوری، و امام مالک رحمہ اللہ کا ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ نجس ہے، اور یہی قول امام شافعی و ابو ثور کا ہے، اور حسن سے بھی ایسا ہی منقول ہے کیونکہ بول و روٹ آنحضرت کے ارشاد ”استنضو ہوا من البول“ کے عموم میں داخل ہے۔“

علامہ ابن قدامہ جنلی کی نقل سے معلوم ہوا کہ مسئلہ زیر بحث میں امام احمد رحمہ اللہ کے دو قول ہیں، مگر وہ بول و روٹ اول ہے (الکوکب الدرری ۱۲۷-۱) نیز لامع الدراری ۹۶۔ ۱ میں ہے کہ بظاہر امام بخاری نے امام مالک کے مذہب کی موافقت کی ہے، جو حنفیہ، شافعیہ اور جمہور کے خلاف ہے اور امام احمد رحمہ اللہ سے دونوں قول منقول ہیں، علامہ کرمانی نے لکھا کہ ابن بطلان نے کہا: امام مالک ابوالی ما کول اللحم کی طہارت کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہ و امام شافعی فرماتے ہیں کہ سارے ابوال نجس ہیں، رسول اکرم ﷺ نے عکل و عرینہ کے لوگوں کو ابوال پینے کی اجازت مرض کی وجہ سے دی تھی۔

حافظ ابن حزم نے بھی مخفی میں امام احمد کا مذہب نقل نہیں کیا، شاید انہوں نے بھی امام موصوف کے قول کی اہمیت نہیں دی کہ ان سے دونوں کی طرح کے اقوال منقول ہیں اور ۱۸۰۔ ۱ میں امام احمد رحمہ اللہ کے واسطے سے حضرت جابن بن زید کا یہ قول بھی نقل کیا کہ ”پیشاب سارے نجس ہیں۔“

راقم الحروف کے نزدیک اول تو یہی ہی صحیح مذہب کی اہمیت زیادہ ہے، پھر اس لئے بھی اس کی روشنی میں فہم معانی حدیث کی مہم سر کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے، اور ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی درس میں مذہب کے بیان اور خصوصیت سے تائید حقیقت میں اس کے موافق دوسرے ائمہ مجتہدین و دیگر کبار علماء امت کی آراء کو بڑی اہمیت دیا کرتے تھے، اس لئے ادھر کی تفصیل میں اضافہ کیا گیا ہے۔

دلائل مذہب: قائلین طہارت کے دلائل یہ ہیں (۱) حدیث الباب جس سے اوٹ کے پیشاب کی طہارت نصاً اور دوسرے ما کول اللحم جانوروں کے پیشاب کی طہارت قیاساً ثابت ہوتی ہے۔ ابن العربی نے کہا کہ اس حدیث سے طہارت کے قائلین نے استدلال کیا ہے (۲) بکریوں کے پاؤں میں نماز ادا کرنے کی حدیث میں اجازت بھی دلیل طہارت ہے۔ (۳) حدیث براہ فرعون لا ہا س ببول ما اکل لحمہ (واقطنی) حدیث جابر ما اکل لحمہ فلا ہا س بولہ (واقطنی) (۴) اثر ابی موسیٰ کہ دار البرید میں نماز پڑھی، جہاں جانوروں کا گوشت تھا، اور قریب ہی صاف ستھرے میدان میں نہ پڑھی، اور فرمایا کہ نماز یہاں اور وہاں برابر ہے، اس سے امام بخاری نے استدلال کیا ہے (۵) ابن المنذر نے کہا کہ اصل اشیاء میں طہارت ہے تا آنکہ نجاست ثابت ہو، اور عکل و عرینہ کے لوگوں سے اس حکم طہارت کو خاص سمجھنا اس لئے صحیح نہیں کہ کوئی دلیل تخصیص نہیں ہے، دوسرے یہ کہ بازاروں میں بکریوں کی یٹکیاں فروخت ہوتی ہیں، جن پر اہل علم نے کبھی تکبر نہیں کی، تیسرے یہ کہ اوٹ کا پیشاب دواؤں میں استعمال ہوتا رہا پہلے بھی اور اب بھی، اور اس کو بھی علماء نے کبھی نہیں روکا (رحمہم اللہ)۔

نیل الاوطار میں ابن المنذر کا استدلال مذکور نقل کر کے علامہ محمد الدین ابن حزم رحمہ اللہ کا قول نقل کیا: ”جب بکریوں کے پاؤں میں نماز کی اجازت مطلقاً دے دی گئی اور کوئی شرط حائل کی نہیں لگائی گئی کہ مثلاً کپڑا اور یا وغیرہ بچھا کر پڑھی جائے، جو پیشاب سے بچائے،

ایسے ہی احکام اسلام سے ناواقف نو مسلموں کو جب مطلقاً شرب بول ایل کی اجازت دے دی گئی، اور پھر ان کو نہ منہ دھو کر صاف کرنے کا حکم دیا گیا، اور نہ نماز وغیرہ کے لئے ان کو بدن اور کپڑوں سے لگے ہوئے چیشاب کو دھونے کا حکم دیا گیا، باوجودیکہ وہ لوگ اونٹ کا پیشاب پینے کے عادی بھی تھے (یعنی ایسی حالت میں اور بھی زیادہ ان کو پاکی کے احکام بتلانے کی ضرورت تھی) یہ سب امور اس کی دلیل ہیں کہ قائلین طہارت کا مذہب صحیح ہے (بستان الاحیاء مختصر نعل الاوطار ۱۹۰-۱۹۱ وفتاۃ الاحیاء ۷۸-۷۹)

صاحب فتوہ نے نقل مذکور کے بعد اپنی طرف سے لکھا کہ میرے نزدیک بھی ظاہر قول طہارت بول، ماکول، لائم ہی کا ہے،

حافظ ابن حزم کے جوابات

اس سلسلہ میں نہایت مبسوط و مکمل بحث تو ”مخلی“ میں ہے، جو ۱۶۸-۱-۱۸۲- تک پھیلی ہوئی ہے، جس میں قائلین طہارت کے تمام حدیثی، اثری و عقلی دلائل کے کافی و شافی جوابات دیئے ہیں، اور امام احمد رحمہ اللہ کا انھوں نے کوئی مذہب ذکر نہیں کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کو قائلین نجاست میں سمجھتے ہیں، یا کم از کم قائل طہارت قرار دینے میں تو ضرور متامل ہیں۔ گویا امام احمد کے جس قول کو شہرت دے دی گئی ہے، وہ ان کے نزدیک زیادہ قوی النسبتہ نہیں ہے اور ہمارا حاصل مطالعہ بھی یہی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم یا لصواب حافظ ابن حزم کی مذکورہ سیر حاصل بحث کو مطالعہ کرنے کی گزارش کر کے ہم یہاں صرف امام طحاوی، ابن حجر، اور محقق عینی کے جوابات مختصر آؤ کر کر دینا چاہتے ہیں واللہ الموفق:-

امام طحاوی کے جوابات

گو حافظ ابن حزم کی سی ہمہ گیری نہیں، مگر پھر بھی امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر حسب عادت دونوں طرف کے دلائل نہایت عمدگی سے محدثانہ طرز میں جمع کر دیئے ہیں، جو امانی الاحبار میں پوری تشریحات و اباحت کے ساتھ ۲۱۰-۲۱۱-۲۱۶- تک پھیلے ہوئے ہیں، جن کے مطالعہ سے ایک محقق عالم مستغنی نہیں ہو سکتا، افسوس ہے کہ طوالت کے ڈر سے ہم ان کو بھی یہاں نقل نہیں کر سکے۔

محقق عینی کے ارشادات

حدیث الباب میں اجازت بحال ضرورت تھی، لہذا بغیر ضرورت کے اس کو مطلق و مباح سمجھنا صحیح نہیں، جس طرح ربیٰ کپڑا پہننا مردوں پر حرام ہے، مگر حرب کے موقع پر اور مرض خارش کے سبب، نیز سخت سردی میں بھی جب دوسرا کپڑا نہ ہو مباح ہے، غرض شریعت میں جو از وقت ضرورت کے احکام بہ کثرت موجود ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کو بہ طریق وحی معلوم ہو گیا ہو گا کہ ان لوگوں کی شفا اسی صورت سے مقدر ہے، اور جب شفا کا یقین ہو تو حرام چیز کا تناول شرعاً جائز ہونے میں کچھ شبہ ہی نہیں ہے، جیسے تاول مردار خنک بھوک کی حالت میں، اور شراب پینا شدت پیاس اور لقمہ اتارنے کے لئے، کہ بغیر اس کے جان کا خطرہ ہو، حافظ ابن حزم نے لکھا کہ یہ بات یقینی طور پر ثابت ہو چکی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عکمل و عینہ کے لوگوں کو شرب بول کا حکم ان کے مرض سے شفا کے لئے اور بطور تدبیر ہی کے دیا تھا، چنانچہ اس سے ان کو صحت بھی حاصل ہو گئی، اور تدبیر بھی ضرورت شرعیہ ہی کے تحت آتی ہے، قال تعالیٰ ”الاما اضطررتم الیہ“ لہذا جس امر کے لئے انسان مجبور و مضطر ہو جائے، وہ حرام نہیں رہتا، خواہ وہ کھانے کی چیزوں میں سے ہو یا پینے کی، علاوہ اس کے شمس الائمہ نے بھی لکھا کہ ”حضرت انسؓ کی حدیث بروایت قتادہ میں صرف شرب البان کی رخصت دینے کا ذکر ہے اس میں شراب ابوال کا کوئی ذکر نہیں ہے، البتہ روایت حمید الطویل میں اس کا ذکر ہے، پھر جبکہ حدیث مذکور میں حکایت قول نہیں، بلکہ صرف حکایت حال ہے تو ابوال

کے بارے میں اس کو حجت کے درجہ میں نہیں رکھ سکتے (بیان حالات میں کمی و بیشی کا احتمال شک پیدا کر دیا کرتا ہے، پھر جبکہ رسول اکرم ﷺ کے سارے اعمال و افعال وحی الہی کے تحت انجام پاتے تھے، اور آپ نے ان لوگوں کو ذریعہ ایک امر کا ارشاد فرمایا، جس میں شفا کا حصول بھی آپ کو بطریق وحی معلوم ہو گیا تھا، ایسی صورت چونکہ ہمارے زمانہ میں نہیں ہو سکتی، جس طرح آنحضرت ﷺ نے حضرت زبیرؓ کی کپڑے پہننے کی اجازت خاص طور پر دی تھی کہ ان کے بدن میں جو کس بہ کثرت پیدا ہوتی تھیں یا اسلئے کہ وہ عکس و عینہ کے لوگ خدا کے علم میں کافر تھے، اور رسول خدا ﷺ کو بطریق وحی علم ہو گیا تھا کہ وہ لوگ مرتد ہو کر مرین گئے اور کافر کے لئے کیا بعید ہے کہ شفاء نجس چیزوں سے بھی ہو سکے۔“ اگر کہا جائے کہ کیا ایوال اہل میں مرض استقاء دفع کرنے کی خاصیت موجود ہے، جس کی وجہ سے حضور علیہ السلام نے ان لوگوں کو ان کے پینے کا حکم فرمایا تھا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضور کے اونٹ شیخ و قیسوم یہ دونوں گھاس چرتے تھے، اور جو اونٹ ان کو چرتے ہیں، ان کے دودھ سے انواع استقاء میں ایک قسم کا علاج ہوتا ہے، اور یہ سب تفصیل آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہو گئی ہوگی، اور اب بھی یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اس امر کا تقی علم حاصل ہو جائے کہ فلاں شخص کا فلاں مرض بغیر فلاں حرام چیز کے دفع نہ ہوگا تو وہ چیز اس کے لئے مباح ہو جائے گی، جس طرح شدید پیاس کے وقت شراب اور خمر بھوک کے وقت مراد کھانا مباح ہو جاتا ہے۔

پھر یہ کہ آنحضرت کے عام ارشاد کو حکم ”استنض هو امن البول فان عامة عذاب القبر منه“ پر سختی سے عمل درآمد کرنا زیادہ اولیٰ و احوط ہے، جس سے سارے ایوال سے پرہیز و احتیاط کرنا ضروری ہوا، خصوصاً شدید و عید عذاب قبر کے سبب سے اس روایت الہی ہریرہ کی تصحیح محدث ابن خزیمہ وغیرہ نے مرفوعاً کی ہے۔ (معجم الآثار، ۱: ۹۹)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے جوابات

ابن المنذر کے دلائل کے جواب میں آپ نے لکھا: یہ استدلال ضعیف ہے، کیونکہ اختلافی امور پر تکیر ضروری نہیں ہوتی، لہذا ترک تکیر دلیل مجاز بھی نہیں بن سکتی چہ جائیکہ وہ دلیل طہارت ہو، اور اس کے مقابلہ میں ایوال کی نجاست پر حدیث الہی ہریرہ دلائل کر رہی ہے جو پہلے گزر چکی ہے، ابن عربی (مالکی) نے کہا: ”اس حدیث (عکس و عینہ والی) سے قائلین طہارت ایوال نے استدلال کیا ہے، اس پر معارضہ ہوا کہ وہ اجازت تو تہ اداوی کے لئے بھی جواب دیا گیا کہ تہ اداوی کو حالی ضرورت پر محمول نہیں کر سکتے، کیونکہ وہ شرعاً واجب و ضروری نہیں ہے، پھر غیر ضروری و واجب کے سبب کوئی حرام چیز حلال کیسے بن سکتی ہے، اس پر کہا گیا کہ حالی ضرورت کا انکار صحیح نہیں بلکہ وہ حالت ضرورت ہی ہے جبکہ اس کی خبر وہ شخص دے، جس کی خبر پر اعتماد کیا جاتا ہو، اور جو چیز ضرورت کے سبب مباح ہو اس کو تاواں کے وقت حرام نہیں کہا جائے گا“ ”لقولہ تعالیٰ وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ“ ”واللہ اعلم۔“

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن عربی کا کلام مذکور نقل کر کے لکھا: یہ مقدمہ ”کہ حرام حرم بغیر امر واجب کے مباح نہیں ہو سکتا“ غیر مسلم ہے، کیونکہ مثلاً رمضان میں روزہ نہ رکھنا حرام ہے، اس کے باوجود امر جائز (غیر واجب) کے سبب یعنی سفوف وغیرہ کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے، پھر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ ان کے علاوہ دوسرے بعض لوگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ پیشاب نجس ہوتا تو اس سے تہ اداوی جائز نہ ہوتی، کیونکہ حدیث میں ہے: ”حق تعالیٰ نے میری امت کے لئے حرام میں شفا نہیں رکھی“ رواہ ابوداؤد عن ام سلمہ اور دوسرے طریق سے اس کتاب کے اثر یہ پیش بھی آئے گی، ظاہر ہے کہ نجس حرام ہے، لہذا اس سے تہ اداوی نہ ہونی چاہیے کہ اس میں شفا نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکور حالت اختیار پر محمول ہے، لیکن حالت ضرورت میں وہ چیز حرام رہتی ہی نہیں، جیسے مردار مضطر کیلئے، اگر کہا جائے کہ حضور سے شراب سے علاج کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”شراب دواء نہیں ہے بلکہ مرض ہے

” (مسلم) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جواب شراب اور دوسرے مسکرات کے ساتھ خاص ہے اور مسکرا اور غیر مسکرا نجاسات میں فرق اس لئے ہے کہ مسکرات کی حالت اختیار میں استعمال پر بعد شرعی عائد ہوتی ہے، غیر مسکرا نجس چیزوں کے استعمال پر حالت اختیار میں بھی کوئی شرعی حد نہیں ہے، دوسرے اس لئے کہ شراب پینے کے مفاسد بہت ہیں، تیسرے اس لئے کہ ایام جاہلیت میں ان لوگوں کا اعتقاد تھا کہ شراب شفا ہے، اس غلط اعتقاد کی شریعت نے مخالفت کی، امام غامدی رحمہ اللہ نے اس کو بیان کیا ہے، اس کے برعکس ابوال اہل کا معاملہ ہے کہ ابن الحنفیہ نے حضرت ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی کہ ان سے نساؤ معدہ کے مرض کو شفا حاصل ہوتی ہے لہذا ایسی چیز کو جس کا دوا ہونا حدیث رسول ﷺ سے ثابت ہوا، ایسی چیز پر قیاس نہیں کر سکتے، جس کا دوا نہ ہونا حدیث سے ثابت ہو چکا ہے۔ رحمہ اللہ علم۔

اس طریقہ پر (جو ہم نے اختیار کیا ہے) جمع بین الادلہ کی صورت ہو جاتی اور ان سب کے موافق عمل بھی ہو جاتا ہے (فتح الباری ۱: ۳۳۵)۔

ذکر حدیث براء و حدیث جابرؓ

ان دونوں احادیث دارقطنی کے جواب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے انھیں الجبر میں کہا کہ ”دونوں کی اسناد نہایت ضعیف ہیں۔“ صاحب تحفہ نے لکھا کہ یہ دونوں حدیث ضعیف ہیں، احتجاج و استدلال کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ (تحفہ الاخوانی ۱: ۷۸)۔

علامہ کوثری رحمہ اللہ کے افادات

حدیث شہیر ابو بکر ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اپنے مصنف میں جن مسائل کے بارے میں امام اعظم پر تنقید کی ہے، ان میں شرب ابوال کا مسئلہ بھی لیا ہے، چنانچہ یہی حدیث الباب جس کے تحت ہم بحث کر رہے ہیں، ذکر کر کے آپ نے آخر میں لکھا: ”کہتے ہیں ابو یوسف نے اونٹ کے پیشاب پینے کو کفر قرار دیا ہے“ اس پر علامہ کوثری رحمہ اللہ نے ”السنکط الطریفہ فی الحدیث عن ردود ابن ابی شیبہ علی ابی حنیفہ“ ۱۰۵ میں لکھا: ”مشم اور ابوقلابہ دونوں تدلیس کرتے ہیں اور انھوں نے صلحہ بھی کیا ہے اور ابوال اہل کا ذکر صرف بعض روایات میں ہے، جبکہ حدیث عن عیسیٰ کی روایت کرنے والے بھی صرف حضرت انسؓ ہیں، پھر زیادتی نقد چونکہ جمہور کے نزدیک مقبول ہے، اس پر نظر کر کے ابوال کی زیادتی مان کر اس کا شرب بطور دوا جائز بھی تسلیم کر لیا گیا ہے لیکن ان کی نجاست و طہارت کا مسئلہ پھر بھی زیر بحث و محل خلاف رہا ہے، بعض نے نجس کہا اور بطور تدوی کے شرب کو جائز قرار دیا (کیونکہ ان سے تدوی بہر حال اطباء کے یہاں بھی مسلم ہے، کماد کرنی قانون ابن سینا) بعض نے کہا کہ ان کے ابوال طاهر ہیں، اور ایسے ہی تمام ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب بھی ان کے نزدیک پاک ہیں، امام ابو حنیفہؒ یہاں اپنے اصول پر چلے ہیں کہ زائد کو سند و متن کے لحاظ سے ناقص پر لوٹائیں گے، جیسا کہ ”شرح ظل الترمذی لابن رجب“ میں ہے، چنانچہ آپ نے لفظ البان پر اختیار کیا جو تمام روایات میں موجود ہے۔ اس لئے آپ نے ابوال اہل کو نجس اور ان کا شرب حرم قرار دیا ہے، جس طرح باقی ابوال ہیں کہ ان سے اجتناب و احتراز کا حکم بہت سی احادیث معروفہ میں آچکا ہے، پھر بھی اگر کوئی امام ابو یوسفؒ کی (ایسی صحیح و برتر) رائے و تحقیق کو نظر انداز کر کے پرتل جائے اور افزوں کے پیشاب پینے کو پسند کر کے اس پر مصر ہو تو وہ جانے، ہم تو اولہ مصریحہ تو یہ کی وجہ سے احتراز و اجتناب ہی کے راستہ پر چلتے رہیں گے تمام جانوروں کے پیشاب کی نجاست کے قائل صرف امام صاحبؒ ہی نہیں بلکہ ان کے ساتھ امام شافعیؒ، ابو یوسفؒ، ابویہ اور بہت سے دوسرے اکابر ہیں۔

۱۔ مطلب یہ ہے کہ اس بارے میں ابن ابی شیبہ کا صرف امام صاحب کو مطعون اور محل اعتراض بنانا کیا مناسب ہے، امام شافعیؒ کی وفات ۲۰۴ھ میں ہو چکی ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ۱۸۱ھ میں، اور بخاریؒ ابن ابی شیبہؒ کی وفات ۲۴۰ھ میں ہوئی ہے اور ہمارے نزدیک تو امام احمد کا قول بھی نجاست ہی کا راجح ہے، جیسا کہ ابن قدامہ حنبلیؒ سے نقل کر چکے ہیں، اگرچہ مشہور دوا قول ہو گیا ہے، پھر دوسرے سب حضرات کو چھوڑ کر صرف امام صاحب پر طنز کرنا ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ (بقیہ شیعہ کلمے ص ۲)

اس کے بعد علامہ کوثری رحمہ اللہ نے شریعہ الاثر سرخی کا وہ قول نقل کیا جو ہم محقق یعنی کے ارشادات میں بھی نقل کر کے آئے ہیں، اور علامہ کوثری نے جدید افادہ یہ کیا کہ خود علامہ سرخی سے طاعت کی غلطی سے بات اپنی درج ہو گئی ہے کیونکہ البان کی روایت پر اکتفا کر کے والے حیدر العطلی ہیں، مگر وہ نہیں، کیونکہ قہودہ تو ابوالیٰ کی زیادتی نقل کرنے والے ہیں الخ ”اصحاحہ حکم عدول“ کا مطلب؟

اس کے بعد علامہ کوثری نے بڑے کام کی بات یہ لکھی ہے کہ امام صاحب اگرچہ اصحابہ حکم عدول کے قائل ہیں، مگر وہ ان کی عصمت کے مدعی نہیں ہیں، کیونکہ قلب ضبط اور نسیان بوجہ کبریا وغیرہ کی غلطی سب کے ساتھ لگی ہوئی ہیں، ظاہر ہے کہ حضرت انسؓ بھی (جو حدیثِ عسل و عرینہ کے راوی ہیں) معمر بن صحابہ میں سے ہیں، اور آخر عمر میں تو خطا و غلطی کسی طرح بھی معصوم نہ تھے، اس لئے قلب ضبط انسان کا احتمال موجود ہے، حجاج ظالم نے جب ان سے اہل عقوبت ثابت بہ سند نبویہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے سادہ لوحی سے یہی عسل و عرینہ والی عقوبت سنا دی (جس سے حجاج کو اپنے نت نئے مظالم کے لئے بڑی سزا مل گئی ہوگی) جامع ترمذی میں ہے کہ حضرت حسن بصری کو جب یہ واقعہ معلوم ہوا تو بہت رنجیدہ ہوئے، اگر حضرت انسؓ آخر عمر میں بھی محفوظ القوی اور مستقیظ ہوتے تو اس روایت کو سنا کر حجاج کی جورو ظلم کی ہم کو مد نہ پہنچاتے، ممکن ہے امام صاحب نے ان کی روایت مذکورہ کو حدیث و نجاست ایسے مہم مسئلہ میں بھی ایسی ہی وجوہ سے توقف و تامل کی نظر سے دیکھا ہو، علامہ کوثری رحمہ اللہ نے یہ نہایت اہم حدیثی فائدہ بھی آخر میں لکھا کہ سنن ابی داؤد طبع کستلیہ کے ۳۰۵-۱ میں حدیث ابی ذرؓ میں اشرب من البانھا کے بعد ہے کہ بعض رواۃ کو ابوالہا کے لفظ میں شک ہے، جس کے بارے میں ابوداؤد کا قول نقل ہوا کہ اس کی روایت حماد بن زید نے ابی یوب سے کی ہے اور لفظ ابوالہا ذکر نہیں کیا، ابوداؤد نے اس پر کہا کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ لفظ ابوالہا تو صرف حدیث انسؓ میں ہے، جس کی روایت صرف اہل بصرہ نے کی ہے، انھیں بعض الرواۃ سے بعض رواۃ عن انسؓ مراد ہیں۔ لہذا یہ بات محقق ہو گئی کہ تحریم ابوالیٰ اہل کا مسئلہ ایسا نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے امام صاحب پر طعن کیا جائے، اس کے بعد علامہ کوثری نے لکھا کہ اس مسئلہ میں محدث محقق مولانا عمر انور شاہ کشمیری نے بھی فیض الباری میں سیر حاصل بحث کی ہے (تلف ۱۰۷)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف یہ نسبت میرے نزدیک صحیح نہیں ہے کہ انھوں نے پورے باب انجاسات میں داؤد ظاہری کا مذہب اختیار کیا ہے، جیسا کہ کرماتی نقل کیا ہے، کیونکہ وہ خود مجتہد فی الفقہ ہیں، جو چاہتے ہیں ان کے مسائل میں سے لے لیتے ہیں اور جو چاہتے ہیں چھوڑ دیتے ہیں اور کسی باب کے چند مسائل کسی مذہب کے موافق اختیار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی سب مسائل بھی اسی کے موافق لئے ہیں، دوسرے یہ کہ سب اصحاب ظاہری کی طرف بھی یہ نسبت صحیح نہیں کہ وہ مطلقاً تمام ازہال و ابوال حیوانات کو طہاہر کہتے ہیں، بجز خنزیر، کلب و انسان کے، کیونکہ ابن حزمؒ بھی بہت بڑے ظاہری ہیں، جو عام ظاہریہ کے اس باب میں سخت مخالف ہیں۔ (۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۲) ان کی تردید بھی کی ہے ملاحظہ ہو ”الکلی“

مسئلہ امام بخاری رحمہ اللہ

فرمایا: میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ صرف ابوالیٰ اہل و غنم و دواب کی طہارت کے قائل ہیں۔ اور مرابض کا ذکر کر کے ازہال کی (بقیہ صفحہ سابقہ) علامہ ابن حزم نے ۱۸۰-۱۸۱ میں حضرت ابن عمرؓ سے غسل بول کا حکم نقل کیا ہے، اور امام احمد کی روایت سے حضرت جابر سے تمام ابوالیٰ کا نجس ہونا ذکر کیا ہے، حسن سے ہر چاہش کو دھونے کا قول، ابن اسعید سے ”ارش بارش وھب باھب من الابل لکھا“ نقل ہے حضرت سفیان بن عیینہ کے واسطے سے محمد بن سیرین کا غسل چکا ذکر کا پیشاب دھونے کا، زہری سے ابوالیٰ اہل کو دھونے کا قول، حماد بن ابی سمیان سے اونٹ اور بکری کے پیشاب کو دھونے کا ارشاد ثابت ہے ظاہر ہے کہ یہ سب حضرات بھی محدث ابن ابی شیبہ سے حقیق تھے پھر بھی صرف امام صاحب کی بات ٹھکی۔ واللہ المسحان۔ (مؤلف)

طہارت بھی مانتے ہیں مگر اس کے لئے حیوانات میں سے صرف اہل و غنم کو متعین کیا ہے جو حدیث میں مذکور ہیں اور ترجمہ میں دو اب کا لفظ اپنی طرف سے زیادہ کیا، جس پر حدیث سے کوئی دلیل ملتی تھی، اس لئے اس کو ہم رکھا ہے پھر دو اب سے بھی مراد میرے نزدیک وہ حیوانات لئے ہیں جو سواری میں کام آتے ہیں اور ابوالیٰ کی طہارت و نجاست کے بارے میں کوئی حکم صراحت سے نہیں کیا ہے جیسی ان کی عادت ہے کہ جب احادیث میں طرفین کے لئے مواء ہوتا ہے تو فیصلہ ناظرین پر چھوڑ دیا کرتے ہیں اور ایک جانب کا فیصلہ خود نہیں کرتے بجز خاص ضرورت کے۔

غرض حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے زیر بحث مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کے مسلک کے بارے میں حافظ ابن حجر اور دوسرے حضرات سے الگ ہے جو سمجھتے ہیں کہ انھوں نے مالکیہ یا ظاہریہ کا مسلک پوری طرح اختیار کیا ہے۔

بسر قین پر نماز: قولہ والسر قین پر فرمایا کہ ابو موسیٰ نے سر قین (گوبر وغیرہ) کے پاس اس طرح نماز پڑھی کہ اگر چاہتے تو اس سے ذرا سا فاصلہ کر کے اب کی پاک صاف و ستھری زمین میں بھی پڑھ سکتے تھے مگر اس کی پروا انہیں کی، خیال کیا کہ یہاں اور وہاں برابر ہے اور اگر فی السر قین کی صورت لی جائے، تب بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سر قین پر نماز پڑھی، کیونکہ ظریفیت میں توسع ہے، جس طرح بخاری میں ہی آگے آئے گا کہ اونٹ مسجد سے باہر تھا، مگر راوی حدیث نے تعبیر یہ کر دی کہ وہ مسجد کے اندر تھا، یہاں حضرت رحمہ اللہ نے اعرابی اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا، کیونکہ والسر قین رفع کے ساتھ بھی مروی ہوا ہے اور السر قین جر کے ساتھ بھی، پہلی صورت رفع کی ہے کہ دار یا میریہ میں نماز پڑھی جبکہ پاس ہی گوبر تھا اور لی ہوئی اس سے بھی زیادہ صاف ستھری میدان و جنگل کی زمین تھی، دوسری صورت یہ کہ دار لا پرید اور دار السر قین میں نماز پڑھی یعنی بکریوں کے طویلہ میں جہاں گوبر بھی تھا یہ مطلب بہر صورت نہیں کہ خود نماز بھی خاص گوبر کے اوپر پڑھی تھی (پھر اشکال ہوا کہ قسطاٰن میں تو ابن ابی شیبہ سے "فصلی صناعی روٹ و تین" مروی ہے) وہاں نماز لید اور بوسہ پر پڑھی (اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اعمش سے وکیع نے کی ہے اور شعبہ و سفیان نے اعمش سے "فصلی صناعی روٹ و تین" مروی ہے) (اس مکان فیہ سر قین" (اس مکان میں نماز پڑھی جس میں گوبر تھا) روایت کیا ہے، ان دونوں کی روایت وکیع سے راجع ہے اور بخاری کی روایت رفع والی تو سب سے زیادہ راجح ہے۔

فرمایا: بول انسان اور بکرا تو بال ہوا جماع نخس ہے ماکول اللحم جانوروں کے ابوال و ازبال (پیشاب و گوبر) میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ و امام شافعی دونوں کو نخس کہتے ہیں، اور امام مالک و زفر کا مذہب طہارت کا ہے، امام محمد سے بھی ایک قول طہارت کا منقول ہے ان حضرات نے ابوال کی طہارت حدیث عربین سے اخذ کی ہے اور بکریوں کے بازوں میں نماز کی اجازت سے طہارت ازبال کا مسئلہ لیا ہے، پہلے ہم حدیث مذکور کے متعلق جو حدیث الباب بھی ہے بحث کرتے ہیں:-

اس میں چار باتیں محل بحث ہیں (۱) طہارت و نجاست ابوال (۲) حرام سے مذکور کا جواز عدم جواز (۳) حدود کا مسئلہ (۴) شلک کا حکم۔

تحقیق اول: حدیث الباب کو طہارت ابوال کے لئے حجت جب ہی بنا سکتے ہیں کہ ان کے بچنے کی اباحت طہارت پر مبنی ہو، لیکن اگر وہ بطور دوا تھی، تو اس سے طہارت پر استدلال کی طرح صحیح نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک چیز کی نفیہ حرام بھی ہو اور شارع کی طرف سے کسی ضرورت کی بناء پر اس کے استعمال کی اجازت و اباحت بھی ہو جائے، پھر راویوں کے الفاظ سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ لے ظاہریہ کے یہاں تمام حیوانات کے ازبال و ابوال پاک ہیں بجز انسان کے، جیسا کہ ابن حزم نے داؤد دھاری سے نقل کیا ہے (مکلی ۱۶۹-۱۷۰) شافعیہ و حنبلہ کے مذاہب میں بھی حمود اسافر کہے "کہ ان کے یہاں ہر جانور کا یکساں حکم ہے، حنبلہ کے یہاں اول تو فضائل، ماکول اللحم کو قاضی اولیٰ وجہ سے نجاست حنیفہ کا حکم یا گیا ہے اور ہندوں کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ فضائل سے لے کر ہندوں کے ہونے والے ہندوں کو بکرا، چڑیا وغیرہ کا فضلہ پاک ہے اور دوسرے ہندوں سے مراد مرغی، مرغی اور مرغائی کا فضلہ صاف نہیں ہے نزدیک نجس خفیف ہے اور امام صاحب کے نزدیک غلیظ ہے۔ (اللفظ علیٰ الملہ ابیہ لا راجعاً) لافرق مذکور کو ابن حزم نے زیادہ نمایاں کر کے حنبلہ کی تردید کی ہے کہ نجاست کی تفسیر امام ابو حنیفہ سے پہلے کسی نے نہیں کی وغیرہ اور اپنا مسلک امام شافعی کے ساتھ مطابق و متحد قرار دیا ہے۔ (مستوف)

پیشاب کا پینا بطور دوا و علاج کے تھا کیونکہ انھوں نے بیان واقعہ کے اندر ہی ان لوگوں کے مرض کا ذکر ”فما جسد المصدینۃ“ سے کیا ہے لہذا یہ بات صاف اور مجمع ہوگئی کہ شرب ابوال کا حکم صرف استسقاء کے لئے تھا اور الفاظ حدیث سے کوئی اشارہ تک بھی اس امر کا نہیں ملتا کہ وہ حکم طہارت پر مبنی تھا۔ نیز صحیح بخاری ۸۶۰، مساب البان الاثنین میں یہ بھی تصریح کی ہے کہ مسلمان ابوال اہل سے علاج کرتے تھے اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، ایسی صورت میں ظاہر ہے ذہن میں یہی بات فوری طور پر آئی ہے کہ حدیث عربین میں بھی اونٹ کا پیشاب پینا بطور تدایوی تھا، ابن سینا نے لکھا کہ اونٹ کے دودھ سے استسقاء کو فائدہ ہوتا ہے بلکہ بعض اطباء نے تو یہ بھی کہا ہے کہ اونٹ کے پیشاب کی بو سے اس مرض کو نفع ہوتا ہے اسی لئے یہ بات بھی زیر بحث آسکتی ہے کہ وہ تدایوی بطور شرب تھی یا بطریق شقوق (سوگھنے) کے تھی، کیونکہ بعض احادیث سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ وہ سوگھنے کے طور پر تھی پینے سے نہ تھی آس کی صورت یہ ہے کہ لمحادی میں تو حضرت انسؓ سے صرف شرب البان کا ذکر ہے۔ اذنا اخر جتمہ الذی ذلوا لفسر بتم من البانہا کہا کہ قتادہ نے حضرت انسؓ سے ابوالہا کی بھی روایت کی ہے اور نسائی ۱۶۶ ج ۲ میں بھی ایسا ہے اور اس میں سعید بن المسیب سے ایک روایت لبشر بوا من البانہا کی ہے، اس میں بھی ابوال کا ذکر نہیں ہے، دوسری روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ان لوگوں کو اونٹنیوں کی طرف بھیج دیا اور انھوں نے ان کے دودھ و پیشاب پئے، یعنی اس سے یہ بات نہیں نکلتی کہ شرب مذکور آپ کے حکم و ایما سے تھا، اس لئے کسی روایت میں ابوال کو البان سے الگ بیان کرنا کسی میں البان پر اقتصار کرنا، اور کسی میں شرب مذکور کا حکم حضور کی طرف منسوب ہونا، اور کسی میں نہ ہونا، وغیرہ امور غور و تامل کی دعوت ضرور دیتے ہیں، پھر بعض طریق میں البان کا لفظ مقدم اور ابوال کا موعظ ہے، ایسی صورت میں عطف جاتا ہوا باردا کے طریقہ پر دوسرے کے لئے دوسرا افضل محذوف بھی مان سکتے ہیں۔ ان لبشر بوا من البانہا و بستشقوا من ابوالہا، اور مصنف عبدالرزاق میں ابراہیم نخعی سے نقل ہوا کہ ابوال اہل میں کچھ حرج نہیں اور لوگ اس سے شقوق کرتے تھے، معلوم ہوا کہ وہ بھی طریقہ علاج تھا، لہذا وہ قرینہ حذف فعل کا ہوجانے کا، مگر اس بارے میں ایک وجہ سے تردد ہے کہ لمحادی میں اسی روایت میں بستشقون کی جگہ بستشقون ہا ابوال الاہل نقل ہوا ہے، اس سے مصنف مذکور لفظ میں تردد پیدا ہو گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے آخر میں فرمایا کہ یہ سب بحث ہو سکتی ہے، مگر میرے نزدیک مختار یہی ہے کہ بظاہر ان لوگوں نے پیشاب بھی پیا ہوگا، لیکن وہ تھا بہر حال تدایوی ہی کے طور پر، اس میں کوئی تردد تامل نہیں ہے۔

مکتبہ دوم: محرمات شرعیہ سے علاج دودا جائز ہے یا نہیں، اس بارے میں ناقلین مذہب حنفی کے کلام میں اضطراب ہے مثلاً کنز میں ہے کہ ابوال کو نہ دوا کے طور پر نہ لی سکتے ہیں نہ بغیر دوا کے، بحر کتاب الرضاع میں ہے کہ اصل مذہب تو عدم جواز ہی ہے پھر مشائخ نے قیود و شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، و در مختار میں عدم جواز امام صاحب کے نزدیک، و اور در المختار میں جواز امام ابو یوسف سے نقل ہے، نہایہ میں ذخیرہ سے جواز نقل ہوا بشرطیکہ اس سے شفا معلوم ہو۔ اور اس کے سوا دوسری دوا معلوم نہ ہو، غایہ میں ہے کہ جس سے شفا حاصل ہو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں، جیسے ضرورت کے وقت پیا سے کے لئے شراب درست ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ جواز تدایوی کا اختلاف در حقیقت ظن کی صورت میں ہے اور جب شفاء و صحت یقینی ہو تو جواز میں اتفاق ہے۔ لکھنؤ میں اس کی تصریح ہے مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ ان کی مراد کیا ہے، اتفاق ائمہ کا یا مشائخ کا، فقہ فقہ پر میں ہے کہ تدایوی حرم سے مطلقاً جائز ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر یہی بات صحیح ہے کہ اصل مذہب میں مطلق عدم جواز تھا اور مشائخ با بعد نے ضرورت و عدم ضرورت کی تفصیل کر دی تو یہ ان کی مخالفت نہیں ہے اور اس کی محنت کے وجہ و قرار ان بھی ہیں، مثلاً لمحادی میں امام اعظم سے نقل ہوا کہ روایت

لہ علامہ کثری کے کلمات میں بھی ہم ابو یزید (باب لبھ بھکم) کے حوالے سے اس کی تائید ذکر کر چکے ہیں، مؤلف ”سائل“ ص ۱۴۳ میں ہے کہ عید کے کاٹا دھنپ ابوال کی روایت کرتے ہیں اور میں نے اس کا پتہ نہ مل سکا، سن ۱۲۷۱ میں بھی طرح سے روایتی میں طریق انسؓ سے ابوال کا ذکر قطعاً نہیں ہے۔ (العرف لحدی ۴۹)

کی بندش سونے کے ساتھ درست ہے، پس جب وہ جائز ہو گیا تو مداوی بالحرم بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، ایسے ہی ریشمی کپڑا پہننے کا جواز جہود کے موقع پر ہے، غرض مذہب میں سختی سختی بھی ہے اور مستثنیات بھی ہیں، اور عدم جواز مطلق جو منقول ہے وہ پیش بندی اور سد رائج کے طور پر ہے تاکہ لوگ محرمات شرعیہ کا ارتکاب بے ضرورت نہ کر لیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے زمانے میں مداوی بالحرم کی ضرورتیں پیش نہ کی ہوں، لہٰذا وہی میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے عرب کو سونے کی ناک پہننے کی اجازت دی تھی، کیونکہ چاندی کی ناک میں بوبھیا ہو گئی تھی، اسی طرح حضرت زبیر بن العوام اور عبدالرحمن بن عوف کو خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑے پہننے کی اجازت دی تھی۔

احادیث ممانعت مداوی بالحرام

فرمایا: ممانعت کی بہت سی احادیث لٹھادی و الوداد میں موجود ہیں ان میں سے لانداء و بحرام ہے (حرام سے دوامت کرو) اور مسلم میں ہے انھا داء و لیست بدواء (وہ بیماری ہے دو انہیں ہے) لٹھادی میں ہے ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم (اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے شفا محرمات میں نہیں رکھی) جس کی تاویل عالمگیری میں اچھی نہیں کی گئی۔

ممانعت کی عرض کیا ہے؟

فرمایا: یہ ہے کہ شفا کی تلاش و جستجو حرام سے نہ کی جائے کہ باوجود حلال چیزوں کے بھی ان کو چھوڑ کر حرام کو اختیار کیا جائے، پس مقصد یہ ہے کہ جب تک حلال میسر ہو حرام کے ساتھ مداوی نہ کی جائے، جس کی طرف جعل کا لفظ مشیر ہے، کیونکہ وہ حقیقت سے ہٹ کر دوسری صورت اختیار کرنے پر بولا جاتا ہے، قرآن مجید میں ہے و تجعلون رزقکم انکم تکذبون (یعنی وہ حق تعالیٰ کی طرف سے تمہارا رزق و روزی نہیں ہے، لیکن تم اس کو خود اپنی طرف سے خود اپنا رزق و نصیب بنا لیتے ہو) اسی طرح حق تعالیٰ نے تمہارے لئے شفا کو حلال میں رکھی ہے اور تم اس کو حرام سے طلب کرتے ہو، اور حرام کو حلال کی جگہ پانی طرف سے کرتے ہو گویا ان کے طریق کار کی قوت بتلائی ہے باقی احادیث ممانعت میں بھی کرامت مداوی بالحرم ہی بتلائی ہے، اور حالت اختیار میں اس کو طلب کرنے سے روکا ہے اور الفاظ میں ممانعت بلا استثناء ضرورت و اضطرار وغیرہ بطور سد رائج اختیار کی گئی ہے۔

ایک غلط توجیہ پر تنبیہ

فرمایا: بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ حرام میں بالکل شفاء ہی نہیں، اور انھوں نے آیت "فیہما اثم کبیر و منافع للناس" میں بھی تاویل کی ہے کہ منافع سے مراد منافع تجارت ہیں منفع بدنیہ میرے نزدیک یہ غلط ہے بلکہ منافع مطلق مراد ہیں صرف منافع تجارت نہیں کیونکہ ما کول و مشروب اشیاء خود بالذات مطلوب ہوتی ہیں، بقولہ کی طرح نہیں کہ وہ آکھ تحصیل غیر ہوتے ہیں اور خود بالذات مطلوب نہیں ہوتے پس اگر ہم نے صرف منافع تجارت مراد لیں گے اور دوسرے ذاتی منافع مراد نہ لیں گے تو گویا ہم ان کو نقد کے حکم میں کر دیا جو صحیح نہیں، اور قرآن مجید نے تو یہاں خود ہی ایسی غیر معمولی مشکل اور گتھی سلجھا دی جو ان فی انکار و انظار کی سترس سے باہر تھی، کہ شریعت جب کسی چیز کو حرام قرار دیتی ہے تو اس میں بدن کی کوئی منفعت ہوتی رہتی ہے یا نہیں؟ قرآن مجید نے ایک اصل عظیم کی طرف رہنمائی فرمادی کہ باوجود بقاء منافع کے بھی بہت سی چیزیں حرام کر دی گئیں، جس کی علت یہ ہے کہ ان کا نقصان نفع کے مقابلہ میں زیادہ ہے، چنانچہ فرمایا: و الہمہما اکبر من نفعہا، تسلیم کیا کہ ان میں نفع بھی ہے مگر چونکہ نقصان و گناہ زیادہ ہے اس لئے حرام کر دیا گیا، یہ بات بغیر حق تعالیٰ کے بتلانے کے معلوم نہ ہو سکتی تھی، کیونکہ وہی خوب جانتے ہیں کہ اثم بڑا ہے یا نفع زیادہ ہے۔

عجیب بات: فرمایا: حدیث الباب کو اگر تداوی پر محمول کریں تو اس سے طہارت ابوال کا مسئلہ نہیں نکالا جاسکتا اور طہارت پر محمول کریں تو تداوی باحرام کا مسئلہ مستطیع نہیں ہو سکتا، پھر معلوم نہیں کس طرح بعض حضرات نے اسی ایک حدیث سے دونوں مسئلے نکال لئے ہیں۔

ایک مشکل اور اس کا حل

محترم المقام حضرت مولانا محمد بدر عالم صاحب دام ظلّم نے فیض الباری ۳۳۷-۳۳۸ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے یہ بات نقل کی کہ امام غماویؒ عند الضرورت بھی جواز تداوی باحرام کا ماسوی المسکرات سے خاص کرتے ہیں اس کے بعد امام غماویؒ کی معافی الا ثمار مطالعہ کر کے ان کو اشکال پیش آیا کہ امام غماویؒ نے تو ایسا نہیں کہا، چنانچہ حاشیہ میں انھوں نے یہی اشکال پیش کیا، پھر لکھا کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی یہی سمجھا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ والی بات مطابق نہیں ہوتی، اس کے نیچے محترم علامہ بنوریؒ نے ایک رائے لکھی، وہ بھی وہاں دیکھی جاسکتی ہے، پھر موصوف نے معارف السنن میں غائباً بہ اجاز "العرف الشذی" یہی بات حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف منسوب کی کہ امام غماویؒ کے نزدیک تداوی باحرام جائز ہے، مگر خراس سے مشتق ہے، اس سے تداوی ان کے نزدیک کسی حالت میں جائز نہیں، الخ ۳۸۸-۱۔

راقم الحروف کو بھی اس اشکال پر رک جانا پڑا، اور حلال کی فکر ہوئی، اور محض خدا نے عظیم ذخیرہ کے فضل سے یہ مشکل حل ہو گئی بودر المد والحد۔ صورت واقعہ یہ ہے کہ امام غماویؒ نے جواز تداوی باحرام سے خرد و دیگر مسکرات کو مستثنیٰ کیا اور نہ حضرت شاہؒ نے یہ بات انکی طرف منسوب کی ہے، یہ محض مخالفت ہوا ہے اور ایسے عجائب و غرائب بہت سے ہیں کہ حضرتؒ نے درس میں فرمایا کچھ اور اس کاں میں گیا کچھ اور، والی اللہ العظیم۔

ہمارے علم میں ابھی تک ایسی کبھی بات نہیں آئی جو حضراتؒ نے اپنے درس یا تالیف میں فرمائی ہو، ہاں! جب فہم معانی قرآن وحدیث میں بڑے بڑوں سے غلطی کا امکان ہے تو فہم معانی کلام انور میں غلطی کا امکان کیوں نہیں ہے؟!

تحقیق: بات صرف اتنی تھی کہ حدیث "ان الله لم يجعل شفاءكم في ما حرم عليكم" کو دوسرے گروہ کے حضرات (قائلین طہارت ابوال، نے اپنی دلیل کا مقدمہ بنایا کہ حضور ﷺ نے شرب ابوال کو شفا قرار دیا، یہ پہلا جزو مقدمہ تھا، دوسرا جزو یہ حدیث مذکور ہوئی، نتیجہ نکلا کہ ابوال حلال و طاهر ہیں، اس کے جواب میں امام غماویؒ نے فرمایا کہ حدیث مذکور دو صورتوں میں ختم ہے، ہر محرم چیز نہیں ہے اس لئے شرب بول کے بارے میں اس کا پیش کرنا بے محل ہے اور بتلایا کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ شراب کے اندر شفاء وصحت کا عقیدہ رکھتے تھے اس لئے اس کی محبت وعقیدت کی جزا کٹنے کے لئے حضور ﷺ نے اس طرح زور دے کر اس کے اندر شفاء ہونے کی بات فرمائی کہ جس طرح تم خیال کرتے ہو، اس میں کچھ بھی شفا نہیں ہے) (یاحسب تحقیق شاہ صاحبؒ اس میں شفا ما فوق الطبیحہ نہیں ہے۔) حضرت شاہ صاحبؒ نے یہی بات آثامراسنن کے حواشی مخطوط ۱۸ میں بھی لکھی ہے کہ امام غماویؒ نے اس کی مراد کو مسکر پر مقصود کیا اور شوافع میں سے امام بیہقی نے بھی ایسا ہی سمجھا ہے، اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ مسئلہ تداوی بالمسکر کی طرف منتقل ہو گئے اور لکھا کہ حنیف کا مقلد یہی ہے کہ وہ بھی جائز ہے اور حدیث مذکور ان کے خلاف اس لئے نہیں کہ اس میں شفاء سے مراد شفاء زائد علی الطبیحہ ہے جیسے عمل میں ہے (کہ اس کو شفاء للناس کہا گیا، حالانکہ دنیا کی اور بھی لاکھوں چیزوں میں شفا ہے) پھر فرمایا کہ شاید لفظ ان الله لم يجعل شفاء امتی سے بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ عمر بات شرعہ میں حق تعالیٰ نے اپنی طرف سے خاص شفاء زائد علی الطبیحہ نہیں رکھی یہ صورت تو جب ہے کہ ہم اس حدیث کا مضمون بطور اخبار سمجھیں، اور اگر بطور عدم تجویز شرعاً کہیں تو اس کو حالت اختیار پر محمول کریں گے جیسا کہ عباد نے کہا ہے، صرف ضرورت پر محمول نہ کریں گے (یعنی تداوی بالمسکر کا جواز صرف ضرورت پر نہیں بلکہ اس سے زائد مرتبہ اضطرار کے وقت صحیح ہوگا) پھر شاہ صاحبؒ نے لکھا کہ شاید امام غماویؒ نے بھی یہی معنی شفاء کے لئے ہیں اور فتح میں اس کو پوری طرح نہ لیا گیا، اس لئے اس پر حوالہ کر کے چھوڑ دیا۔

عائلاً یہ آخری جملہ حافظ کی طرف اشارہ ہے کہ انھوں نے ۲۳۵ھ میں امام طحاوی کی طہارت مذکورہ معافی الٹا کر کا حوالہ دیا ہے اور وہ یہی سمجھے ہیں کہ امام طحاوی مد اوی بالمسکر کسی صورت میں بھی جائز نہیں سمجھتے، آخر میں حافظ نے یہ جملہ لکھا ”قالہ الطحاوی بمعناہ“ اس سے ان کی ذمہ داری کچھ بٹکی بھی ہو جاتی ہے، مگر ظاہر ہے کہ حافظ ابن حجر جو مذ اوی بالخر و المسکر کو وقت ضرورت بھی ناجائز سمجھ رہے ہیں اس کی تائید امام طحاوی کے قول سے نہیں لی سکتی، ممکن ہے ان کو امام طحاوی کی مراد سمجھنے میں وقتی کچھ مغالطہ ہی ہوا ہو مگر حضرت شاہ صاحب گوہر گز مغالطہ نہیں ہوا اور ان کے درس ترمذی و بخاری کے حوالہ سے جو یہ بات نقل ہوئی کہ امام طحاوی نے اس بات کو ہمارے ائمہ میں سے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا، (معارف السنن ۲۷۷-۲۷۸) والاعرف الشذی ۲۸) یا یہ جملہ کہ امام طحاوی عند الضرورت بھی صرف ماسوی بالمسکر ات کو جائز سمجھتے ہیں اور نہیں معلوم یہ صرف ان ہی کی تحقیق ہے یا اور کسی کا مذہب بھی ہے (فیض الباری ۳۲۷-۳۲۸) یہ جملہ بھی حضرت نے صرف اس تحقیق کے بارے میں فرمائے ہوں گے کہ امام طحاوی حدیث مذکور کو مسکرات پر مقصور کرتے ہیں، مطلب یہ کہ قصر مذکور والی رائے ہمارے ائمہ میں سے کسی کی طرف منسوب نہیں ہوئی، یتبعی شافعی نے اس کو لکھا ہے، مسئلہ مذ اوی بالمسکر سے اس کا کچھ تعلق نہیں ہے نہ ہو سکتا ہے، کیونکہ معافی الٹا مروجہ ہے، ہر شخص دیکھ اور سمجھ سکتا ہے کہ امام طحاوی نے اس کو مطلقاً ممنوع قرار نہیں دیا، اور غالباً اسی لئے تحقیق عینی نے بھی یہ بات امام طحاوی کی طرف منسوب نہیں کی بلکہ حافظ ابن حجر خود چونکہ اسی کے قائل ہیں کہ حدیث مذکور خرد و مسکر سے مخصوص ہے لہذا اس کی حرمت کسی ضرورت و اضطرار کے وقت بھی رفع نہ ہوگی۔

حافظ پر نقد: تحقیق عینی نے حافظ موصوف کی بات نقل کر کے لکھا کہ اس میں نظر ہے، اس نے کہ خصوصیت کا دعویٰ بلا دلیل ہے اور تا قایل قبول، پھر لکھا کہ جواب قاطع یہی ہے کہ حدیث مذکور حالت اختیار پر محمول ہے، جیسا ہم ذکر کر چکے ہیں، (عمدة القاری ۱۹۲۰-۱۹۲۱) یعنی محدث کا مورد حالت اختیار ہے، حالت اضطرار نہیں ہے، اور حافظ پر امام طحاوی کے متعلق گرفت عینی نے غالباً اس لئے نہیں کی کہ حافظ نے فرق بین المسکر وغیر المسکر کی بات کو تو امام طحاوی کے قول یا معنی سے مؤید کہا ہے، آگے خود اپنی رائے نکلی ہے کہ غیر مسکرات میں گنجائش جواز ہے، کیونکہ ان کے واہ ہونے کی شارح نے صراحت نہیں کی، اور مسکرات کے واہ اور غیر شفا ہونے کی صراحت کر دی ہے، اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔ غرض ہمیں یقین ہے کہ امام طحاوی کی طرف مذ اوی بالمسکر کے عدم جواز مطلق کی نسبت جس نے بھی سمجھی غلطی کی، اور حضرت شاہ صاحب نے تو ایسی بات ہرگز نہیں فرمائی اور محقق قول فقہاء حنفیہ کا یہی ہے کہ حالت اضطرار (یعنی شدید ضرورت کے وقت میں مذ اوی بالمسکر بھی جائز ہے مثلاً کسی کا گلہ خشک ہو جائے، اور وہ پانی وغیرہ نہ ہونے کے سبب مرنے لگے تو بقیہ ضرورت شراب کا استعمال جائز ہوگا۔

مزید تائید: تفسیر مظہری میں ہے: یہ مطلب نہیں کہ حق تعالیٰ نے حرام میں شفا پدید نہ نہیں کی، کیونکہ خلاف منطوق آیت ہے، اور تحریر کی وجہ سے منافع خلق یہ منگی نہیں ہو سکتے۔ بلکہ معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں رخصت اور کھلی اجازت اس امر کی نہیں دی کہ حرام سے شفا حاصل کرو، یعنی غیر حالت اضطرار میں اجازت نہ ہوگی، اور نہ یہاں میں تمہیں سے نقل کیا کہ ”مذ اوی بالخر و المسکر جائز ہے، مثلاً خمر و بول سے بشرطیکہ کوئی مسلمان طبیب یہ فیصلہ کر دے کہ اس میں کسی خاص شخص یا مرض کے لئے شفا ہے اور اس کے لئے دوسری مباح دوا موجود نہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو سکے، اور حرمت ضرورت کے سبب اٹھ جاتی ہے، اس لئے اس کو مذ اوی بالخرام نہ کہیں گے، اور اس کی حدیث عبداللہ بن مسعود ان اللہ لم يجعل شفاءکم فی ما حرم علیکم (شامل نہ ہوگی اور ممکن ہے انھوں نے اس حدیث کو اس وقت کسی خاص بیماری کے متعلق بیان کیا ہو، جس کی دوسری دوا غیر ممنوع و حرام سب کے لئے معروف و مشہور ہو، اور اسی طرح ابن حزم نے بھی صحیح میں لکھا۔ ”یقینی طور سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مردار و خنزیر بھوک سے ہلاکت کے خوف پر مباح ہے، مگر کوئی بات تو نے نے مہلک بھوک سے شفا یا ایسی چیز میں رکھ دی جو دوسرے حالات میں حرام ہے، اسی کو ہم دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک چیز جب تک ہم پر حرام ہے اس میں کوئی

شفا ہمارے لئے نہیں ہے لیکن جب حالتِ اضطراب میں ہوں گے تو وہ چیز اس وقت ہم پر حرام نہ رہے گی، بلکہ حلال ہو جائے گی، اور اس کو شفا بھی کہہ سکتے ہیں، یہی حدیث کے ظاہر سے مفہوم ہو رہا ہے (امانی الاحبارہ ۱۱۰)۔

قصر منع مرجوح ہے

فرمایا اگر امام مجاہد و تابعی نے حدیث ابن مسعود کو مسکری پر مفسر کیا ہے۔ اور حدیث ام سلمہ بروایت صحیح ابن حبان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مگر میرے نزدیک اولیٰ یہی ہے کہ حدیث کو ظاہر پر رکھا جائے اور اس میں مسکری کی تخصیص و تاویل نہ کی جائے، البتہ اس کو حالتِ اختیار کے ساتھ متقید کہا جائے جیسا کہ محقق یعنی نے کہا ہے اور حالتِ اضطراب میں تدویٰ ہر حرام چیز کے ساتھ جائز ہے، جبکہ اس کی قائم مقام دوسری چیز موجود نہ ہو، پھر یہ کہ شفا کا لفظ امور مبارکہ میں بولا جاتا ہے، دوسرے امور میں منفعت کہی جاتی ہے شفا نہیں، جیسا حق تعالیٰ نے آیت ”فیهما الیم و البکر و اللناس“ میں ارشاد فرمایا، لہذا شریعت میں منفعت ہو سکتی ہے، جس پر اسان شرع میں شفا کا اطلاق نہ ہو گا، حاصل یہ کہ حدیث الباب سے ابوالیٰ ماکول الحکم کو بخش کہنے والوں کا استدلال درست ہے، اور ان کا اس کو تدویٰ پر محمول کرنا صحیح ہے۔

بحث سوم: تیسری بحث حدیث الباب کے تحت حدود و قصاص کی ہے کہ قصاص میں ممانعت ضروری ہے یا نہیں؟ شافعیہ چونکہ ممانعت فی القصاص بکل معنی القلمہ قائل ہیں اور اس میں یہاں تک انکے یہاں غصہ ہے کہ احرار و لو اطاعت کے سوا ہر عمل میں برابری قصاص کا حکم کرتے ہیں، تو وہ حدیث الباب سے اپنی ادعائی ممانعت بھی ثابت کرتے ہیں، کیونکہ جس طرح عقل و عریضہ کے لوگوں نے چرہا ہوں کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر کر ان کو اندھا کیا تھا، ایسا ہی حضور ﷺ نے قصاصان کے ساتھ بھی کر لیا لیکن حنفیہ جو ایسی ممانعت فی القصاص کے قائل نہیں جو مثلہ کی حد تک پہنچا دے، اس لئے وہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ معاملہ ان کے ساتھ بطور حدود و قصاص نہ تھا، بلکہ سیارۃ تھا، تاکہ آئندہ لوگ اس قسم کی جرأت نہ کریں اور اگر حدۃ ابھی تھا تو وہ بعد کو منسوخ ہو گیا، کیونکہ مثلہ کی تمام صورتیں منسوخ ہو گئیں۔

بحث چہارم منسوخی مثلہ

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ: ابن شاپین نے حدیث عمران بن حصین دوبارہ نبی و ممانعت مثلہ کو ذکر کر کے کہ یہ حدیث ہر قسم کے مثلہ کو منسوخ کرتی ہے، ابن الجوزی نے اس پر کہا کہ نسخ کا دعویٰ تاریخ کا محتاج ہے میں کہت ہوں کہ اس کا ثبوت باب الجہاد بخاری کی حدیث ابی ہریرہ ہے، جس میں آگ سے عذاب دینے کی اجازت کے بعد ممانعت وارد ہے، اور عینین کا قصہ اسلام ابی ہریرہ سے نقل کا ہے، گویا وہ اجازت و ممانعت دونوں کے موقع پر موجود تھے، نیز قوادہ نے ابن سیرین سے نقل کیا کہ عریضین کا قصہ حدود کے احکام نازل ہونے سے پہلے کا ہے اور موسیٰ بن عقبہ سے بھی مغازی میں ایسا ہی منقول ہے، علم نے یہ بھی لکھا کہ نبی کریم ﷺ نے اس کے بعد آیت مائدہ کی وجہ سے مثلہ کی ممانعت فرمادی، اور اسی کی طرف بخاری کا بھی میلان ہے، نیز امام الحرمین نے نہایہ میں امام شافعیؒ سے بھی یہی نقل کیا ہے۔“

قاضی عیاض کا اشکال اور جواب

حافظ نے اسی موقع پر یہ بھی لکھا: قاضی عیاض کو اشکال گذرا کہ عقل و عریضہ کو مرتے وقت پانی کیوں نہیں دیا گیا، حالانکہ اس بارے میں اجماع ہو چکا ہے کہ جو شخص قتل کیا جائے اور پانی مانگے تو اس کو منع نہیں کر سکتے پھر جواب دیا کہ ایسا حضور ﷺ کے حکم سے نہیں ہوا، اور نہ آپ نے ممانعت فرمائی تھی لیکن یہ جواب نہایت ضعیف ہے کیونکہ اس کی اطلاع تو حضور کو ضرور پہنچی ہے، لہذا اس پر آپ کا سکوت بھی ثبوت حکم کے لئے کافی ہے، علامہ نووی نے جواب دیا کہ محارب مرتد کے لئے کوئی حرمت یا رعایت پانی پلانے وغیرہ کی نہیں ہے، چنانچہ یہ مسئلہ بھی اسی

لئے ہے کہ جس شخص کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ اس سے صرف فرض طہارت ادا کر سکے تو اس پر ضروری نہیں کہ اسلام سے مرتد ہونے والے کو پانی پلائے اور تیمم کرے بلکہ اس پانی کو طہارت میں استعمال کرے خواہ وہ مرتد پیاس سے مر ہی جائے۔ علامہ خطابی نے جواب دیا کہ نبی کریم ﷺ نے اسی طریقہ سے ان کی موت کا ارادہ فرمایا ہوگا، بعض نے جواب دیا کہ ان کو پیاسا رکھنے میں یہ حکمت تھی کہ انھوں نے اونٹنیوں کے دودھ پینے کے بعد اس نعمت کی ناشکری کی تھی جس سے ان کو شفا حاصل ہوئی اور بھوک و پیاس دور ہوئی تھی لہذا اس کے لئے مناسب رہا۔ پیاسا رکھنا یہ ہو سکتی تھی یا یہ بات اس لئے تھی کہ ان لوگوں نے اس رات میں حضور ﷺ اور آپ کے اہل و عیال کے لئے جو دودھ ان کی اونٹنیوں کا آیا کرتا تھا، اس کو روک لیا تھا، اور روایت نسائی سے معلوم ہوا کہ آپ نے ان پر بدو عابھی کی تھی کہ جس نے آپ کے اہل بیت و پیاسا رکھا وہ بھی پیاسا رہے۔ اس لئے یہ صورت پیش آئی، اس کو ابن سعد نے ذکر کیا ہے و اللہ اعلم (فتح الباری ۷: ۲۳-۱)

ازبال کا مسئلہ: یہاں تک ماکول اللحم جانوروں کے ابوال کی بحث تھی، دوسری حدیث الباب میں چونکہ ان کی لید و گوہر کا مسئلہ بھی زیر بحث آ جاتا ہے، اور بظاہر امام بخاری نے ان کی طہارت تسلیم کر لی ہے، اس لئے اس کو بھی لکھا جاتا ہے۔

تفصیل مذاہب: گھوڑے، گدھے و خچر کی لید (جس کو عربی میں روٹ کہتے ہیں جمع ارواث) گائے بھینس کا گوہر (جس کو عربی میں خلی کہتے ہیں۔ جمع اخلاء) اونٹ و بکھرے کی مینگی (جس کو عربی میں بعر کہتے ہیں۔ جمع البعر) یہ سب امام اعظمؒ کے نزدیک نجس غلیظ ہیں، اور امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک ان کی نجاست خفیف ہے جیسے کہ امام اعظمؒ اور ابو یوسف کے نزدیک ماکول اللحم جو پاؤں کا پیشاب نجس خفیف تھا، امام مالک و زفر ماکول اللحم جو پاؤں کی لید گوہر وغیرہ کو بھی ابوال کی طرح ظاہر کہتے ہیں، امام احمد کا اس بارے میں کوئی مذہب عام طور سے نقل نہیں ہوا، ممکن ہے اس میں بھی دو قول ہوں، امام شافعی تو ابوال و ازبال ماکول اللحم کو بھی نجس غلیظ فرماتے ہیں یعنی اس بارے میں ان کے مذہب میں سب سے زیادہ سختی و تنگی ہے، باقی غیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات (گوہر و پیشاب وغیرہ) تو وہ سارے ہی ائمہ مجتہدین سے نزدیک نجس ہیں، اور ان کی طہارت کے قائل صرف ظاہر یہ ہیں، اور ظاہر یہ میں سے بھی حافظ ابن حزم ان کے شدت سے مخالف ہیں، امام محمدؒ کی طرف جو ارواث و ابوال ماکول اللحم کی طہارت کا قول منسوب ہوا ہے وہ ان سے روایت شاذہ ہے۔ مشہور روایت ان سے نجاست ہی کی ہے اس لحاظ سے یہ کہن درست ہے کہ ہمارے سب ائمہ حنفیہ ارواث کی نجاست پر متفق ہیں، جیسا کہ حضرت گنگوہیؒ نے بھی فرمایا (لمع الدرداری ۹۷: ۱ کہ سرتین کی نجاست پر اتفاق ہے) اور اس پر جو حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے کہا ہے کہ ”یہ سبقت قلم ہے، کیونکہ جو بھی طہارت ابوال ماکول اللحم کا قائل ہے، وہ ان کے ارواث کی طہارت کا بھی قائل ہے“ یہ استدراک ہمارے نزدیک صحیح نہیں، جیسا کہ اوپر تفصیلی مذاہب سے ظاہر ہے اور بظاہر حضرت گنگوہیؒ کی مراد اپنے ائمہ حنفیہ ہی ہیں، جو نجاست پر متفق ہیں۔ بدائع ۶۲: ۱ میں ہے۔ ”مامد علماء کے نزدیک تمام ارواث نجس ہیں، البتہ امام زفر روٹ ماکول اللحم کو ظاہر کہتے ہیں اور یہی قول امام مالک کا ہے۔“

امام زفر کے بارے میں بھی جہاں تک ہم سمجھتے ہیں، نقل مذہب میں تسامح ہوا ہے، اور بظاہر نجاست خفیف کی جگہ طہارت منسوب ہو گئی ہے کیونکہ تعلق المجد ۱۲۵ میں ہے۔ ”بعر“ (مینگی) کے بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ نجاست پر متفق ہیں فرق یہ ہے کہ امام صاحب اس کی نجاست غلیظ اور صاحبین (ابو یوسف و محمد) خفیف کہتے ہیں۔ اور امام زفر ارواث ماکول اللحم میں صاحبین کے ساتھ ہیں یعنی نجاست خفیف بتلاتے ہیں، اور غیر ماکول اللحم میں امام صاحب کے ساتھ یعنی نجاست غلیظ فرماتے ہیں، یہی بات ہدایہ ۶۱: ۱ میں بھی ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔

تو ان میں التشریع علی طریقہ ابی حنیفہ و اصحابہ ۵: ۱ میں لکھا: ”گدھے، گائے، ہاتھی وغیرہ کی لید گوہر ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک

نہیں ہیں، البتہ اتنی تفصیل ہے کہ امام اعظمؒ ان کی نجاست کو غلط کہتے ہیں، کیونکہ ان کے بارے میں نص وارد ہے (یعنی حدیث بخاری کہ حضرت ابن مسعودؓ استنجاء کے لئے وضو لائے، جن میں لید کا ٹکڑا بھی تھا تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو پھینک کر فرمایا کہ یہ نجس ہے) چونکہ نص مذکور کے خلاف کوئی دوسری معارض و مقابل نص نہیں ہے، اس لئے نجاست غلط کا حکم متعین ہے اور ایسی نجاست صرف قدر درہم تک معاف ہے اس سے زیادہ ہو تو نامحج نہ ہوگی، بخلاف ابوال کے کہ وہاں احتراز بول کے حکم والی احادیث کے معارض و مقابل حدیث عربین آگئی، اس لئے امام صاحب کے اصول پر تعارض اولیٰ کی وجہ سے نجاست کو تخفیف قرار دینا پڑا۔ صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) کا اصول دوسرا ہے کہ تخفیف کا حکم علماء و مجتہدین کے باہم اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اجتہاد دائرہ وجوب عمل کے لئے حجت و دلیل ہے (اس میں اختلاف کے سبب کمزوری آگئی تو حکم کمزور ہو گیا) اور چونکہ امام مالکؒ ارواٹھ ما کول اللحم کو طابہر قرار دے رہے ہیں، اس لئے حکم نجاست میں سخت آگئی، لہذا ان کے نزدیک ایسی نجاست کپڑے کو لگ جائے تو معافی کی حد قدر درہم سے زیادہ ہوگئی، اس کے علاوہ دوسری وجہ ارواٹھ مذکورہ میں خفیہ نجاست کی عموم بلوی بھی ہے، جو تخفیف حکم کا شریعت میں عام اصول ہے، ہدایہ میں ہے کہ امام محمدؒ جب ری گئے اور سڑکوں پر گھوڑوں گدھوں کی سواری عام و بہ کثرت ہونے کے سبب سے لید و گوہر کی نجاست سے بچنا دشوار دیکھا تو آپ نے زیادہ مقدار کو بھی مانع صلوة قرار نہیں دیا جس سے بعض لوگوں نے سمجھا کہ آپ نے قول نجاست ہی سے رجوع کر لیا ہے، حالانکہ بظہر آپ کا یہ فیصلہ عموم بلوی کے سبب سے قدر معافی کی زیادتی کے لئے تھا، جو قول نجاست پر بھی صحیح ہوتا ہے۔

امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ ”موضع نص میں عموم بلوی کا اعتبار نہ چاہیے، جب گوہر کا ٹکڑا حضور علیہ السلام کے صریح ارشاد کے باعث نجس قرار پایا تو اس میں عام ابتلا سے تریم نہیں کر سکتے، جیسے آدمی کا پیشاب نصی سے نجس ثابت ہوا تو اس میں عام ابتلا کے سبب تخفیف نہیں کر سکتے حالانکہ انسان کے لئے خود اپنی پیشاب کے ٹکڑے سے بچنا ہر وقت اور بھی زیادہ دشوار ہے۔“

بحث کافی لمبی ہوگئی، مگر ہم نے چاہا کہ بہت سی کام کی باتیں اور طلبہ و اہل علم کے لئے مثالی تحقیق کے نمونے سامنے آجائیں، جو انوار الہاری کا بڑا مقصد ہے، اکثر کتابوں میں تشنہ چیزیں لکھی جاتی ہیں، ایک جگہ زیادہ سے زیادہ تکثیری ہوئی تحقیقات جمع ہو جائیں تو اچھا ہے والدہ الموفق اس کے بعد چند دوسرے متفرق علمی افادات پیش کئے جاتے ہیں وہ یہ نفعین:-

(۱) حضرت اقدس مولانا گنگوہی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:- ”امام ترمذی کا باب العتدیل فی البول کے بعد بباب ما جاء فی بول ما یوکل لحمہ کو لانا اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو کچھ شدت پیشاب کے احکام میں ہے، وہ اس قسم کے علاوہ میں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ما کول اللحم کا پیشاب بھی ما کول و طابہر ہے اور اسی لئے امام ترمذی نے مثلاً کے بارے میں تو جواب دی کی، مگر پیشاب پینے کے بارے میں کوئی جواب دی ضروری نہیں سمجھی، کیونکہ وہ ان کے نزدیک پاک تھا ہی، جواب کی ضرورت نہ تھی۔“ (الکوکب الدرر ص ۳۸-۳۹)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ امام ترمذی نے اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مسلک بھی نظر انداز کر دیا، بلکہ یہ بھی آخر حدیث میں لکھ دیا:- اکثر اہل علم کا یہی قول ہے کہ ما کول اللحم جانوروں کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں (وہ پاک ہیں) حالانکہ حافظ ابن حجر نے تصریح کی ہے کہ امام شافعیؒ اور جمہور علماء کا مسلک نجاست ابوال ما کول اللحم کا ہے اور ہم یہ بھی لکھ چکے ہیں کہ امام شافعیؒ نجاست کے قول میں نہ صرف امام اعظمؒ سے

متفق ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ سخت ہیں، اور امام احمد بھی حسب تحقیق محقق ابن قدامہ نجاست ہی کے قائل ہیں، صرف امام مالک قائل طہارت رہ جاتے ہیں، ممکن ہے امام ترمذی عذاب قبر کی وعید کو صرف بول انسان پر محمول کرتے ہوں، اور من ابول والی روایت کو امام بخاری کے اتباع میں مروج قرار دیتے ہوں اور اسی لئے امام شافعیؒ کے مسلک کو حدیثی نقطہ نظر سے ضعیف خیال کرتے ہوں، مگر ہم پہلے بھی لکھ آئے ہیں کہ من ابول والی روایت کو حافظ ابن حزمؒ وغیرہ نے زیادہ راجح قرار دیا ہے۔

دارقطنیؒ میں حدیث ابی ہریرہؓ "اکثر عذاب القبر من البول" مروی ہے جس کو انھوں نے صحیح کہا، اور مستدرک میں حاکم نے بھی اس کی روایت کی اور اس کو صحیح علی شرط الشیخین بتلایا اور کہا کہ میں اس میں کوئی علت نہیں جانتا اور بخاری و مسلم نے اس کو ذکر نہیں کیا، پھر دوسری حدیث حضرت ابن عباسؓ کی ذکر کی "عامۃ عذاب القبر من البول" (اکثر عذاب قبر بپیشاب سے نہ نہنچنے کے سبب ہوتا ہے) مستدرک ۱۸۳-۱۸۴ (۱۸۳)

”صلواتی مراض الغنم“ کا جواب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: جب تک کسی حدیث کے تمام متون و طرق کو نہ دیکھا جائے، صحیح رائے قائم نہیں ہو سکتی، کیونکہ راویوں کے طرق بیان مختلف ہوتے ہیں اور صرف ان کے طرق بیان کی بنا پر کوئی فیصلہ کر دینا درست نہیں، تاوقتیکہ شارع علیہ السلام کا مقصد و غرض نہ متعین ہو جائے، حدیث مذکور کے الفاظ سے بظاہر بکریوں کے باڑہ میں نماز پڑھنا مطلوب شرعی معلوم ہوتا ہے، حالانکہ یہی حدیث لمحاوی میں اس طرح ہے کہ ایک شخص نے حضور اکرم ﷺ سے پوچھا، کیا میں بکریوں کے باڑہ میں نماز پڑھ سکتا ہوں؟ آپ نے جواب میں فرمایا: ہاں! اس سے معلوم ہوا کہ وہ امر ابتدائی نہ تھا بلکہ سائل کے جواب میں تھا اور اس سے صرف جواز و اباحت معلوم ہوئی، دوسری حدیث ابی ہریرہؓ میں ہے کہ جب تمہیں بجز بکریوں کے باڑے اور اونٹوں کے طوے کے اور کوئی جگہ نماز پڑھنے کی نہ ملے تو بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لیا کرو اونٹوں کے طوے میں نہیں۔

اس سے مزید یہ بات معلوم ہوئی کہ جب دوسری جگہ موجود ہو تو بکریوں کے باڑے سے بھی وہ زیادہ بہتر ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ حدیث مذکور کا تعلق عربوں کے تمدن و عادات سے تھا، بکریاں کو بہت عزت تھی، ان کو مسیح جگہوں پر رکھتے تھے اور وہی خود ان لوگوں کے رہنے سہنے کی جگہ بھی ہوتی تھی اور وہیں ایک گوشہ میں نماز پڑھنے کی جگہ بھی بنالیتے تھے، جس کا ثبوت موطا امام محمدؒ کی حدیث ابی ہریرہؓ سے ملتا ہے، جس میں بکریوں کو آرام سے رکھنے اور ان کے باڑے صاف سترے بنانے کی ترغیب دی گئی اور ان کے ایک گوشہ میں نیکو ہر نماز پڑھنے

کا ارشاد ہوا۔ الفاظ حدیث یہ ہیں:۔ احسن الی غنمک و اطب مر احما و صل فی ناحیتھا (موطا امام محمد ۱۳۵-۱۳۶)

محقق عینی نے مراض غنم میں نماز پڑھنے اور معائن اہل میں نہ پڑھنے کے متعلق چند احادیث جمع کر دی ہیں، جن سے اس تفریق کی وجہ بھی سمجھ میں آ جاتی ہے۔

(۱)۔ عن ابی ذرۃ مر فروعاً:۔ الغنم من ذواب الجنة فامسحوا غامھا و صلو الی مراضھا (بکریاں جنت کے

لٹے آپ نے لکھا کہ جن عداویوں نے ”من بول“ روایت کیا، ان سے اوپر والوں نے ان سے معاذ رکھا، چنانچہ ہناد بن السری، زہیر بن حرب، محمد بن اخطی اور محمد بن یثارب ہی نے کتب سے ”من البول“ روایت کیا، اور ابن عون و ابن جریر نے بھی اپنے اپنے پ سے، انھوں نے منصور سے انھوں نے مجاہد سے بھی ”من البول“ ہی کی روایت کی، اسی طرح شعبہ و عبد بن حمید نے بھی من منصور عن مجاہد ”من البول“ ہی روایت کیا ہے اور شعبہ ابو معاویہ، ضریر، و عبد الواحد بن زیاد سب نے انھوں سے بھی ”من البول“ ہی کی روایت کی ہے، لہذا اگرچہ روایتیں تو دونوں حق ہیں، مگر ان لوگوں کی روایت میں دوسروں کے مقابلہ میں زیادتی ہے اور عدل کی زیادتی کو قبول کرنا ضروری ہے، اس لئے اس کو بھی ماننا چاہیے اور اس طرح طہارت اہوال کے قائلین کے تمام حلیے خواہے فتم ہو جاتے ہیں اور یہ بات ضروری طور سے ثابت ہو گئی کہ ہر پیشاب اور گوبر سے احتراز و اجتناب شرعاً واجب و ضروری ہے (المحلی ۱۸۰-۱۸۱)“

چوپاؤں میں سے ہیں، ان کی ریخت صاف کر دیا کرو، اور ان کے پاؤں میں نماز پڑھ لیا کرو۔)

(۲)۔ مسند بزار میں ہے:۔ احسنو البیہا و امیطو اعینہا الاذی (بکریوں کے ساتھ اچھا سلوک کرو، اور ان کے ارد گرد سے نجاست اور کوڑا کرکٹ دور کر دیا کرو)

(۳)۔ عبداللہ بن الفضل سے مروی ہے:۔ صلوا فی مراءض الغنم ولا تصلوا فی اعطان الابل فانہا خلقت من الشیاطین۔ قال البیہقی کذا رواہ الجماعة۔ (بکریوں کے پاؤں میں نماز پڑھ لیا کرو، مگر اونٹوں کے طویلے میں مت پڑھو، کیونکہ ان کی پیدائش شیاطین میں سے ہے)

(۴)۔ ایک حدیث کے کلمات یہ ہیں:۔ اذا ادرکتکم الصلوة وانتم فی مراح الغنم فصلو البیہا فانہا سکنیة و برکة واذا ادرکتکم الصلوة وانتم فی اعطان الابل فاکر جو امنہا فانہا جن خلقت من الجن الاثری اذا نفرت کیف تشمخ بالہا (عمدہ القاری ۹۲۲-۱) (اگر تمہیں نماز کا وقت ہو جائے اور تم بکریوں کے باڑے میں ہو تو وہیں نماز پڑھ لو، کیونکہ ان کے پاس یکینہ و برکت ہے، لیکن اگر نماز کا وقت ہو جائے اور تم اونٹوں کے طویلے میں ہو تو وہاں سے نکل جاؤ کیونکہ وہ جن ہیں، ان ہی میں سے ان کی پیدائش ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب وہ بگڑتے ہیں تو کیسے ناک چڑھاتے ہیں۔ یعنی سخت غضبناک ہو جاتے ہیں۔)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ابن حزم نے حدیث صلوا فی مراءض الغنم کو فی السند حدیث ابی داؤد سے منسوخ کہا ہے جس میں مساجد کی تطہیر کا حکم وارد ہوا ہے، شاید انھوں نے نسخ مذکور کا دعویٰ نجاست ابوال وازبال کا قول اختیار کرنے کے سبب سے کیا ہو، میں تو اس کے بارے میں فیصلہ نہیں کر سکتا، تاہم اتنی بات میرے نزدیک متحقق ہے کہ امت محمدیہ سے وقت کا اہتمام و مراعات مطلوب ہے، جس طرح نبی اسرائیل سے اکلہ و مقامات کی مراعات مطلوب تھی اور اسی لئے وہ نمازیں صرف ان مقامات میں پڑھ سکتے تھے جو نماز کے لئے بنائے جاتے تھے، اور اوقات کی رعایت ان کے لئے زیادہ اہم تھی۔

بنام مساجد سے پہلے مراءض غنم میں نماز پڑھتے تھے، پھر مسجدوں میں جمع ہونے لگے، جیسا کہ بخاری باب ۶۱ اصولو فی مراءض الغنم میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ بنام مسجد سے پہلے مراءض غنم (بکریوں کے باڑے) میں نماز پڑھا کرتے تھے اور ۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲-۱۳-۱۴-۱۵-۱۶-۱۷-۱۸-۱۹-۲۰-۲۱-۲۲-۲۳-۲۴-۲۵-۲۶-۲۷-۲۸-۲۹-۳۰-۳۱-۳۲-۳۳-۳۴-۳۵-۳۶-۳۷-۳۸-۳۹-۴۰-۴۱-۴۲-۴۳-۴۴-۴۵-۴۶-۴۷-۴۸-۴۹-۵۰-۵۱-۵۲-۵۳-۵۴-۵۵-۵۶-۵۷-۵۸-۵۹-۶۰-۶۱-۶۲-۶۳-۶۴-۶۵-۶۶-۶۷-۶۸-۶۹-۷۰-۷۱-۷۲-۷۳-۷۴-۷۵-۷۶-۷۷-۷۸-۷۹-۸۰-۸۱-۸۲-۸۳-۸۴-۸۵-۸۶-۸۷-۸۸-۸۹-۹۰-۹۱-۹۲-۹۳-۹۴-۹۵-۹۶-۹۷-۹۸-۹۹-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵-۱۰۶-۱۰۷-۱۰۸-۱۰۹-۱۱۰-۱۱۱-۱۱۲-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۵-۱۱۶-۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۲۷-۱۲۸-۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷-۱۳۸-۱۳۹-۱۴۰-۱۴۱-۱۴۲-۱۴۳-۱۴۴-۱۴۵-۱۴۶-۱۴۷-۱۴۸-۱۴۹-۱۵۰-۱۵۱-۱۵۲-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۵-۱۵۶-۱۵۷-۱۵۸-۱۵۹-۱۶۰-۱۶۱-۱۶۲-۱۶۳-۱۶۴-۱۶۵-۱۶۶-۱۶۷-۱۶۸-۱۶۹-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۲-۱۷۳-۱۷۴-۱۷۵-۱۷۶-۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۴-۱۸۵-۱۸۶-۱۸۷-۱۸۸-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۱-۱۹۲-۱۹۳-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۶-۱۹۷-۱۹۸-۱۹۹-۲۰۰-۲۰۱-۲۰۲-۲۰۳-۲۰۴-۲۰۵-۲۰۶-۲۰۷-۲۰۸-۲۰۹-۲۱۰-۲۱۱-۲۱۲-۲۱۳-۲۱۴-۲۱۵-۲۱۶-۲۱۷-۲۱۸-۲۱۹-۲۲۰-۲۲۱-۲۲۲-۲۲۳-۲۲۴-۲۲۵-۲۲۶-۲۲۷-۲۲۸-۲۲۹-۲۳۰-۲۳۱-۲۳۲-۲۳۳-۲۳۴-۲۳۵-۲۳۶-۲۳۷-۲۳۸-۲۳۹-۲۴۰-۲۴۱-۲۴۲-۲۴۳-۲۴۴-۲۴۵-۲۴۶-۲۴۷-۲۴۸-۲۴۹-۲۵۰-۲۵۱-۲۵۲-۲۵۳-۲۵۴-۲۵۵-۲۵۶-۲۵۷-۲۵۸-۲۵۹-۲۶۰-۲۶۱-۲۶۲-۲۶۳-۲۶۴-۲۶۵-۲۶۶-۲۶۷-۲۶۸-۲۶۹-۲۷۰-۲۷۱-۲۷۲-۲۷۳-۲۷۴-۲۷۵-۲۷۶-۲۷۷-۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰-۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳-۲۸۴-۲۸۵-۲۸۶-۲۸۷-۲۸۸-۲۸۹-۲۹۰-۲۹۱-۲۹۲-۲۹۳-۲۹۴-۲۹۵-۲۹۶-۲۹۷-۲۹۸-۲۹۹-۳۰۰-۳۰۱-۳۰۲-۳۰۳-۳۰۴-۳۰۵-۳۰۶-۳۰۷-۳۰۸-۳۰۹-۳۱۰-۳۱۱-۳۱۲-۳۱۳-۳۱۴-۳۱۵-۳۱۶-۳۱۷-۳۱۸-۳۱۹-۳۲۰-۳۲۱-۳۲۲-۳۲۳-۳۲۴-۳۲۵-۳۲۶-۳۲۷-۳۲۸-۳۲۹-۳۳۰-۳۳۱-۳۳۲-۳۳۳-۳۳۴-۳۳۵-۳۳۶-۳۳۷-۳۳۸-۳۳۹-۳۴۰-۳۴۱-۳۴۲-۳۴۳-۳۴۴-۳۴۵-۳۴۶-۳۴۷-۳۴۸-۳۴۹-۳۵۰-۳۵۱-۳۵۲-۳۵۳-۳۵۴-۳۵۵-۳۵۶-۳۵۷-۳۵۸-۳۵۹-۳۶۰-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸-۳۶۹-۳۷۰-۳۷۱-۳۷۲-۳۷۳-۳۷۴-۳۷۵-۳۷۶-۳۷۷-۳۷۸-۳۷۹-۳۸۰-۳۸۱-۳۸۲-۳۸۳-۳۸۴-۳۸۵-۳۸۶-۳۸۷-۳۸۸-۳۸۹-۳۹۰-۳۹۱-۳۹۲-۳۹۳-۳۹۴-۳۹۵-۳۹۶-۳۹۷-۳۹۸-۳۹۹-۴۰۰-۴۰۱-۴۰۲-۴۰۳-۴۰۴-۴۰۵-۴۰۶-۴۰۷-۴۰۸-۴۰۹-۴۱۰-۴۱۱-۴۱۲-۴۱۳-۴۱۴-۴۱۵-۴۱۶-۴۱۷-۴۱۸-۴۱۹-۴۲۰-۴۲۱-۴۲۲-۴۲۳-۴۲۴-۴۲۵-۴۲۶-۴۲۷-۴۲۸-۴۲۹-۴۳۰-۴۳۱-۴۳۲-۴۳۳-۴۳۴-۴۳۵-۴۳۶-۴۳۷-۴۳۸-۴۳۹-۴۴۰-۴۴۱-۴۴۲-۴۴۳-۴۴۴-۴۴۵-۴۴۶-۴۴۷-۴۴۸-۴۴۹-۴۵۰-۴۵۱-۴۵۲-۴۵۳-۴۵۴-۴۵۵-۴۵۶-۴۵۷-۴۵۸-۴۵۹-۴۶۰-۴۶۱-۴۶۲-۴۶۳-۴۶۴-۴۶۵-۴۶۶-۴۶۷-۴۶۸-۴۶۹-۴۷۰-۴۷۱-۴۷۲-۴۷۳-۴۷۴-۴۷۵-۴۷۶-۴۷۷-۴۷۸-۴۷۹-۴۸۰-۴۸۱-۴۸۲-۴۸۳-۴۸۴-۴۸۵-۴۸۶-۴۸۷-۴۸۸-۴۸۹-۴۹۰-۴۹۱-۴۹۲-۴۹۳-۴۹۴-۴۹۵-۴۹۶-۴۹۷-۴۹۸-۴۹۹-۵۰۰-۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳-۵۰۴-۵۰۵-۵۰۶-۵۰۷-۵۰۸-۵۰۹-۵۱۰-۵۱۱-۵۱۲-۵۱۳-۵۱۴-۵۱۵-۵۱۶-۵۱۷-۵۱۸-۵۱۹-۵۲۰-۵۲۱-۵۲۲-۵۲۳-۵۲۴-۵۲۵-۵۲۶-۵۲۷-۵۲۸-۵۲۹-۵۳۰-۵۳۱-۵۳۲-۵۳۳-۵۳۴-۵۳۵-۵۳۶-۵۳۷-۵۳۸-۵۳۹-۵۴۰-۵۴۱-۵۴۲-۵۴۳-۵۴۴-۵۴۵-۵۴۶-۵۴۷-۵۴۸-۵۴۹-۵۵۰-۵۵۱-۵۵۲-۵۵۳-۵۵۴-۵۵۵-۵۵۶-۵۵۷-۵۵۸-۵۵۹-۵۶۰-۵۶۱-۵۶۲-۵۶۳-۵۶۴-۵۶۵-۵۶۶-۵۶۷-۵۶۸-۵۶۹-۵۷۰-۵۷۱-۵۷۲-۵۷۳-۵۷۴-۵۷۵-۵۷۶-۵۷۷-۵۷۸-۵۷۹-۵۸۰-۵۸۱-۵۸۲-۵۸۳-۵۸۴-۵۸۵-۵۸۶-۵۸۷-۵۸۸-۵۸۹-۵۹۰-۵۹۱-۵۹۲-۵۹۳-۵۹۴-۵۹۵-۵۹۶-۵۹۷-۵۹۸-۵۹۹-۶۰۰-۶۰۱-۶۰۲-۶۰۳-۶۰۴-۶۰۵-۶۰۶-۶۰۷-۶۰۸-۶۰۹-۶۱۰-۶۱۱-۶۱۲-۶۱۳-۶۱۴-۶۱۵-۶۱۶-۶۱۷-۶۱۸-۶۱۹-۶۲۰-۶۲۱-۶۲۲-۶۲۳-۶۲۴-۶۲۵-۶۲۶-۶۲۷-۶۲۸-۶۲۹-۶۳۰-۶۳۱-۶۳۲-۶۳۳-۶۳۴-۶۳۵-۶۳۶-۶۳۷-۶۳۸-۶۳۹-۶۴۰-۶۴۱-۶۴۲-۶۴۳-۶۴۴-۶۴۵-۶۴۶-۶۴۷-۶۴۸-۶۴۹-۶۵۰-۶۵۱-۶۵۲-۶۵۳-۶۵۴-۶۵۵-۶۵۶-۶۵۷-۶۵۸-۶۵۹-۶۶۰-۶۶۱-۶۶۲-۶۶۳-۶۶۴-۶۶۵-۶۶۶-۶۶۷-۶۶۸-۶۶۹-۶۷۰-۶۷۱-۶۷۲-۶۷۳-۶۷۴-۶۷۵-۶۷۶-۶۷۷-۶۷۸-۶۷۹-۶۸۰-۶۸۱-۶۸۲-۶۸۳-۶۸۴-۶۸۵-۶۸۶-۶۸۷-۶۸۸-۶۸۹-۶۹۰-۶۹۱-۶۹۲-۶۹۳-۶۹۴-۶۹۵-۶۹۶-۶۹۷-۶۹۸-۶۹۹-۷۰۰-۷۰۱-۷۰۲-۷۰۳-۷۰۴-۷۰۵-۷۰۶-۷۰۷-۷۰۸-۷۰۹-۷۱۰-۷۱۱-۷۱۲-۷۱۳-۷۱۴-۷۱۵-۷۱۶-۷۱۷-۷۱۸-۷۱۹-۷۲۰-۷۲۱-۷۲۲-۷۲۳-۷۲۴-۷۲۵-۷۲۶-۷۲۷-۷۲۸-۷۲۹-۷۳۰-۷۳۱-۷۳۲-۷۳۳-۷۳۴-۷۳۵-۷۳۶-۷۳۷-۷۳۸-۷۳۹-۷۴۰-۷۴۱-۷۴۲-۷۴۳-۷۴۴-۷۴۵-۷۴۶-۷۴۷-۷۴۸-۷۴۹-۷۵۰-۷۵۱-۷۵۲-۷۵۳-۷۵۴-۷۵۵-۷۵۶-۷۵۷-۷۵۸-۷۵۹-۷۶۰-۷۶۱-۷۶۲-۷۶۳-۷۶۴-۷۶۵-۷۶۶-۷۶۷-۷۶۸-۷۶۹-۷۷۰-۷۷۱-۷۷۲-۷۷۳-۷۷۴-۷۷۵-۷۷۶-۷۷۷-۷۷۸-۷۷۹-۷۸۰-۷۸۱-۷۸۲-۷۸۳-۷۸۴-۷۸۵-۷۸۶-۷۸۷-۷۸۸-۷۸۹-۷۹۰-۷۹۱-۷۹۲-۷۹۳-۷۹۴-۷۹۵-۷۹۶-۷۹۷-۷۹۸-۷۹۹-۸۰۰-۸۰۱-۸۰۲-۸۰۳-۸۰۴-۸۰۵-۸۰۶-۸۰۷-۸۰۸-۸۰۹-۸۱۰-۸۱۱-۸۱۲-۸۱۳-۸۱۴-۸۱۵-۸۱۶-۸۱۷-۸۱۸-۸۱۹-۸۲۰-۸۲۱-۸۲۲-۸۲۳-۸۲۴-۸۲۵-۸۲۶-۸۲۷-۸۲۸-۸۲۹-۸۳۰-۸۳۱-۸۳۲-۸۳۳-۸۳۴-۸۳۵-۸۳۶-۸۳۷-۸۳۸-۸۳۹-۸۴۰-۸۴۱-۸۴۲-۸۴۳-۸۴۴-۸۴۵-۸۴۶-۸۴۷-۸۴۸-۸۴۹-۸۵۰-۸۵۱-۸۵۲-۸۵۳-۸۵۴-۸۵۵-۸۵۶-۸۵۷-۸۵۸-۸۵۹-۸۶۰-۸۶۱-۸۶۲-۸۶۳-۸۶۴-۸۶۵-۸۶۶-۸۶۷-۸۶۸-۸۶۹-۸۷۰-۸۷۱-۸۷۲-۸۷۳-۸۷۴-۸۷۵-۸۷۶-۸۷۷-۸۷۸-۸۷۹-۸۸۰-۸۸۱-۸۸۲-۸۸۳-۸۸۴-۸۸۵-۸۸۶-۸۸۷-۸۸۸-۸۸۹-۸۹۰-۸۹۱-۸۹۲-۸۹۳-۸۹۴-۸۹۵-۸۹۶-۸۹۷-۸۹۸-۸۹۹-۹۰۰-۹۰۱-۹۰۲-۹۰۳-۹۰۴-۹۰۵-۹۰۶-۹۰۷-۹۰۸-۹۰۹-۹۱۰-۹۱۱-۹۱۲-۹۱۳-۹۱۴-۹۱۵-۹۱۶-۹۱۷-۹۱۸-۹۱۹-۹۲۰-۹۲۱-۹۲۲-۹۲۳-۹۲۴-۹۲۵-۹۲۶-۹۲۷-۹۲۸-۹۲۹-۹۳۰-۹۳۱-۹۳۲-۹۳۳-۹۳۴-۹۳۵-۹۳۶-۹۳۷-۹۳۸-۹۳۹-۹۴۰-۹۴۱-۹۴۲-۹۴۳-۹۴۴-۹۴۵-۹۴۶-۹۴۷-۹۴۸-۹۴۹-۹۵۰-۹۵۱-۹۵۲-۹۵۳-۹۵۴-۹۵۵-۹۵۶-۹۵۷-۹۵۸-۹۵۹-۹۶۰-۹۶۱-۹۶۲-۹۶۳-۹۶۴-۹۶۵-۹۶۶-۹۶۷-۹۶۸-۹۶۹-۹۷۰-۹۷۱-۹۷۲-۹۷۳-۹۷۴-۹۷۵-۹۷۶-۹۷۷-۹۷۸-۹۷۹-۹۸۰-۹۸۱-۹۸۲-۹۸۳-۹۸۴-۹۸۵-۹۸۶-۹۸۷-۹۸۸-۹۸۹-۹۹۰-۹۹۱-۹۹۲-۹۹۳-۹۹۴-۹۹۵-۹۹۶-۹۹۷-۹۹۸-۹۹۹-۱۰۰۰-۱۰۰۱-۱۰۰۲-۱۰۰۳-۱۰۰۴-۱۰۰۵-۱۰۰۶-۱۰۰۷-۱۰۰۸-۱۰۰۹-۱۰۱۰-۱۰۱۱-۱۰۱۲-۱۰۱۳-۱۰۱۴-۱۰۱۵-۱۰۱۶-۱۰۱۷-۱۰۱۸-۱۰۱۹-۱۰۲۰-۱۰۲۱-۱۰۲۲-۱۰۲۳-۱۰۲۴-۱۰۲۵-۱۰۲۶-۱۰۲۷-۱۰۲۸-۱۰۲۹-۱۰۳۰-۱۰۳۱-۱۰۳۲-۱۰۳۳-۱۰۳۴-۱۰۳۵-۱۰۳۶-۱۰۳۷-۱۰۳۸-۱۰۳۹-۱۰۴۰-۱۰۴۱-۱۰۴۲-۱۰۴۳-۱۰۴۴-۱۰۴۵-۱۰۴۶-۱۰۴۷-۱۰۴۸-۱۰۴۹-۱۰۵۰-۱۰۵۱-۱۰۵۲-۱۰۵۳-۱۰۵۴-۱۰۵۵-۱۰۵۶-۱۰۵۷-۱۰۵۸-۱۰۵۹-۱۰۶۰-۱۰۶۱-۱۰۶۲-۱۰۶۳-۱۰۶۴-۱۰۶۵-۱۰۶۶-۱۰۶۷-۱۰۶۸-۱۰۶۹-۱۰۷۰-۱۰۷۱-۱۰۷۲-۱۰۷۳-۱۰۷۴-۱۰۷۵-۱۰۷۶-۱۰۷۷-۱۰۷۸-۱۰۷۹-۱۰۸۰-۱۰۸۱-۱۰۸۲-۱۰۸۳-۱۰۸۴-۱۰۸۵-۱۰۸۶-۱۰۸۷-۱۰۸۸-۱۰۸۹-۱۰۹۰-۱۰۹۱-۱۰۹۲-۱۰۹۳-۱۰۹۴-۱۰۹۵-۱۰۹۶-۱۰۹۷-۱۰۹۸-۱۰۹۹-۱۱۰۰-۱۱۰۱-۱۱۰۲-۱۱۰۳-۱۱۰۴-۱۱۰۵-۱۱۰۶-۱۱۰۷-۱۱۰۸-۱۱۰۹-۱۱۱۰-۱۱۱۱-۱۱۱۲-۱۱۱۳-۱۱۱۴-۱۱۱۵-۱۱۱۶-۱۱۱۷-۱۱۱۸-۱۱۱۹-۱۱۲۰-۱۱۲۱-۱۱۲۲-۱۱۲۳-۱۱۲۴-۱۱۲۵-۱۱۲۶-۱۱۲۷-۱۱۲۸-۱۱۲۹-۱۱۳۰-۱۱۳۱-۱۱۳۲-۱۱۳۳-۱۱۳۴-۱۱۳۵-۱۱۳۶-۱۱۳۷-۱۱۳۸-۱۱۳۹-۱۱۴۰-۱۱۴۱-۱۱۴۲-۱۱۴۳-۱۱۴۴-۱۱۴۵-۱۱۴۶-۱۱۴۷-۱۱۴۸-۱۱۴۹-۱۱۵۰-۱۱۵۱-۱۱۵۲-۱۱۵۳-۱۱۵۴-۱۱۵۵-۱۱۵۶-۱۱۵۷-۱۱۵۸-۱۱۵۹-۱۱۶۰-۱۱۶۱-۱۱۶۲-۱۱۶۳-۱۱۶۴-۱۱۶۵-۱۱۶۶-۱۱۶۷-۱۱۶۸-۱۱۶۹-۱۱۷۰-۱۱۷۱-۱۱۷۲-۱۱۷۳-۱۱۷۴-۱۱۷۵-۱۱۷۶-۱۱۷۷-۱۱۷۸-۱۱۷۹-۱۱۸۰-۱۱۸۱-۱۱۸۲-۱۱۸۳-۱۱۸۴-۱۱۸۵-۱۱۸۶-۱۱۸۷-۱۱۸۸-۱۱۸۹-۱۱۹۰-۱۱۹۱-۱۱۹۲-۱۱۹۳-۱۱۹۴-۱۱۹۵-۱۱۹۶-۱۱۹۷-۱۱۹۸-۱۱۹۹-۱۲۰۰-۱۲۰۱-۱۲۰۲-۱۲۰۳-۱۲۰۴-۱۲۰۵-۱۲۰۶-۱۲۰۷-۱۲۰۸-۱۲۰۹-۱۲۱۰-۱۲۱۱-۱۲۱۲-۱۲۱۳-۱۲۱۴-۱۲۱۵-۱۲۱۶-۱۲۱۷-۱۲۱۸-۱۲۱۹-۱۲۲۰-۱۲۲۱-۱۲۲۲-۱۲۲۳-۱۲۲۴-۱۲۲۵-۱۲۲۶-۱۲۲۷-۱۲۲۸-۱۲۲۹-۱۲۳۰-۱۲۳۱-۱۲۳۲-۱۲۳۳-۱۲۳۴-۱۲۳۵-۱۲۳۶-۱۲۳۷-۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۰-۱۲۴۱-۱۲۴۲-۱۲۴۳-۱۲۴۴-۱۲۴۵-۱۲۴۶-۱۲۴۷-۱۲۴۸-۱۲۴۹-۱۲۵۰-۱۲۵۱-۱۲۵۲-۱۲۵۳-۱۲۵۴-۱۲۵۵-۱۲۵۶-۱۲۵۷-۱۲۵۸-۱۲۵۹-۱۲۶۰-۱۲۶۱-۱۲۶۲-۱۲۶۳-۱۲۶۴-۱۲۶۵-۱۲۶۶-۱۲۶۷-۱۲۶۸-۱۲۶۹-۱۲۷۰-۱۲۷۱-۱۲۷۲-۱۲۷۳-۱۲۷۴-۱۲۷۵-۱۲۷۶-۱۲۷۷-۱۲۷۸-۱۲۷۹-۱۲۸۰-۱۲۸۱-۱۲۸۲-۱۲۸۳-۱۲۸۴-۱۲۸۵-۱۲۸۶-۱۲۸۷-۱۲۸۸-۱۲۸۹-۱۲۹۰-۱۲۹۱-۱۲۹۲-۱۲۹۳-۱۲۹۴-۱۲۹۵-۱۲۹۶-۱۲۹۷-۱۲۹۸-۱۲۹۹-۱۳۰۰-۱۳۰۱-۱۳۰۲-۱۳۰۳-۱۳۰۴-۱۳۰۵-۱۳۰۶-۱۳۰۷-۱۳۰۸-۱۳۰۹-۱۳۱۰-۱۳۱۱-۱۳۱۲-۱۳۱۳-۱۳۱۴-۱۳۱۵-۱۳۱۶-۱۳۱۷-۱۳۱۸-۱۳۱۹-۱۳۲۰-۱۳۲۱-۱۳۲۲-۱۳۲۳-۱۳۲۴-۱۳۲۵-۱۳۲۶-۱۳۲۷-۱۳۲۸-۱۳۲۹-۱۳۳۰-۱۳۳۱-۱۳۳۲-۱۳۳۳-۱۳۳۴-۱۳۳۵-۱۳۳۶-۱۳۳۷-۱۳۳۸-۱۳۳۹-۱۳۴۰-۱۳۴۱-۱۳۴۲-۱۳۴۳-۱۳۴۴-۱۳۴۵-۱۳۴۶-۱۳۴۷-۱۳۴۸-۱۳۴۹-۱۳۵۰-۱۳۵۱-۱۳۵۲-۱۳۵۳-۱۳۵۴-۱۳۵۵-۱۳۵۶-۱۳۵۷-۱۳۵۸-۱۳۵۹-۱۳۶۰-۱۳۶۱-۱۳۶۲-۱۳۶۳-۱۳۶۴-۱۳۶۵-۱۳۶۶-۱۳۶۷-۱۳۶۸-۱۳۶۹-۱۳۷۰-۱۳۷۱-۱۳۷۲-۱۳۷۳-۱۳۷۴-۱۳۷۵-۱۳۷۶-۱۳۷۷-۱۳۷۸-۱۳۷۹-۱۳۸۰-۱۳۸۱-۱۳۸۲-۱۳۸۳-۱۳۸۴-۱۳۸۵-۱۳۸۶-۱۳۸۷-۱۳۸۸-۱۳۸۹-۱۳۹۰-۱۳۹۱-۱۳۹۲-۱۳۹۳-۱۳۹۴-۱۳۹۵-۱۳۹۶-۱۳۹۷-۱۳۹۸-۱۳۹۹-۱۴۰۰-۱۴۰۱-۱۴۰۲-۱۴۰۳-۱۴۰۴-۱۴۰۵-۱۴۰۶-۱۴۰۷-۱۴۰۸-۱۴۰۹-۱۴۱۰-۱۴۱۱-۱۴۱۲-۱۴۱۳-۱۴۱۴-۱۴۱۵-۱۴۱۶-۱۴۱۷-۱۴۱۸-۱۴۱۹-۱۴۲۰-۱۴۲۱-۱۴۲۲-۱۴۲۳-۱۴۲۴-۱۴۲۵-۱۴۲۶-۱۴۲۷-۱۴۲۸-۱۴۲۹-۱۴۳۰-۱۴۳۱-۱۴۳۲-۱۴۳۳-۱۴۳۴-۱۴۳۵-۱۴۳۶-۱۴۳۷-۱۴۳۸-۱۴۳۹-۱۴۴۰-۱۴۴۱-۱۴۴۲-۱۴۴۳-۱۴۴۴-۱۴۴۵-۱۴۴۶-۱۴۴۷-۱۴۴۸-۱۴۴۹-۱۴۵۰-۱۴۵۱-۱۴۵۲-۱۴۵۳-۱۴۵۴-۱۴۵۵-۱۴۵۶-۱۴۵۷-۱۴۵۸-۱۴۵۹-۱۴۶۰-۱۴۶۱-۱۴۶۲-۱۴۶۳-۱۴۶۴-۱۴۶۵-۱۴۶۶-۱۴۶۷-۱۴۶۸-۱۴۶۹-۱۴۷۰-۱۴۷۱-۱۴۷۲-۱۴۷۳-۱۴۷۴-۱۴۷۵-۱۴۷۶-۱۴۷۷-۱۴۷۸-۱۴۷۹-۱۴۸۰-۱۴۸۱-۱۴۸۲-۱۴۸۳-۱۴۸۴-۱۴۸۵-۱۴۸۶-۱۴۸۷-۱۴۸۸-۱۴۸۹-۱۴۹۰-۱۴۹۱-۱۴۹۲-۱۴۹۳-۱۴۹۴-۱۴۹۵-۱۴۹۶-۱۴۹۷-۱۴۹۸-۱۴۹۹-۱۵۰۰-۱۵۰۱-۱۵۰۲-۱۵۰۳-۱۵۰۴-

جو پینے والوں کے لئے لذیذ و خوشگوار ہوتا ہے) فرشتے کے معنی گور کے ہیں جب تک وہ اونچڑی میں رہے، حق تعالیٰ نے اپنی شان و قدرت بتلائی کہ گوبر و خون جیسی گندگی جس چیزوں کے درمیان میں سے دودھ جیسی پاکیزہ و خوش مزہ چیز نکالے ہیں، معلوم ہوا کہ گوبر و خون دونوں نجس ہیں۔

(۲)۔ ترمذی شریف (”کتاب الطعمہ“ میں حدیث ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جلالہ (پلیدی کھانے والے جانور) کا گوشت کھانے اور دودھ پینے سے منع فرمایا۔ ہلالہ۔ جلد کھانے والی، جس کے معنی چٹکی کے ہیں (قاموس وغیرہ) اس سے چٹکی کی نجاست ہی ثابت ہوئی۔

(۳)۔ حدیث میں ہے کہ جو شخص مسجد میں جائے تو اپنے جوتے سے نجاست کو دور کر لے (ابوداؤد باب الصلوٰۃ فی العزل) اس میں صرف انسان کا براز یا غیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات مراد لینا نہایت مستبعد ہے۔

(۴)۔ نبی کریم ﷺ نے منبر میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔

(۵)۔ حضور ﷺ نے گوبر کا کلڑا یہ فرما کر پھینک دیا کہ یہ رُس (پلیدی و گندگی) ہے،

(۶)۔ حدیث ابی ہریرہؓ مرفوعاً استحسن هو امن البول فان عامة عذاب القبر منه (ابن خزیمہ وغیرہ) پیشاب سے بچو کہ عذاب قبر اس کے سبب ہوگا۔“ ظاہر ہے کہ یہ تمام ابوال کوشاں ہے اور وعید کی وجہ سے ان سے بچنا واجب ہے۔

(۷)۔ حضرت ابن عباسؓ سے دو شخصوں کے عذاب قبر والی حدیث جو بخاری میں گذر چکی اور مسلم میں بھی مروی ہے اس میں من البول کا لفظ ہے جو جس بول کوشاں ہے، اور بول انسان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

صاحب تحفہ کا صدق و انصاف

آپ نے یہ دونوں حدیث ذکر کر کے ابن بطال وغیرہ کا جواب نقل کیا کہ من البول سے بھی مراد بول انسان ہی ہے جیسا کہ بخاری نے سمجھا ہے، لہذا اس سے عام مراد لے کر استدلال صحیح نہیں، پھر لکھا کہ ہم نے فریقین کے دلائل مع ماہا و ما علیہا کے ذکر کر دیے ہیں، آگے تم خود غور کر لو کہ کون حق پر ہے اور میرے نزدیک قول ظاہر بطہارت بول والوں کا سی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم = (تحفۃ الاخوان ۷۸) کیا ”ماہا و ما علیہا“ کا بھی مطلب عربی زبان میں لیا جاتا ہے کہ اپنی رائے کے موافق قول کو تو اچھی طرح بیان کر دیا جائے اور مخالف کے جوابات حذف کر دیے جائیں، ہم قائلین نجاست کے جوابات تفصیل سے لکھ چکے ہیں، اور کیا من البول اور من بول کی بحث میں ابن حزم نے اتمام حجت نہیں کر دی ہے اور شافعی جوابات نہیں دیے ہیں؟ آخر ان کو حذف کر دینا کہاں کا انصاف ہے؟ واللہ المستعان۔

(۸)۔ ابن عابدین نے اس حدیث بطہارتی سے استدلال کیا ہے ”اتقوا البول فانه اول ما يحاسب به العبد فی القبر“ (پیشاب سے احتراز کرو، کیونکہ قبر میں سب سے پہلے محاسبہ اسی پر ہوگا) اس کی اسناد حسن ہے

ان کے علاوہ بھی احادیث اور آثار صحابہ و تابعین نجاست ابوال وازبال کے ثبوت میں بہ کثرت موجود ہیں، وھبما ذکرنا کفایۃ وھشاع لمافی الصدور، ان شاء اللہ تعالیٰ

بَابُ مَا يَتَّقِي مِنَ النَّجَاسَاتِ فِي السَّمَنِ وَالْمَاءِ وَقَالَ الزُّهْرِيُّ لَا بَاءَ مَنْ بِالْمَاءِ مَا لَمْ يَغْتَوِ طَعْمَ أَوْ رِيحَ أَوْ لَوْنٍ وَقَالَ حَمَّادٌ لَا بَاءَ مَنْ بِرِيحِ النَّجَسَةِ وَقَالَ الزُّهْرِيُّ فِي عِظَامِ الْمَوْتَى نَحْوُ الْقَبْرِ وَغَيْرُهُ أَذْرَكْتُ نَاسًا مِنْ سَلَفِ الْعُلَمَاءِ يَمْتَحِطُونَ بِهَا وَيَذْهَبُونَ فِيهَا لَا يَرَوْنَ بِهَا بَاءً سَأْ وَقَالَ ابْنُ سَبْرِينَ وَإِنَّا هُنَا لَا نَأْسُ بِمَجَاوِزَةِ الْعَاجِ:۔

(وہ نجاستیں جو بھی اور پانی میں گر جائیں۔ زہری نے کہا کہ جب تک پانی کی بو، ذائقہ اور رنگ نہ بد لے (نجاست پڑ جانے کے باوجود) اس میں کچھ حرج نہیں اور حماد دیکھتے ہیں پانی میں مردار پرندوں کے پڑ جانے سے کچھ حرج نہیں (واقع ہوتا) مردار جانوروں کی جیسے

ہاتھی وغیرہ کی ہڈیاں اس کے بارے میں زہری کہتے ہیں کہ میں نے پہلے لوگوں کو ان کی کنگھیاں کرتے اور ان ہڈیوں کے برتنوں میں تیل رکھتے ہوئے دیکھا ہے وہ اس میں کچھ نہیں سمجھتے تھے، ابن سیرین اور ابراہیم کہتے ہیں کہ ہاتھی دانت کی تجارت میں کچھ حرج نہیں)

(۲۳۲) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ وَحَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مِثْمُونَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَّلَ عَنْ فَارِزَةَ سَقَطَتْ فِي سِنِّهِ فَقَالَ أَلْقَوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُّوا مِنْكُمْ.

(۲۳۳) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ تَنَا مَعْنُ قَالَ تَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مِثْمُونَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَّلَ عَنْ فَارِزَةَ سَقَطَتْ فِي سِنِّهِ فَقَالَ خُذُوا هَازِخًا لَهَا فَاطْرُخُوهُ قَالَ مَعْنُ تَنَا مَالِكٌ مَالًا أَجْصِيهِ يَقُولُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مِثْمُونَةَ.

(۲۳۴) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَنَا مَعْمَرُ عَنْ هِشَامِ بْنِ مَثَبٍ عَنْ ابْنِ هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّ كَلِمٍ يُكَلِّمُهُ الْمُسْلِمُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَكُونُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كَهَيْئَتِهَا ذُطِعَتْ تَغْشَى دَمًا أَلْوَنُ لَوْنِ الدَّمِ وَالْعُرْفُ عُرْفُ الْجَمَلِ.

ترجمہ (۲۳۲):۔ حضرت میمونہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے چوہے کے بارے میں پوچھا گیا جو گھی میں گر گیا تھا، آپ نے فرمایا اس کو نکال دو اور اس کے آس پاس کے گھی کو نکال بھیج دو اور اپنا (بقیہ) گھی استعمال کرو۔

ترجمہ (۲۳۳):۔ حضرت میمونہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے چوہے کے بارے میں دریافت کیا گیا جو گھی میں گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس چوہے کو اس کے آس پاس کے گھی کو نکال کر بھیج دو، معنی کہتے ہیں کہ مالک نے کتنی ہی بار یہ حدیث ابن عباس سے اور انھوں نے حضرت میمونہ سے روایت کی۔

ترجمہ (۲۳۴):۔ حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:۔ اللہ کی راہ میں مسلمان کو جو زخم لگتا ہے وہ قیامت کے دن اسی حالت میں ہوگا جس طرح وہ لگا تھا، اس میں سے خون بہتا ہوگا، جس کا رنگ (تو) خون کا سا ہوگا اور خوشبو مسک کی سی ہوگی۔

تشریح:۔ امام بخاری نے پانی، گھی وغیرہ میں نجاست گرنے کے مسائل بیان کرنے کے لئے باب باندھا ہے اور اس کے عنوان و ترجمہ الباب ہی میں اس امر کی بھی وضاحت کر دی کہ مردار چیز اگر چہ نجس ہے مگر اس کے پر وغیرہ جن میں جان نہیں ہوتی اگر پانی وغیرہ میں گر جائیں تو اس سے وہ نجس نہیں ہوگا۔

تحقیق یعنی نے لکھا کہ حضرت حماد بن ابی سلیمان سے مروی ہے کہ مردار کا اون پاک ہے اور اس کو دھو لیتا چاہیے! اور ایسے ہی مردار کے پر بھی، اور یہی مذہب امام عظیم اور آپ کے اصحاب کا بھی ہے، امام بخاری نے امام زہری کے حوالہ سے یہ بھی لکھا کہ مردار کی ہڈیاں بھی پاک ہیں جیسے ہاتھی وغیرہ کی کہ بہت سے علماء سلف ان کی ہڈیوں کی کنگھیاں استعمال کرتے تھے اور ان سے بنی ہوئی کٹوریوں میں سر کا تیل رکھتے اور استعمال کرتے تھے۔

تحقیق یعنی نے لکھا کہ مردار جانور کی ہڈیوں سے بنی ہوئی کنگھیاں اور تیل کی کٹوریاں امام صاحبؒ کے مذہب میں بھی درست ہیں، امام بخاری نے مزید لکھا کہ ابن سیرین و ابراہیم (نحوی) ہاتھی دانت کی تجارت کو جائز کہتے تھے تحقیق یعنی نے فرمایا کہ بعض لوگوں نے ہر جانور کی ہڈی کو بھی حلال کہا ہے۔

لہذا اثر مذکور کا ذکر بے سود ہے، کیونکہ مردار کی ہڈی کی طہارت تو پہلے ہی معلوم ہو گئی تھی، مگر ان لوگوں کا قول ضلیٰ کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا، جس نے کہا کہ ہاتھی دانت کے سوا کسی اور ہڈی کو عاج کہنا درست نہیں ہے، لہذا امام بخاری کا یہ اضافہ مزید قائدہ اور وضاحت سے خالی نہیں۔

اس کے بعد امام بخاری نے پہلی حدیث الباب سے یہ ثابت کیا کہ کبھی میں چوہا گر جائے تو حضور ﷺ کے ارشاد سے چوہے اور اس کے آس پاس کے کچھ کو پھینک کر باقی کچھ کا کھانا جائز ہے، دوسری حدیث نے بھی بتلایا کہ چوہے کو اور اس کے ارد گرد کے متاثر شدہ کچھ کو پھینک دیا جائے، تیسری حدیث سے معلوم ہوا کہ خدا کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے جو زخم بھی لگے وہ قیامت کے دن اسی حالت میں دکھلایا جائے گا، حتیٰ کہ اس وقت اس سے خون بہتا ہو بھی دیکھا جائے گا، البتہ اتنا فرق ہوگا کہ اس خون کا رنگ تو اسی دنیا کے خون جیسا ہوگا، مگر اس کی خوشبو مٹک جیسی ہوگی۔

احادیث مذکورہ بالا پر بہت سے اہم اور طویل الذیل مباحث قائم ہوئے ہیں، جن کو ہم حتیٰ الامکان سمیٹ کر یکجا کرنے کی سعی کریں گے، و بعدہ التوفیق جل ذکرہ:-

بحث و نظر: طہارت و نجاست باب چونکہ نہایت ہی اہم اور متمم بالشان ہے، اس لئے امام طحاوی نے سب سے پہلے "معانی الآثار" میں اس سے ابتداء کی ہے، اور "باب السماء يقع فيه النجاسة" لکھا ہے، پھر احادیث و آثار کی روشنی میں غیر معمولی حسن ترتیب سے کلام کیا ہے کہ بایہ شاید، اس وقت ہم بخاری کے "باب ما يقع من النجاسات في السمن والعاء" پر نگاہ رہے ہیں اور اس سلسلہ میں امام بخاری نے جو کچھ ذکر کیا، اس کی تشریح ہو چکی ہے، مگر جس خوبی سے اس باب کے بھی سارے تعلقات کو امام طحاوی نے ایک جگہ ذکر فرمایا ہے وہ مطالعہ سے تعلق رکھتا ہے، ضرورت ہے کہ امام طحاوی کے اس باب کو مستقل رسالہ کی صورت میں مع تشریحات و مباحث کے اردو میں مرتب کر دیا جائے تو وہ امام صاحب موصوف کے علوم و تحقیقی شان کا ایک نمونہ ہونے کے ساتھ نہایت گراں قدر مفید و نافع مجموعہ ہوگا، پھر محقق یعنی اس نے اس سلسلہ میں جو کچھ عمدۃ القاری میں لکھا ہے، اور اس سے زیادہ کا حوالہ "شرح معانی الآثار" کے لئے دیا ہے (عمدہ ۹۲۵-۱) کو بھی محدثانہ تحقیقات کا شاہکار ہے،

حضرت العلامة مولانا محمد یوسف صاحب دامت برکاتہم نے "امانی الاحبار" میں جا بجا محقق یعنی کی دونوں شروع معانی الآثار کے اقتباسات لئے ہیں جو کتاب مذکور کی جان ہیں، مگر کسی وجہ سے وہ حوالہ بالا تفصیل کو نہ لے سکے، اگر آئندہ ایڈیشن میں اس کو لے لیا جائے تو بڑی کمی پوری ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حافظ ابن حزم نے "مکلی" میں اسی بحث ۱۳۵-۱ سے ۱۶۵-۱ تک پھیلا دیا ہے، وہ بھی قابل مطالعہ ہے، انھوں نے سارے ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی نام تمام تردید کی ہے، اور مسلک ظاہریہ کی تائید میں پورا زور صرف کر دیا ہے آخر میں چند صحابہ و تابعین کے آثار و اقوال اپنے مسلک کی تائید میں نقل کر کے یہ بھی لکھ دیا کہ ان حضرات کی تقلید بہ نسبت ابوحنیفہ، مالک و شافعی کی زیادہ بہتر تھی، امام احمد کا مذہب کچھ نہیں لکھا، نہ اس کی تردید کی، بظاہر اس لئے کہ ان کا مذہب الگ نہیں، ان کا ایک قول مالکیہ کے ساتھ ہے تو دوسرا شافعیہ کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفصیل مذاہب: حضرت مولانا عبدالحی صاحب نے "التعلیق المجد علی الموطأ الامام محمد" ۶۷ "باب الوضوء ما يشرب منه السباع و تلع فيه" میں لکھا: اس باب میں پندرہ مذاہب ہیں۔

(۱) مذہب ظاہریہ: پانی کسی حالت میں بھی نجس نہیں ہوتا، خواہ اس کا رنگ، مزہ اور بو بھی بدل جائے۔

(۲) مذہب مالکیہ: پانی نجس نہیں، بجز اس صورت کے کہ اس کا رنگ، بو یا مزہ بدل جائے۔

(۳) مذہب شافعیہ: پانی نجس نہیں ہوتا اگر دو قلعے یا زیادہ ہو۔ مولانا عبدالحی صاحبؒ نے لکھا کہ ان تین مذہب کے علاوہ باقی بارہ مذہب خود ہمارے اصحاب حنفیہ کے ہیں، ان میں پہلا تحدید بالتحریک کا ہے، جو امام محمد، امام ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب قدام کا ہے اور جس نے آپ کی طرف دوسری بات منسوب کی، اس نے غلطی کی، پھر تحریک کی تین صورتیں ہیں، ایک تحریک ہاتھ سے، دوسرے تحریک غسل سے، تیسرے تحریک وضو سے، دوسرا مذہب تحریک بالکدرۃ کا ہے، تیسرا تحریک بالصلح کا ہے، چوتھا تحدید بالصلح فی السبع کا ہے۔ (یعنی ۷×۷ ہاتھ) پانچواں ۸×۸ ہاتھ، چھٹا ۲۰×۲۰ ہاتھ ساتواں ۱۰×۱۰ ہاتھ، آٹھواں قول یا مذہب ۱۵×۱۵ نواں ۱۲×۱۲ = اس طرح پندرہ سب مذاہب ہو گئے اور مولاناؒ نے آخر میں اپنا یہ فیصلہ بھی درج کر دیا کہ میں ان سب مذاہب کے رویاؤں میں گھسا اور تحقیق کا حق ادا کرنے کے لئے اپنے اصحاب (حنفیہ) کی بھی کتاب میں مطالعہ کیں، اور دوسرے مذاہب کی بھی معتد کتابیں دیکھیں، اس کے بعد واضح ہوا کہ سب سے زیادہ راجح مذہب تو دوسرا ہے (یعنی مالکیہ کا) اس کے بعد تیسرا، پھر چوتھا، جو ہمارے قدام اصحاب دائرہ کا ہے باقی سب مذہب ضعیف ہیں۔“ (احلیق کجہ ۶۷)

امام احمدؒ کا ایک قول شافعیہ کے موافق ہے، دوسرا مالکیہ کے (الکوکب الدرری ۱۴۰) اور کوکب میں مفتی ابن قدامہ سے یہ بھی نقل ہوا کہ امام شافعیؒ کا بھی ایک قول امام مالک کے موافق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سماء کے بارے میں تفصیلی مذاہب اور دلائل ہم اس سے پہلے جلد کے ۶۰ و ۶۳ تک لکھ آئے ہیں، اور ۵۸ میں یہ بات بھی خوب واضح کر دی تھی کہ تحدید کا التزام حنفیہ پر نہیں آتا، اور جن حضرات نے ایسا کہا یا سمجھا، وہ سراسر غلطی پر ہیں بلکہ تحدید کے مرکب صرف امام شافعیؒ ہیں وغیرہ پوری بحث وہاں ہو چکی ہے۔

یہاں مولانا عبدالحی صاحبؒ کے قلم سے تفصیلی مذاہب اس لئے دکھائی گئی کہ اول تو انھوں نے ظاہر یہ کہ مذہب نقل کرنے میں غلطی کی ہے، کیونکہ تغیر کی حالت میں وہ بھی نجاست کے قائل ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ مالکیہ سے ان کے یہاں توسع زیادہ ہے، اور اسی لئے ابن حزم نے صلی ۱۳۸۔ میں ثم العجب الخ سے امام مالک کی بھی تردید کی ہے، اس لئے اوجز المسالک ۵۲۔ میں جو ظاہر یہ وہ مالکیہ کا مذہب ایک قرار دیا ہے وہ صحیح نہیں، اسی طرح لایع الداراری ۹۷۔ اور کوکب ۳۰۔ میں جو ظاہر یہ کہ مذہب ”اعتبار غلبہ نجاست“ قرار دیا ہے، وہ بھی ان کے مذہب کی پوری ترجمانی نہیں ہے، کیونکہ بعض صورتوں میں وہ صرف تغیر کو بھی مستیر ٹھہراتے ہیں، اور بعض حالات میں غلبہ نجاست کو معیار بناتے ہیں، اس لئے ہمارے نزدیک ان کے مذہب کو نہ مالکیہ کے مذہب سے متحد کہہ سکتے ہیں اور نہ حضرت عائشہؓ وغیرہا کی طرف جو سب سے زیادہ وسعت والا قول منسوب ہے اسی کے مطابق کہہ سکتے ہیں۔ اگرچہ ابن حزم نے ۱۶۸۔ میں اپنا قول ان ہی کے شکل بتلایا ہے،

دوسری اہم بات یہ دکھائی گئی کہ بقول حضرت علامہ کوثریؒ حضرت مولانا عبدالحی صاحبؒ نے جن مسائل میں دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں بے وجہ اختیار زوال دے دیے ہیں، ان ہی مسائل میں سے سماء کا زیر بحث مسئلہ بھی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں کے اس پر دہینگندے سے وہ غیر معمولی طور سے متاثر ہو گئے تھے کہ حنفیہ سے تحدید کی ہے، چنانچہ انھوں نے حنفیہ کے بقول کے ساتھ تحدید کا لفظ نمایاں کیا ہے حتیٰ کہ امام اعظمؒ کی طرف بھی یہی نسبت بڑے زور شور سے کر دی ہے، حالانکہ اس سے زیادہ یہ تحقیق بات نہیں ہو سکتی، ۵۸۔ اور الہیاری میں بتلایا جا چکا ہے کہ تحدید کی نسبت احمدؒ حنفیہ میں سے صرف امام محمدؒ کی طرف ہوئی ہے اور وہ تحدید بھی درحقیقت تحدید نہ تھی بلکہ تقریبی انداز تھا اور اس سے بھی ان کا رجوع ثابت ہو چکا ہے پھر اسی غلط فہم کی بنا پر اپنے اصحاب کو ظم بنانا، اور پھر یہ بھی دعویٰ کر دینا کہ اس کے خلاف جو بات منسوب کرے گا وہ غلط بھی ہے اور دوسرے مروج مذاہب کو اپنے مذہب کے مقابلہ میں راجح و راجح کہہ جانا استسلام اور بے وجہ تاثر و افتعال کی حد ہے، ۵۹۔ پر ہم حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد بھی نقل کر چکے ہیں کہ امام اعظمؒ ہرگز محدث نہیں ہیں، اور وہ درود کی تحدید ان سے قطعاً مروی نہیں ہے۔

اس کے بعد بے شائبہ تعصب کہا جاسکتا ہے کہ میادہ کی طہارت و نجاست کے بارے میں سب سے زیادہ اوثق بالا حدیث والا آثار اور نظری لحاظ سے بھی سب سے زیادہ کامل و مکمل مذہب حنفیہ کا ہے اور اس کو ہم کافی دلائل و تفصیل سے پہلے لکھ چکے ہیں لہذا اب احادیث الباب کے دوسری متعلقات لکھتے جاتے ہیں:-

قال الزہری لا باس بالماء ما لم یغیرہ الخ

امام بخاری نے ترجمۃ الباب کے اندر امام زہری کا یہ قول بھی ذکر کیا کہ پانی کے اندر کوئی غص چیز گر جائے تو جب تک اس کی وجہ سے پانی کا مزہ، رنگ و بو نہ بدلے وہ پاک ہی رہے گا، حافظ ابن حجر نے اس پر لکھا:- اس کا مطلب یہ ہے کہ قلیل و کثیر پانی میں کوئی فرق نہیں ہے، اعتبار صرف تغیر کا ہے، امام زہری کے اس مذہب کو اگرچہ ایک جماعت علماء نے اختیار کیا ہے، مگر ابو عیینہ نے کتاب الطہارۃ میں اس پر نقد کیا ہے کہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ ایک شخص اگر پانی کے لوٹے میں چہ شاب کر دے اور پانی کا وصف نہ بدلے تو اس پانی سے وضو وغیرہ جائز ہو جائے، حالانکہ یہ امر مکروہ اور قبیح ہے لہذا ”قلمین“ کے قول سے قلیل و کثیر کی تفریق کر کے اس مسئلہ میں مدوئی جائے گی، رہا یہ کہ امام بخاری نے حدیث قلمین کی تخریج نہیں کی، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی اسناد میں اختلاف تھا، لیکن اس کے راوی ثقہ ہیں اور امامہ کی ایک جماعت نے اس کی صحیح کی ہے البتہ مقدار قلمین پر اتفاق نہیں ہوا، اور امام شافعی نے احتیاطاً اس کو پانچ حجازی قرعے قرار دیا ہے، اور اسی سے حدیث مرفوع ابن عباس الماء لا یجسہ شیء“ کی تخصیص کی گئی ہے الخ (فتح الباری ۱: ۲۳۸)

محقق مینی کا نقد: فرمایا:- حدیث قلمین سے اس بارے میں نصرت کیسے حاصل کر سکتے ہیں جبکہ ابن العربی نے کہا کہ اس کا مدار علت پر ہے، یا اس کی روایت میں اضطراب ہے، یا وہ موقوف ہے، اور یہی بات کیا کم ہے کہ امام شافعی نے اس کی روایت و لیدان کثیر سے کی ہے، جو باطنی ہے اور اس کی روایت مختلف ہے، قلمین بھی، قلمین اذلا تا بھی ہے، اور یحون قلہ اور یحون فرما بھی ہے، ابو ہریرہ اور عبید اللہ بن عمر پر موقوف بھی ہے، بھری نے کہا:- ”ابن مندہ نے روایت کے لحاظ سے اس کی صحت علی شرط مسلم بتلائی ہے لیکن ہاتھ پر روایت سے اس سے اعراض کیا ہے کہ اس میں کثیر اختلاف و اضطراب ہے اور شاید امام مسلم نے اسی لئے اس کو ترک کیا ہے۔“ میں کہتا ہوں کہ اسی اختلاف اسنادی کی وجہ سے امام بخاری نے بھی اس کی تخریج نہیں کی ہے، محقق ابو عمر نے تہدید میں کہا امام شافعی نے حدیث قلمین کی وجہ سے جو مذہب اختیار کیا ہے، وہ ازروئے نظر ضعیف اور بروئے اثر غیر ثابت ہے کیونکہ اہل علم کی ایک جماعت نے اس میں نقل سے کلام کیا ہے، علامہ ابویوسی نے کتاب الاسرار میں لکھا کہ یہ خبر ضعیف ہے اور بعض حضرات نے اس لئے بھی اس کو قبول نہیں کیا کہ صحابہ و تابعین نے اس پر عمل نہیں کیا۔ الخ (مدۃ القاری ۱: ۹۳۳)

محمد رفکر یہ: قارئین انوار الباری نے ملاحظہ کیا کہ مالکیہ کے مذہب کو کس طرح علماء امت نے کمر و بتلائی اور حافظ ابن حجر نے اس کی امداد و نصرت حدیث قلمین سے کرنی چاہی تو اس پر بھی اکابر امت نے کیا کچھ کہا ہے، یہ حال مالکیہ اور شافعیہ کے مذہبوں کا ہے، جن کے متعلق ہمارے مولانا عبدالحی صاحب نے اپنے کثیر مطالعہ اور طویل تحقیق کی بنا پر یہ لکھ دیا تھا کہ ہمارے نزدیک اس بارے میں سب سے زیادہ قابل ترجیح تو مالکیہ کا مذہب ہے اور دوسرے درجہ میں شافعیہ کا مذہب ہے اور تیسرے درجہ پر حنفیہ کا مذہب ہے حقیقت یہی ہے اور بالکل حقیقت کہ بقول علامہ کوثری مولانا موصوف دوسروں کے لہجے اور پردہ پیکنڈے کی وجہ سے بعض مسائل میں غیر معمولی طور پر متماثر ہو گئے تھے، اور اس تاثر کے بعد جو کچھ لکھ گئے، اس سے اہل حدیث نے فائدہ اٹھانے کی پوری کوشش کی، اور حنفی مذہب کو بدنام کیا، کہ دیکھو تمہارے علامہ عبدالحی صاحب جیسے محقق عالم بھی اس کے خلاف لکھ گئے ہیں، لیکن حق بات تو حق ہی ہو کر رہتی ہے، ان کے بعد علامہ کوثری، علامہ شوق ندوی، علامہ کشمیری، علامہ خلیل احمد انیسوی، علامہ مفتی، سید مہدی حسن وغیرہ پیدا ہوئے، جنہوں نے فقہ حنفی کے دلائل و براہین کو نمایاں کیا، اپنے اکابر محدثین، محققین امام لحامی،

محدث زبلی، محقق عینی وغیرہم کی تحقیقات عالیہ بھی پیش کیں اور دوسرے علماء امت کے محققانہ منصفانہ اقوال وارشادات بھی نمایاں کئے، جن سے صحیح رائے قائم کرنے میں بڑی سہولت ہوئی، جزاھم اللہ عنا وعنہ سائر الامۃ المحمديه بے حیر الجہلاء۔

راقم الحروف بھی ان ان ہی حضرات اکابر کے نقش قدم پر چلنے اور آگے بڑھنے کی سعی میں مصروف ہے، امید ہے کہ ناظرین انوار الباری غائبانہ عاؤں سے بدستور میری مدد کرتے رہیں گے۔ واللہ الموفق۔

افادات النور: قال الزہری فی عظام الموتى نحو النہل پر فرمایا: اس سے امام بخاری مسلطۃ مہامہ کے ذیل میں دوسرے متعلقات باب کی طرف منتقل ہوئے ہیں، معلوم ہوا کہ امام بخاری ہاتھی کو نجس اہلین نہیں سمجھتے، جس طرح امام زہری نہیں سمجھتے تھے ورنہ نجس اہلین جانوروں کے تو تمام اجزائے نجس ہوتے ہیں، اور جس طرح باقی حیوانات کے اجزاء ہڈی، سینک، بال، اون مردار ہونے کی حالت میں بھی طاہر ہی ہوتے ہیں، اس طرح نجس اہلین کے نہیں ہوتے۔ جیسے خزیرہ۔

قال ابن سیرین وابراہیم لابأس بتجارة العاج

اس پر فرمایا: تجارت ہاتھی دانت کا ذکر یہاں امام بخاری نے ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے کر دیا ہے، ورنہ مسلطۃ طہارت و نجاست کا اصل تعلق تو اس جانور کے گوشت سے ہوتا ہے، پھر اسی گوشت کے تابع اس جانور کا جھوٹا بھی ہوتا ہے، باقی دوسرے معاملات کا

سلسلہ ہمارے اثر میں سے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہاتھی نجس اہلین نہیں ہے، البتہ امام محمدؒ اس کو نجس اہلین قرار دیتے ہیں (ممدۃ القاری ۱۰۹۵) اور بدائع ۱۸۶ میں ہے: ہاتھی کی کھال کے متعلق اہلین میں ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ باغث سے پاک نہیں ہوگی، اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ باغث سے پاک ہو جاتی ہے کیونکہ وہ ان کے نزدیک نجس اہلین نہیں ہے۔

لہذا اس موقع پر فیض الباری ۳۳۲ میں جو اس کا امام ابو یوسف کے نزدیک نجس اہلین ہونا لکھا گیا ہے وہ سبقت، قلم ہے اور نہ یہ بات حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے ممکن ہے کہ ضبط فقرہ کے وقت غلطی ہوئی ہو اور اس قسم کی غلطیاں العرف اللہ فی و فیض الباری میں دوسری بھی ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ کا حائفہ بے نظیر تھا اور وہ بیان شاہب اور غلطی حالات وغیرہ میں بھی کسی غلطی نہیں کرتے تھے، یعنی اس معاملہ میں نہایت متعجب تھے، دوسری فرد گذشت یہ ہوئی کہ تالیفات مذکورہ کو اشاعت کے لئے دینے سے قبل حوالوں کی صحیح مراجعت کتب کے ذریعہ نہیں کی گئی ورنہ شاید اہم اغلاط جو کتاب کی شان کے خلاف ہیں طبع نہ ہو تھیں، العرف اللہ فی تو پھر بھی ایک عالم کی زمانہ قلم کی تالیف ہے، اس لئے وہ محذور سمجھے جاسکتے ہیں، لیکن فیض الباری کو تو ایک جید عالم نے تالیف کیا ہے جن کو کہ ۳۳۰۔ سوال کا درجہ جبرہ حاصل تھا اور خصوصیت سے سربراہ ترمذی و بخاری شریف وغیرہ بھی پڑھائی ہے، اس لئے ایسے مواقع سے گذرتے ہوئے قلمی ذلت ہوتی ہے، یہ ضرور ہے اور میں جانتا ہوں کہ تالیف فیض الباری کے وقت دوسری مصروفیات میں زیادہ مہمک تھے اور اس کی بلند پایہ تحقیقی تالیف کے لئے مطالعہ کتب و مراجعت حالات کے لئے وقت نکال سکے اور ان حالات میں ان کو بھی بڑی حد تک محذور ہی سمجھا جاسکے، اس لئے ان دونوں طویل القدر کتابوں کی عظمت و افادیت سے صرف نظر یا ان کا استخفاف ہرگز مقصود نہیں، حاشا لوکا

دوسرے کسی بھی ایسی کوتاہی یا بے توجہی پر بھی افسوس ہوتا ہے کہ نہ قیام ڈائیمیل میں کسی وقت بھی حضرت شاہ صاحبؒ کے قلم بند کئے ہوئے نوٹس اور درجہ تقاریر بخاری کو اشاعت نہ دیکھا، نہ صبر جانے کے وقت ان کو ساتھ لیا کہ بہت کچھ اصلاحات و اضافات فیض الباری کی طہارت کے وقت ان سے ہو سکتی تھیں، اس وقت علم بھی تازہ اور زبردہ محض تھا۔

جس زمانہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی خدمت اقدس میں رہ کر نعل الفردین وغیرہ کی یادداشتیں مرتب کیں تو حضرت نے مولانا بشیر احمد صاحب (بجئے) مرحوم سے فرمایا تھا۔ ”مولوی صاحب: یہ سب حب اگر ہمیں پہلے سے جڑ جاتے تو ہم بہت کام کر لیتے“۔ حضرت کی اس قسم کی حوصلہ افزائی سے بھی کبھی خیال اس قسم کے کام نہ ہوا، جس کی بڑی وجہ مجلس علمی کے انتظامی معاملات کی ذمہ داری تھی، کیونکہ ایسی اہمیتوں کے ساتھ کوئی تالیف کا مرقعہ نہ ہو سکتا، دوسری وجہ یہ کہ حضرت کے بڑے بڑے علم و مرتبہ کے علاوہ موجود تھے میرے جیسے اہل اہم علم کو ایسی تالیفات کا خیال کہاں ہو سکتا تھا لیکن کافی وقت گذر جانے پر دوسری قسم کے انداز سے سامنے آئے تو اس طرف کچھ کچھ توجہ شروع ہوئی، اور اب جو کچھ ہو سکتا ہے اس کے لئے جان کھپانے کا آخر تک عزم کر کے اس راوی میں قدم رکھا ہے بومأ تو فیقہ الا بالہ العلی العظیم، علیہ توکلت و الیہ الیہ (مؤلف)

تعلق دور کا ہے، اور خاص طور سے تجارت کا جواز تو ملک پر مبنی ہے، طہارت و نجاست پر نہیں۔

نجس چیز سے نفع حاصل کرنے کی صورت

یہ امر زیر بحث ہے کہ جو چیز نجس ہو جائے، اس سے پھر کوئی فائدہ حاصل کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حنفیہ فرماتے ہیں کہ تیل میں جو ہر گرجا ہے تو اس کو فروخت کرنا اور چراغ میں جلاتا جائز ہے لیکن ناپاک ہونے کی سبب اس کو مساجد میں نہیں جلا سکتے (اور بیع کرنے کی صورت میں خریدنے والے کو بتلادینا چاہیے تاکہ ہو کھانے میں استعمال نہ کرے) معلوم ہوا کہ انقطاع کی بعض صورتیں جائز ہیں، البتہ مردار کی چربی اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس سے کسی قسم کا انقطاع بھی درست نہیں، حتیٰ کہ کشتیوں پر بھی اس کو نہیں مل سکتے۔ غرض کہ جواز انقطاع دلیلی طہارت ہو یہ کوئی ضابطہ و قاعدہ کلیہ نہیں ہے، اس لئے اجزاء مردار کی فروخت کا جواز بھی دلیلی طہارت نہیں بن سکتا۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کی تحقیق

آپ نے لکھا: ”تجلی میں چوہا گر کر مر جائے، یا کوئی اور نجاست گر جائے تو وہ نجس ہو جاتا ہے، اس کا کھانا جائز نہیں، اور ایسی ہی اس کی بیع و فروخت بھی؛ کثر اہل علم کے نزدیک جائز نہیں البتہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے اور ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اس سے نفع حاصل کرنا بھی جائز نہیں، اور وہ امام شافعیؒ کے دوقول میں سے ایک ہے، دوسرے کہتے ہیں کہ چراغ میں جلانے اور کشتی میں لگانے وغیرہ کا انقطاع جائز ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا اور امام شافعیؒ کا اظہار القولین ہے۔“ (تحفہ ۸۰-۳)

لیکن حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا کہ نجس تیل کو چراغ میں جلانے کے بارے میں مذہب مالک و شافعی و احمد میں دوقول ہیں، اور اظہار القولین جواز ہے، جیسا کہ ایک جماعت صحابہ سے بھی یہی منقول ہے، معلوم ہوا کہ جواز اصحاب کے قائل امام احمد بھی ہیں، جن کا ذکر صاحب تحفہ نے نہیں کیا، پھر یہ کہ صاحب تحفہ نے جواز بیع کا قائل صرف امام ابوحنیفہؒ کو بتلایا، حالانکہ حافظ ابن تیمیہؒ نے کافر سے جواز بیع کا قول امام احمد کا بھی نقل کیا (فتاویٰ ابن تیمیہؒ ۱۳۲-۱) گویا دوسری بات لکھتا یا امام صاحب کو منفرد کھانا بھی کوئی کار ثواب ہے؟ یا امام احمدؒ چونکہ ان حضرات اہل حدیث کے نزدیک ائمہ میں سب سے بڑے محدث ہیں، اس لئے ان کو دوسرے ائمہ کے ساتھ اور خصوصاً امام صاحب کے ساتھ دیکھنا یا دیکھنا یا بار خاطر بن جاتا ہے، حالانکہ امام احمدؒ کے بیشتر مسائل میں کئی کئی اقوال ملتے ہیں درجہ کثرت امام اعظمؒ کے اقوال سے مطابقت ہوتے ہیں، جو حنا بلو و حضرات اہل حدیث کے لئے صاحب تقرب و سوانح تھا نہ کہ موجب بعد و نفی و غیروہ، والی اللہ اعلمی۔

حافظ ابن حزم کا اعتراض

آپ چونکہ تجلی کا مسئلہ جس میں چوہا گر جائے دوسری سبب پہنے والی چیزوں سے الگ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس کے بارے میں حدیث آگئی، اسی پر حکم کو قصور رکھیں گے، قیاس سے دوسری چیزوں کا وہ حکم نہ ہوگا لہذا وہ تمام ائمہ مجتہدین پر معرض ہیں اور یہ بھی لکھا کہ تجلی کے بارے میں جو حدیث وارد ہے، اس کی مخالفت امام ابوحنیفہؒ مالک و شافعیؒ نے کی ہے کہ اس میں فلا تقربوہ ہے، اور یہ لوگ اس کا چراغ میں جلاتا جائز بتلاتے ہیں (مخلی ۱۵۳)۔

آگے امام مالک پر اعتراض کیا کہ وہ نہ جنوں کا تیل نجس ہو جائے تو اس کو دھو کر کھالینے کو جائز کہتے ہیں (مخلی ۱۶۰)۔

جواب: اول چراغ میں جلانے کا جواز صرف مذکورین ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں ہے، بلکہ امام احمد بھی جواز ہی کے قائل ہیں ان کا ذکر کیوں نہیں کیا گیا؟ پھر اس کا جواب خود حافظ ابن تیمیہؒ نے دیا ہے، انھوں نے لکھا: فلا تقربوہ کی زیادتی مسمک کی روایت میں ہے، اور ان کی حدیث کو اگرچہ

بعض حضرات نے محفوظ کچھ کر عمل کیا ہے اور ان میں محمد بن یحییٰ زہلی بھی ہیں بلکہ امام احمد نے بھی اس کو حجت سمجھا ہے کیونکہ انھوں نے جامد واضح کا فرق کر کے تو ہی دیا تھا، مگر درحقیقت یہ ان کی غلطی ہے، جس کا باعث یہ ہوا کہ حدیث معمرہ مذکور کا معلول ہونا ان پر واضح نہ ہو سکا، ورنہ امام احمد کا طریقہ یہ ہے کہ بعض اوقات اگر انھوں نے کچھ احادیث پر عمل بھی کیا اور پھر ان کا معلول ہونا ان کو ثابت ہو گیا تو ان کو چھوڑ کر دوسری قوی وغیرہ معلول احادیث کو اختیار کرتے اور ان سے ہی استدلال کیا کرتے تھے، جیسے امام احمدؒ کا ”لا نسو فی معصیۃ و کفارۃ کفارۃ بعین“ کو حجت بنایا، پھر ان کو معلوم ہوا کہ وہ معلول ہے تو اس کو ترک کر کے دوسری حدیث سے استدلال کیا۔ چنانچہ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے کہ امام بخاری و ترمذی وغیرہ نے حدیث معمرہ مذکور کو معلول قرار دیا ہے، اور اس کی غلطی واضح کی ہے، اور حق یہ ہے کہ صواب بھی ان ہی کے ساتھ ہے۔

اور اگر لفظ مذکور کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے، تو اس کو ہم قلیل پر محمول کریں گے، کیونکہ عام طور سے اہل مدینہ کے پاس کبھی تھوڑی ہی مقدار میں ہوتا ہوگا تو اسی تھوڑی مقدار کیلئے حضور ﷺ نے نجاست کا حکم دیا ہوگا، باقی بڑی مقدار میں پہننے والی چیز کی اس طرح نجاست کا حکم نہیں صحیح سے ہوا ہے نہ ضعیف سے نہ اجماع سے نہ قیاس صحیح سے۔

غرض قلیل کے بارے میں جو فیصلہ امام احمدؒ نے کیا ہے وہ حدیث معمرہ کی صحت کے گمان پر کیا ہے اور اگر وہ اس میں غلطی ”قادحہ پر مطلع ہو جاتے، جس طرح دوسری احادیث کے متعلق ہو گئے تھے، تو اس کے قائل نہ ہوتے کیونکہ اس بات کی نظائر بہ کثرت ہیں کہ جب بھی انھوں نے کسی حدیث کو لیا اور پھر اس کا ضعف واضح ہوا تو اس کو ترک کر دیتے تھے اور کسی حدیث کو معمول بنانے سے پہلے بھی صحت کے بارے میں جانچ کیا کرتے تھے، اور صحت کا طمینان کر لینے کے بعد اس کو لیتے تھے، یہی طریقہ اہل علم و دین کا ہے۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم،

امام احمدؒ نے حدیث معمرہ کی صحت کے گمان پر ہی ان آثار و محابہ سے بھی صرف نظر کی، جن سے اس کے خلاف بات ثابت ہوتی تھی غرض کہ قول معمرہ حدیث ضعیف میں ملا تقریر وہ عامہ سلف و خلف، صحابہ و تابعین و ائمہ کے نزدیک متروک ہے، اس لئے کہ ان میں سے اکثر حضرات چراغ میں جلائے کو جائز رکھتے ہیں، اور بہت سے اس کی بیخ و فروخت یا پاک کرنے کو بھی جائز کہتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ بات ظلاً تقریر کے خلاف ہے (فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۶-۲۸۴۱)۔

حافظ ابن حزم نے صرف امام مالک کی طرف جو انتظام کی بات منسوب کی تھی، اور یہاں سے معلوم ہوا کہ سلف و خلف میں بہت سے اس کے قائل ہیں، بلکہ دوسری جگہ حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا کہ نجس تیل دھکی وغیرہ کو دھو کر پاک کرنے کے بارے میں دو روایت ہیں، ایک روایت امام مالک، شافعی و احمد کے مذاہب میں یہ ہے کہ وہ دھوئے سے پاک ہو جاتے ہیں جس کو ابن شریک، ابو الخطاب، ابن شعبان وغیرہم نے اختیار کیا ہے اور امام شافعی وغیرہ کا تو مشہور مذہب یہی ہے (۱-۳۳)۔

مجھے ملے گی یہ: بعض مسائل میں امام اعظمؒ کے خلاف بڑا طور بار بار ہا گیا ہے کہ انھوں نے حدیث کو ترک کیا، وغیرہ، ابھی آپ نے دیکھا کہ حافظ ابن تیمیہؒ نے امام احمدؒ ایسے محدث اعظم کے بارے میں (جو دس لاکھ احادیث کے حافظ تھے) کیا کچھ بھرا رکھا ہے، اور امام بخاری، ترمذی وغیرہ محدثین کی تحقیق کے خلاف امام احمدؒ ایک غلطی پر قائم رہ کر اسی کے مطابق فتویٰ دے دینے اور آخر عمر تک غلطی کا تذکرہ نہ کر سکنے کا اعتراف بھی اوپر بیان ہو چکا ہے۔

نیز معلوم ہوا کہ بیان مذہب میں کس کس طرح تسامح ہوتا گیا ہے اور ایسے سوال کی نشاندہی انوار الباری میں ہم صرف اس لئے کرتے ہیں کہ کسی مسئلہ کی تحقیق کے لئے سب سے پہلا یہ نہ یہی ہے کہ اس کو ماننے والے اور چلانے والے کا کبر امت میں سے کون کون تھے وہ دھوئے نہ آئے جائیں اور اگر وہ کسی غلط فہمی سے اس کے قائل ہوئے ہیں تو وہ خالی بھی معلوم ہو جائے جیسے یہاں حافظ ابن تیمیہؒ نے امام احمدؒ کے متعلق بتلائی حدیث کی فنی اسماحت میں ایسے امور سے صرف نظر ہی تحقیق کی بہت بڑی خامی ہے، حافظ ابن حزم جیسے محدث کی یہاں ”ظلاً تقریر“ کی تائید میں پورا

زور صرف کرنا بھی دیکھا جائے اور حافظ ابن تیمیہؒ کے فتاویٰ سے اس کے خلاف مواد بھی سامنے ہو تو بات نکھر جاتی ہے، وہو المقصود۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک و دیگر امور

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہاں چار اہم امور قاضی ذکر ہیں:۔ اول یہ کہ امام بخاریؒ کا مسلک مسئلۃ الباب میں کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ شارحین نے کیا سمجھا؟ تیسرے یہ کہ انھوں نے جو کچھ سمجھا وہ اگر غلط ہے تو کیوں؟ چوتھے یہ کہ حدیث بخاری سے استدلال کا کیا جواب ہے؟ خواہ بخاری کا اپنا مکتبہ رکھتے بھی ہو۔

(۱) گئی، تیل، پانی وغیرہ بننے والی چیزوں میں اگر نجاست گر جائے تو اس کی کئی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ نجاست منجمد ہو تو اگر وہ سیال چیز میں بھی گر جائے اور فوراً ہی نکال کر پھینک دیا جائے کہ نجاست کا اثر اس میں نہ ہو پائے تو چیز نجس نہ ہوگی، یہ امام احمد رحمہ اللہ کا مذہبؒ غیر مشہور روایت میں ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ نجاست خواہ جامد ہو یا سیال مگر وہ بنے ہوئے گھی یا تیل وغیرہ میں گر جائے تو اس کا حکم امام احمد کے یہاں یہ ہے کہ اس نجاست کو اور اس کے ارد گرد کے تیل، گھی وغیرہ کو پھینک دیں گے باقی کا استعمال بدستور جائز ہوگا، اور اگر وہ نجاست سیال گھی تیل وغیرہ میں گرے گی تو ان کا استعمال کھانے میں جائز نہ ہوگا، چراغ میں جلانا وغیرہ درست ہوگا، یہ فرق امام احمدؒ سے حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ ۲۶۱ میں نقل کیا ہے جس کا ذکر اوپر بھی آچکا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے ہے کہ امام بخاریؒ نے مسئلۃ الباب میں امام احمدؒ کا یہی مسلک اختیار کیا ہے، امام بخاریؒ نے ایک حدیث تو چوہا گرنے کی ذکر کی، اس کو بطور نجاست جامد قرار دیں گے، اور اگر چہ اس حدیث کی مراد دوسرے ائمہ و محدثین نے تو یہی متعین کی ہے کہ گھی بھی منجمد تھا، ورنہ القوہ کا حوالہ (چوہے اور اس کے آس پاس کے گھی کو پھینک دو) کا مطلب بچتے ہوئے گھی کی صورت پر منطبق نہیں ہوتا (قال ابن العربی وغیرہ) مگر امام احمدؒ اس کو وہاں بھی منطبق کرتے ہیں، چنانچہ نقل ہے کہ جب ان سے صاحبزادے عبداللہ بن احمد نے کہا کہ پھینکنے کی صورت میں تو جامد ہو سکتی ہے سیال میں نہیں تو امام احمدؒ کو غصہ آگیا، اور فرمانے لگے کہ ”ایک چلو بھر کر پھینک دیا جائے“ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ چلو بھر کر بھی جب ہی پھینک سکتے ہیں کہ برتن کھلا ہو اور نہ چوڑا ہو، پھر وہ سیال بھی گاڑھا ہو، لیکن اگر برتن زیادہ گہرا، منہ تنگ یا وہ سیال رقیق ہو تو امام احمدؒ کی تجویز نہ چلے گی اور شاید امام احمدؒ کو غصہ بھی اسی لئے آگیا کہ اشکال مذکورہ کا شافعی جواب ان کے پاس نہ تھا۔ پھر فرمایا: یہ صاحبزادے عبداللہ بھی حافظ حدیث تھے اور ان ہی کی وجہ سے امام احمدؒ کی کثرت ابو عبد اللہ ہوئی ہے، دوسرے صاحبزادے صاحب بن احمد ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک امام بخاریؒ نے امام احمدؒ ہی کا مسلک مذکور اختیار کیا ہے، اور وہ بھی دونوں صورتوں (جامد و سیال) میں فرق کرتے ہیں۔

(۲) شارحین بخاری (حافظ ابن حجر وغیرہ) یہی سمجھے ہیں کہ امام بخاریؒ نے امام مالکؒ کا مسلک اختیار کیا ہے کہ تعمیر و عدم تعمیر پر نجاست و طہارت کا مدار ہے اور اس کی وجہ پھر ہر دو ہیں، ایک تو یہ کہ امام بخاریؒ نے ۸۳۱ میں ”باب اذا وقعت الفارسی السمن“ (۲) (خنیف) کے یہاں بھی اس کی کچھ خاص صورتیں ہیں جن کا مدار ضرورت و حرج پر ہے، مثلاً بدائع ۶۷۶۔ اس میں ہے کہ گھر کے برتنوں میں نجاست گرنے کا حکم اور ہے اور کنوؤں کا حکم دوسرا ہے کیونکہ گھریلو استعمال کے چھوٹے برتنوں میں دھکی ہوئی چیزوں کو ڈھانک کر رکھنے کا اہتمام ہو سکتا ہے اور کرنا بھی چاہیے، کنوؤں وغیرہ کو ڈھانکنے کا اہتمام مشوار ہے، اس لئے اس میں گھی و دھاری کا لحاظ کر کے شریعت سکوت دیتی ہے، پس اگر وہ دھو دھونے کے برتن مثلاً ایک دھونچکی گرجا میں اور ان کو رانڈل کر پھینک دیں تو وہ دھو دھونچیں نہ ہوگا، کیونکہ ضرورت کا موقع ہے، زیادہ مگر جائیں تو پھر یہ سکوت نہ ہوگی، اس سے امام احمدؒ اور خنیف کے مسلک کا فرق معلوم ہو گیا اور تعالیٰ اعلم۔ پھر شہر کے کنوؤں اور جنگلات کے کنوؤں میں بھی فرق کیا گیا۔ جس کی تفصیل کتاب مذکور میں دی گئی ہے۔ (مؤلف)

الجامد والذائب“ ہاں ہا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جامد و سیال میں ان کے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے، دوسرے یہ کہ اس حدیث میں انھوں نے زیادتی لفظ ”فان كان مانعاً فلا تقربوه“ کو محلول قرار دیا ہے جیسا کہ ترمذی میں ان کے قول کا حوالہ نقل ہوا ہے (ترمذی ۲۰۲) ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جمہور کے مسلک سے الگ ہیں جو فرق کرتے ہیں، لہذا امام مالک ہی کا مذہب رہ گیا جس کی موافقت کی ہے کیونکہ وہ تقیر و عدم تقیر کے قائل ہیں، اور حنفیہ و شافعیہ تو تھوڑی چیز میں نجاست کرنے سے نجس ہی کہتے ہیں، اس لئے سیال چیز میں نجاست کرنے سے طہارت کے باقی رہنے کا سوال ہی نہیں ہے، جامد کی صورت میں وہ ضرور حدیث الباب کے مطابق عمل کرتے ہیں، غرض شارحین نے دیکھا کہ ان دونوں مذاہب کی مطابقت تو ہو ہی نہیں سکتی، اور امام احمد کا قول مذکور غیر مشہور ہونے کے سبب سے ان کے خوش نظر نہ ہوگا، اس لئے مالکیہ کی موافقت کا فیصلہ کر دیا۔

(۳) میرے نزدیک وجہ مذکور کا جواب یہ ہے کہ ۸۳۱ میں ترمذی کی تقیم اسی صورت پر منحصر نہیں جو شارحین نے سمجھی ہے اس لئے کہ ممکن ہے امام بخاری نے لفظ جامد کو حدیث کے اتباع میں لکھا ہو اور ذائب کا لفظ اس لئے بڑھایا ہو کہ تاثرین اس کے لئے حکم شرعی تلاش کریں، اپنی طرف سے کوئی فیصلہ نہ حکم نہیں بتلایا ہے، لہذا کوئی دلیل اس امر پر نہیں ہے کہ خود امام بخاری کے نزدیک دونوں کا حکم مساوی ہے، اسی طرح امام زہری کا جواب بھی ضروری نہیں کہ دونوں کے لئے برابر ہو، بلکہ ممکن ہے جواب جامد کے بارے میں دیا ہو کہ اس میں حدیث وارد ہو چکی ہے اور ذائب (سیال) کے بارے میں سکوت کیا ہو، باقی حافظ ابن حجر نے جو امام زہری کا اثر ذکر کر کے لکھا ہے کہ ان کے جواب سے بظاہر دونوں کا حکم ایک معلوم ہوتا ہے۔ (فتح الباری ۵۲۹-۹)

یہ شرح میرے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے، رہا امام بخاری کے اعلال سے استدلال، وہ بھی قوی نہیں، کیونکہ ممکن ہے وہ اپنے درجہ میں صرف فنی حدیث تحقیق ہو، مسئلہ الباب کی وجہ سے نہ ہو، جس سے امام بخاری کی رائے نفس مسئلہ کے متعلق تحقیق کر لی گئی ہے، لہذا یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ امام بخاری نے مسئلہ مذکورہ میں امام مالک کا مذہب اختیار نہیں کیا بلکہ امام احمد کی روایت غیر مشہور کی طرف مائل ہوئے ہیں یعنی نجاست جامد و غیر جامد کا فرق، یا جامد و سیال چیزوں میں فرق۔

(۴) حدیث بخاری سے صرف جامد کا مسئلہ نکلا ہے، ذائب و سیال کا نہیں، جیسا کہ ابن العربی نے کہا کہ اگر سیال چیز میں نجاست گرے گی تو اس کے آس پاس کے حصہ کو تسخیر کرنا اور پھینکنا ممکن ہی نہیں، کیونکہ جس طرف سے بھی اس کو اٹھانا چاہیں گے، اس کی جگہ فوراً ہی دوسرے حصے پیچھے سے آ جائیں گے اور وہ بھی ارد گرد کے حصے بن جائیں گے، یہاں تک کہ سب ہی کو پھینک دینا پڑے گا، اور جب القاء ماحول کا حکم صرف جامد ہی میں جاری ہو سکتا ہے تو سیال جس میں وہ نہیں مل سکتا کیونکہ حدیث کا دلول بن سکتا ہے، لہذا وہ سب ہی نجس ماننا پڑے گا، پس اگرچہ حدیث بخاری اپنے لفظ منطوق کے لحاظ سے فرق پر دلالت نہیں کرتی، مگر اپنے مفہوم و معانی کے اعتبار سے تو جامد و سیال کا فرق ہی بتلاتا رہی ہے جو جمہور کا مسلک ہے کہ دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حدیث بخاری کے مفہوم مذکور کی تائید ابوداؤد کی حدیث ابی ہریرہ سے اور نسائی کی حدیث یحییٰ بن یونس کے منطوق سے بھی ہوتی ہے، ابوداؤد کتاب الاطعمہ میں ”باب فی الفارۃ تقع فی السمن“ کے تحت حدیث کے یہ الفاظ ہیں: ”اذا وقعت الفارۃ فی السمن فان كان جامداً فالفوها و ما حولها وان كان مانعاً فلا تقربوه“ (چونکہ گھی میں گر جائے تو اگر گھی جما ہوا ہے تو چرے کو اور اس کے ارد گرد کے گھی کو پھینک دو، اور اگر گھی سیال ہے تو اس کے پاس مت جاؤ، آخری جملہ کا مقصد کھانے سے روکنا ہے اسی لئے دوسرے استنباط و تصرف میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اشکال و جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ایک بات یہاں کھٹک سکتی ہے کہ نجاستوں کے گرنے کے باعث جتنی احادیث سے نجاست مادہ کا ثبوت ہوا ہے وہ سب سیال نجاستوں کے بارے میں ہیں، بجز حدیث فارہ کے اور اس سے امام احمدؒ کی تائید ملتی ہے کہ وہ نجاست جامدہ وغیرہ جامدہ میں فرق کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث فارہ کو بیان فرق پر محمول کرنا درست نہیں، بلکہ صورت یہ ہے کہ احادیث میں عامۃ الوقوع حادثات سے تعرض کیا گیا ہے، مثلاً ٹھیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت اس لئے ہوئی کہ لوگ اس کو برا نہیں سمجھتے تھے، خصوصاً عرب کے بدوی کہ وہ اس سے احتراز نہیں کرتے تھے، براز کرنے کی ممانعت کی ضرورت نہیں سمجھی کہ لوگ خود ہی پانی میں ایسی حرکت کو برا سمجھتے تھے، ایسے ہی گھروں کے اندر کتے ملی ہی پانی وغیرہ میں منڈالتے ہیں اور جنگلات میں درندے، اسلئے ان کے احکام بتلائے، یا عام عادت ہے کہ صبح سو کر اٹھتے ہیں تو پہلے ہاتھ منہ دھوتے ہیں اور چونکہ ٹوٹی دارلوٹوں یا دستے وار جگہوں کا رواج نہ تھا، اس لئے برتنوں کے اندر ہی ہاتھ ڈال کر دھوتے تھے، ہاتھوں میں نجاست لگی ہوئی تو اس سے پانی کے نجس ہونے کا خطرہ تھا، اس لئے اس سے بھی منع فرمایا ان صورتوں کے علاوہ ایک صورت چوہے کے گرنے کی بھی پیش آ جایا کرتی ہے، اس کو بھی بیان فرمادیا، اس سے یہ سمجھنا کہ ایک صورت دوسری عام اور اکثر پیش آنے والی صورتوں سے الگ اس لئے بیان فرمائی کہ اس کا حکم الگ تھا، صبح نہیں ہے، پھر اس سے نجاست جامدہ کا مسئلہ نکالنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ نجاستوں کی تفریق درست نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ ضرورت و تنگی دفع کرنے کے لئے قدر قبیل سے شریعت کی مسامحت نکل آئے جیسے خنزیر کے یہاں ایک دو جگہی کے لئے ہے، اسی طرح سیال گھی تیل وغیرہ میں چوہا یا دوسری نجاست جامدہ گر جائے تو جامدہ کی طرح اس کی بھی طہارت حدیث سے نکالنا غلط ہے، جو امام احمدؒ نے سمجھی، اس لئے جمہور کے نزدیک وہ سب نجس ہو جاتا ہے، البتہ اس کی تطہیر (پاک کرنے کی) صورتیں ہوتی ہیں، جن کی تفصیل کتب فقہ میں ہے۔

مختارات امام بخاری رحمہ اللہ

فرمایا: آپ کے مختار مسائل ٹھہرے کو آج تک کسی نے جمع نہیں کیا، جس طرح دوسرے ائمہ مجتہدین وغیرہم کے کئے گئے ہیں، اس لئے ان کے تراجم ابواب پر پہنچنا تان راسخی ہے، ہر شخص اپنی تحقیق یا مذہب و مسلک کے مطابق بتلانے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن وکل بدعی حبا بلعی ولسی لا نفرہم ہذاک کے مصداق ان دعوں کا حاصل کچھ نہیں۔ امام بخاری چونکہ خود ایک درجہ اجتہاد رکھتے ہیں اور کسی کی تقلید نہیں کرتے، اس لئے اپنی اہم و ظم کے مطابق فیصلے کئے ہیں، اور میں نے تو یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ ان کے تراجم کو پہلے خالی اللہ بن ہو کر کھینے کی کوشش کرتا ہوں اس کے بعد دیکھتا ہوں کہ انھوں نے کسی مذہب کی موافقت کی ہے یا نہیں؟ چنانچہ میں جو کچھ سمجھتا ہوں وہی بات ان کی طرف منسوب کرتا ہوں، خواہ وہ رائے دوسرے شافعیین بخاری کے خلاف ہی ہو۔ جیسے یہاں کیا ہے تاہم یہ سب ظن و تخمین ہے، واللہ اعلم عند اللہ تعالیٰ۔

قوله اللون لون الدم والعرف الممسک

تیسری حدیث الباب کے اس جملہ پر محدثین نے لمبی بحثیں کی ہیں جن کا خلاصہ یہاں ذکر ہوگا، جملہ مذکورہ کا مطلب تو جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا یہ ہے کہ قیامت کے دن شہیدوں کے دھم اور ان سے خون بہتا ہو اسب اہل قیامت کو اس لئے دکھایا جائیگا کہ ان کی تفضیلت اور ظالموں کا ظلم سب پر عیاں ہو جائے اور ان کے خون سے مٹھک کی طرح خوشبو مٹھکے کا فائدہ ہوگا کہ اہل موقف سب ہی ان کی عظمت و بڑائی کو جان لیں گے، اور اسی لئے دنیا میں شہیدوں کے جسموں سے خون دھونے کو شریعت نے روک دیا ہے، محقق یعنی نے مزید لکھا کہ اہل موقف کو

یہ دکھاتا ہے کہ خون جیسی نجس و قابل نفرت چیز کو مذموم صفت شرف و شہادت کے سبب بہترین عمدہ صفت میں بدل سکتی ہے، چنانچہ سارا میدان حشر شہیدوں کے خون کی مشک جیسی خوشبو سے مہک جائے گا۔

اس کے بعد یہ بحث ہے کہ امام بخاری اس موقع پر حدیث مذکور کو کیوں لائے ہیں؟ بظاہر اس کی مناسبت سمجھ میں نہیں آتی، حافظ ابن حجر اور محقق عینی نے لکھا کہ محدث اسامی نے سخت اعتراض کیا کہ حدیث کو اس باب میں لانے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اس سے خون کی طہارت و نجاست کچھ بھی ثابت نہیں ہوتی، یہ تو صرف خدا کی راہ میں زخمی ہونے والوں کی فضیلت بتلانے کے لئے وارد ہوئی ہے۔ لہذا اس اعتراض کے جو جوابات اور توجہ مناسبت کے لئے اقوال نقل ہوئے ہیں یہاں ذکر کر کے جاتے ہیں:-

(۱) حافظ ابن حجر نے لکھا: جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”امام بخاری کا مقصود اپنے مذہب کی تائید کرنی ہے کہ پانی محض نجاست مل جانے سے نجس نہیں ہوتا، جب تک کہ اس میں تغیر نہ آجائے، یہ اس لئے کہ صفت کے بدلنے سے موصوف پر اثر ہوتا ہے، پس جس طرح خون کی ایک صفت بودائی خوشبو میں بدل جانے سے نجاست سے طہارت کا حکم آگیا اسی طرح پانی کی کوئی صفت اگر نجاست کی وجہ سے بدل جائے تو اس کی بھی طہارت کا حکم بدل کر نجاست کا حکم آجائے گا اور جب تک تغیر نہیں آئے گا نجاست نہیں آئے گی۔“ لیکن اس جواب پر یہ نظر کیا گیا ہے کہ مقصد تو انحصار نجاست تغیر پر بتلانا ہے اور یہاں صرف اتنی بات معلوم ہوئی کہ نجاست تغیر کی وجہ سے ہو سکتی ہے حالانکہ اس سے کسی کو اختلاف نہیں۔ (کہ ایک سبب نجاست کا تغیر بھی ہے بلکہ تغیر سے نجاست پر تو سبب ہی متفق ہیں اور یہ اجماعی مسئلہ ہے) کل نزاع تو یہ امر ہے کہ نجاست کا سبب صرف تغیر ہی ہے یا دوسرے اسباب بھی ہیں۔

حافظ نے لکھا کہ اس توجہ کو ابن دقیق العید نے بھی نقل کر کے لکھا ہے کہ توجہ ضعیف ہے اور تکلف سے خالی نہیں۔ (فتح الہاری ۲۳۰-۱) محقق عینی نے لکھا:- حاصل نقد یہ ہے کہ امام بخاری کا جو مقصد جواب مذکور میں بتلایا گیا ہے، اور اس کا جس طرح اثبات کیا گیا ہے، وہ دلیل و تحقیق کے معیار پر صحیح نہیں ہے۔“ (عمدہ ۹۳۰-۱)

(۲) بعض حضرات نے یہ توجہ کی کہ امام بخاری مشک کی طہارت بیان کر رہے ہیں تاکہ اس کو منجھد خون سمجھ کر نجس (حرام) کہنے والوں کا رد ہو جائے، یعنی جب خون کی مکروہ حالت بدلے سے تجاوز کر کے محبوب کیفیت خوشبو سے مشک سے بدل گئی، تو علت کا حکم آگیا اور نجاست کی جگہ طہارت آگئی، جیسے (حرام و نجس) شراب سرکہ بن جائے تو وہ حلال و طہار بن جاتی ہے۔

(۳) کرمانی کا جواب: پہلے شرح کرمانی سے نقل شدہ جواب نقل ہوا ہے، جو حافظ نے نقل کیا تھا، اور محقق عینی نے لکھا کہ وہ کرمانی نے اپنی شرح میں کسی اور سے نقل کیا تھا، اب یہاں خود علامہ کرمانی کا جواب لکھا جاتا ہے جس کو محقق عینی نے نقل کیا ہے۔

لے محقق عینی نے لکھا کہ جواب مذکور تعقب دونوں شرح کرمانی سے نقل ہوئے ہیں، اور تعقب کی مہارت حافظ ابن حجر نے بدل کر ایسی بنادی ہے کہ اس سے مقصد تعقب و نقد پر پوری روش نہیں پڑتی، پھر عینی نے اصل مہارت بھی شرح کرمانی سے نقل کر دی ہے جو حقیقت زیادہ واضح اور زوردار ہے۔

حافظ الدنیا عینی کے مقابلہ میں: اس سے محقق عینی کا حافظ کے مقابلہ میں زیادہ مضبوط ہونا ثابت ہوتا ہے، ہمارے حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ سب سے زیادہ مضبوط حتیٰ کہ حافظ ابن حجر سے بھی زیادہ محدث زینبی ہیں اور راقم الحروف کا حاصل مطالعہ یہ ہے کہ محقق عینی بھی حافظ ابن حجر سے اس صفت میں فوقیت رکھتے ہیں مگر اسوس ہے کہ خود حنفیہ نے بھی اپنے اکابر کی قدر و منزلت کو نہیں پہچانا، اور اسی لئے ان کے علوم و کمالات سے استفادہ بھی نہیں کیا، حالانکہ امام طحاوی، بھاص، یارو بن زینبی، غلطی، یعنی ابن الہمام، قاسم بن غطلو، بغا، طاعی قاری، علامہ بیہدی وغیرہ کا برحق تعقیب محدثین کا دوسرے مذاہب میں جواب نہیں ہے۔ امید ہے کہ مطالعہ انوار الہاری کے بعد اپنے حضرات کی قدر پہچانی جائے گی۔ (واللہ العوفیٰ) (مؤلف)

لے یہاں عمدہ القاری ۹۳۰-۱ میں بجائے لفظ وہو دفاق کے وہو باقی لکھ دیا گیا ہے، جس سے مطلب خبط ہو گیا ہے، اسی طرح چندہ طور کے بعد ابن رشد کی جگہ ابن رشد چھپ گیا ہے، اس کے علاوہ بھی عمدہ القاری میں بہ نسبت فتح الہاری کی طباعت کی غلطیاں زیادہ ہیں، بلعجب کہا، ”مؤلف“

”وجہ مناسبت حدیث ترجمہ سے مشک کے اعتبار سے ہے کہ اس کی اصل خون ہے جو نجد ہو گیا اور وہ ہرن کا نجس فضلہ ہے، لہذا دوسرے خون اور فضلات کی طرح اسے بھی نجس ہی ہونا چاہیے، اس لئے امام بخاری نے ارادہ کیا کہ نبی کریم ﷺ کی اس کے لئے مدح نقل کر کے طہارت ثابت کریں، جیسا کہ اثر زہری سے عظیم الفحل کی طہارت بتلائی ہے، اس سے غایت درجہ کی مناسبت واضح ہو گئی، مگر چہ اس کو لوگوں نے نہایت مشکل سمجھا تھا۔“ محقق عینی نے اس پر نقد کیا کہ غایت ظہور تو بڑی بات ہے، اس سے تو کسی درجہ بھی مناسبت نہیں ثابت ہوئی اور اشکال بدستور موجود ہے۔

(۴) ابن بطلال کا جواب: آپ نے فرمایا: امام بخاری نے باب نجاست ماہ میں یہ حدیث اس لئے ذکر کی کہ ان کو پانی کے بارے میں کوئی حدیث صحیح السند نہیں مل سکی، لہذا دم مانع (سیال) سے مانع و سیال چیزوں کے حکم پر استدلال کیا کہ یہ وصف دونوں میں جامع ہے، محقق عینی نے لکھا کہ یہ تو جیسے بھی اچھی نہیں ہے۔ کمالا علی۔

(۵) ابن رشد کا جواب: فرمایا: ”مقصود بخاری یہ ہے کہ خون کے عمدہ خوشبو کی طرف منتقل ہونے ہی نے، اس کو حالت ذم سے حالت مدح کی طرف منتقل کیا ہے، اس سے یہ بات حاصل ہوئی کہ ایک وصف بود و وصف رنگ و ذائقہ پر غالب مانا گیا، اور اس سے یہ مستنبط ہوا کہ جب بھی تین اوصاف میں سے ایک وصف صلاح یا فساد کا تغیر لے گا تو باقی دو وصف اس کے تابع ہوں گے۔“ عینی نے تو اتنا ہی قول نقل کیا ہے مگر حافظ نے مزید نقل کیا: ”اور گویا امام بخاری نے ربیعہ وغیرہ سے جو بات نقل ہوئی ہے اس کے رد کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، وہ یہ کہ ایک وصف کے بدلنے سے کچھ نہیں ہوتا جب تک دو وصف کا تغیر نہ ہو، پھر کہا کہ ممکن ہے اس سے اس امر پر بھی استدلال کیا ہو کہ پانی کی بو اگر عمدہ چیز سے بدل جائے تو اس سے پانی کا نام سلب نہ کریں گے، جس طرح خون کے مشک کی خوشبو حاصل کرنے پر بھی اس کا نام خون ہی رہا، پس جب وہ نام کسی پر بدستور بولا گیا تو حکم بھی اسی کے تابع ہوگا۔“

حافظ کے دو اعتراض: آپ نے فرمایا: پہلی بات پر تو یہ اعتراض ہے کہ جب پانی کے تینوں وصف فاسد ہوں اور پھر ایک وصف صلاح کی طرف بدل جائے تو تحقیق مذکور کی رو سے اس سب کو صالح کہنا پڑے گا، حالانکہ یہ امر ظاہر فساد ہے، دوسری بات پر کہ اس سے پانی کا نام سلب نہیں کر سکتے، لازم آئے گا کہ وہ کسی ایسی صفت کے ساتھ موصوف نہ ہو جو پانی کا نام باقی رہنے کے ساتھ اس کے استعمال سے مانع ہو۔ واللہ اعلم۔“ (فتح الباری ۲۳۰-۱)

محقق عینی نے یہ اعتراض کیا کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اگر ایک وصف نجاست کا پایا جائے تو جب تک دو وصف نجاست کے نہ ہوں کوئی اثر نہ ہوگا، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے اور نہ رنج کے سوا اور کسی سے نقل ہوئی ہے۔

(۶) ابن المنیر کی توجیہ: جب اس کی صفت، ظاہری صفت کی طرف بدل گئی، تو نجاست کا حکم اس پر لگانا باطل ہوگا۔

(۷) قشیری کی توجیہ: پانی میں رعایت و لحاظ تغیر لون کا ہے ہو کہ نہیں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے خون شہید کو خون ہی فرمایا۔ مشک نہیں فرمایا اگرچہ اس کی بو مشک جیسی ہوگی، اسی طرح پانی میں تغیر کا لحاظ ہوگا۔

محقق عینی کا نقد و تبصرہ: فرمایا: ان میں سے کسی نے بھی صحیح وجہ قائم نہیں کی کہ امام بخاری یہاں اس حدیث کو کیوں لائے ہیں، حالانکہ یہ حدیث دم شہید والی تو صرف شہید کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے تھی، نجاست و طہارت کے باب سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا، دوسرے یہ کہ شہید کے بارے میں جو بات ذکر ہوئی ہے اس کا تعلق عالم آخرت سے ہے اور پانی کی طہارت و نجاست کے مسئلہ کا تعلق امور دنیا سے ہے اس کا اس سے کیا جوڑ؟ البتہ ایسے مواقع میں معمولی درجہ کی بھی معقول مناسبت نکل سکے تو وہ کافی ہے بہ نسبت غیر معقول مناسبات

بجیدہ کے، لہذا وہ چر مذکور ذیل ہمارے نزدیک کافی ہے۔

(۸) یعنی کی توجیہ: پانی کے احکام کا مدار نجاست کے ذریعہ تغیر آنے پر ہے کہ اس کی وجہ سے وہ قابل استعمال نہیں رہتا اسلئے کہ اس کی وہ صفت باقی نہیں رہی جس پر حق تعالیٰ نے اس کو پیدا فرمایا تھا۔

اسی کی ایک نظیر امام بخاری نے بیان کر دی کہ دم شہید میں بھی تغیر ہوتا ہے کہ اصل تو اس کی نجاست ہے، جس پر خدا نے اسکو پیدا فرمایا، مگر شہادت فی سبیل اللہ کے سبب اس میں تغیر آگیا جو فطری شہید ظاہر کرنے کے لئے، قیامت کے روز سارے اہل محشر کو دکھلایا جائے گا، اور اس کی بوئے مشک کے ذریعہ اس تغیر کو سب ہی محسوس کر لیں گے۔

گویا امام بخاری کو تغیر کے لئے ایک نظیر پیش کرنی تھی اور بس، اس سے زیادہ مناسبت کی نہ ضرورت ہے، نہ وہ نکل سکتی ہے، یہی کافی و

ثانی ہے (عمدۃ القاری ۱۹۳۰)۔

(۹) توجیہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ: آپ نے تراجم ابواب میں فرمایا: ”مناسبت اس لحاظ سے ہے کہ اس سے مشک کی طہارت معلوم ہوئی لہذا اگر وہ کبھی پانی وغیرہ میں گر جائے تو نجس نہ کرے گا“ اس پر حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اعتراض کیا کہ مقصد ترجمہ تو پانی کی طہارت بتلانی ہے کہ وہ صرف نجس کے ملنے سے نجس نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر نہ آجائے، تو اس کے لئے پاک چیز (مشک) کے ملنے سے استدلال کیونکر ہوگا؟ (لایح الدراری ۹۹)۔

(۱۰) علامہ سندس کی توجیہ: فرمایا: ”باب مباح الخ کا مقصد مدار تغیر کا اظہار ہے، اسی لئے حدیث لائے، جس میں نجاست اور جہاں تک اس کا اثر ہے، اس کو پھینک دینے کا حکم ہے، اور باقی کو ظاہر اور قابل استعمال قرار دیا گیا ہے گویا ایک طرف کبھی پانی وغیرہ کی طہارت ہے اور دوسری طرف تغیر اور اس کے بعد کے احکام ہیں، اسی طرح ایک طرف خون اور اس کے نجس وغیرہ ہونے کے احکام ہیں، دوسری طرف اس کے مقابل مشک اور اس کے تغیر کے بعد کے احکام ہیں، کیونکہ حدیث شہید میں مشک کو دم کے مقابل کیا گیا ہے۔ لہذا جس طرح ایک جگہ تغیر سے قبل کے احکام اور ہیں اور تغیر کے بعد کے دوسرے اسی طرح دوسری نظیر میں بھی ہے، گویا تغیر سے قبل تک وہ چیز اپنی اصل اور سابق حالت پر باقی رہتی ہے اور تغیر کے بعد دوسرے احکام اختیار کر لیتی ہے، بالفاظ دیگر گویا پھر وہ چیز ہی دوسری ہو جاتی ہے لہذا اس کے لئے حکم بھی دوسرا ہی ہو جاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم“ (حاشیہ سندس علی البخاری ۳۷)۔

چونکہ یہ توجیہ بھی علامہ عینی کی توجیہ سے ملتی جلتی ہے، اس لئے قد ضرورت کے لئے وہ بھی کافی ثانی کہی جاسکتی ہے۔

(۱۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا جواب: ارشاد فرمایا:۔ ترجمۃ الباب پر روایات الباب کی دلالت واضح ہے کیونکہ امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ (باقی) کبھی اس لئے نجس نہیں ہوا کہ چوہے کے گرنے سے اس کے اوصاف تغیر نہیں ہوئے، اسی طرح آخری حدیث میں مشک کی طہارت سے استدلال کیا ہے کیونکہ اس کی طہارت پر امت کا اتفاق ہے، حالانکہ وہ اصل کے لحاظ سے خون ہے معلوم ہوا کہ جس طرح تخیر ذات کی وجہ سے طہارت و نجاست کا حکم بدلتا ہے، تخیر صفات سے بھی بدل جاتا ہے اور جب کسی نجس کے سبب کوئی وصف تغیر نہ ہو تو طہارت سے نجاست کا حکم بھی نہیں بدلے گا۔

امام ابوحنیفہ و امام شافعی فرماتے ہیں کہ تغیر و اصول صرف کثیر میں چلتا ہے، قلیل چیز میں نہیں کہ وہ تھوڑی نجاست سے اور بغیر تغیر کے بھی نجس ہو جاتی ہے، (جس کے دوسرے دلائل ہیں) پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ تغیر اوصاف اس طرح ظاہری طور پر محسوس بھی ہو، جس طرح مالکیہ اور دوسرے حضرات کہتے ہیں بلکہ وہ اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ ظاہری حواس محسوس نہ کریں، (اس لئے اس پر مدار کلی طور سے نہیں ہو سکتا) (لایح الدراری ۹۹)۔

(۱۲) حضرت علامہ کشمیریؒ کے تین جواب: باب کے ساتھ حدیث کی وجہ مناسبت یہ ہے کہ اعتبار معنی کا ہے صورت کا نہیں، جس طرح دم شہید صورتِ خون ہے، مگر معنی لحاظ سے وہ منک ہے، اسی طرح پانی وغیرہ میں اعتبار معنی یعنی تغیر و عدم تغیر کا ہے گویا امام بخاری نے اس اشکال کا دفع یہ کیا ہے کہ جب پانی کے اندر نجاست پڑی تو وہ پاک کیسے رہ سکتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ جب تک اس میں تغیر نہیں ہوا وہ اپنی حقیقت و معنی پر باقی ہے اور اسی کا اعتبار ہے صورت کا نہیں، جس طرح خون کے بارے میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اعتبار غالب کا ہے جس طرح خون کے رنگ پر بوئے منک غالب آگئی اور وہ منک کے حکم میں ہو کر ظاہر مان لیا گیا، اسی طرح پانی میں بھی غالب کا اعتبار ہوگا، تیسرے یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری نے اوصاف کے معیار ہونے کو تھاپا تو کہ ترجمہ میں بھی طعم و ریح کا ذکر کیا ہے پس مقصد یہ ہوگا کہ ایک چیز میں اوصاف کے بدلنے سے بھی تغیر ہو جاتا ہے جس طرح بوئے منک کی وجہ سے خون اپنی اصل سے متغیر ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ اعلم۔

فوائد واحکام: (۱) زخم اور خون شہید اسی شکل و صورت پر قیامت میں ظاہر ہوگا، تا کہ علانیہ طور سے شہید کی مظلومیت اور ظالم کا ظلم سب کو معلوم ہو جائے (۲) منک کی خوشبو خون شہید سے اس کی اعلیٰ درجہ کی فضیلت سب پر ظاہر کرنے کے لئے ہوگی اور اسی لئے شرعاً نہ خون کو دھونا چاہیے نہ شہید کو غسل دینا چاہیے گا (۳) اس سے خدا کے راستہ میں رخصی ہونے کی خاص فضیلت معلوم ہوئی (۴) عرف المسک کے لفظ سے معلوم ہوا کہ حقیقت وہ منک نہ ہو جائے گا بلکہ حق تعالیٰ اس خون شہید کو ایسی چیز بتا دیں گے جو منک سے مشابہ ہوگی۔ اور یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ اور خون کی طرح حقیقتاً نجس خون رہے تاہم جائز ہے کہ حق تعالیٰ اس کو منک حقیقت ہی میں بنادیں کہ ان کو ہر چیز پر قدرت ہے، جس طرح قیامت کے دن وہ بنی آدم کے نیک و بد اعمال کو بصورتِ جسد کریں گے، تا کہ میدانِ حشر میں ان کو توला جاسکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ۹۳۲ ج ۱)

بَابُ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ

(غصیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا)

(۲۳۵) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ أَنَا شُعَيْبٌ قَالَ أَنَا أَبُو الدِّانِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ ابْنُ هُرْمُزٍ الْأَعْرَجُ حَدَّثَنَا أَنَّهُ سَمِعَ أَنَا هُرْمُزًا أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ نَحْنُ الْأَجْرُونَ السَّابِقُونَ وَبِإِسْنَادِهِ قَالَ لَا يَبُولُونَ أَحَدَكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَبْغَرُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ:

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ ہم (لوگ) کوئی پیشاب نہ کرے گا (اس کے بعد) پھر اسی میں غسل کرنے لگے۔ اسی سند سے (یہ بھی) فرمایا کہ تم میں سے کوئی غصیرے ہوئے پانی میں جو جاری نہ ہو، پیشاب نہ کرے کہ (اس کے بعد) پھر اسی میں غسل کرنے لگے۔ تشریح: اس باب میں امام بخاری غصیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت دکھانا چاہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ پانی کی مختلف اقسام ہیں اور ان کے احکام الگ الگ ہیں، اسی لئے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اندر خفیہ نے احادیث کی روشنی میں پانی کی تین قدرتی

۱۔ مسک یہ ہے کہ شہید کے بدن سے نہ خون کو دھو سکتے ہیں، نہ کپڑے اتارے جاتے ہیں (بلکہ کفن کپڑے کم و بیش کفن کی اجازت ہے) نہ اس کو غسل دیتے ہیں، اسی حالت میں نماز جنازہ پڑھ کر دفن کر دیں گے، البتہ اگر شہادتِ جنابت کی حالت میں ہوئی یا عورت حیض و نفاس کی حالت میں شہید ہوئی تو اس کو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غسل دینا گے اور صاحبین ان سے بھی غسل کو ساقط کرتے ہیں۔

نماز کے بارے میں شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ شہید کے گناہ سب معاف ہو چکے اس لئے اس کو نماز جنازہ کی بھی ضرورت نہیں حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ میت کی کرامت و شرف کے لئے ہے جس کا مستحق شہید اور بھی زیادہ ہے اور گناہوں سے پاک صاف ہو گیا دعا کے خیر سے تو مستغنی نہیں کرتا، جیسے نبی اور صبی کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے، حالانکہ وہ کسی گناہوں سے معصوم ہیں۔ (مؤلف)

اقسام بھی ہیں۔ (۱) جاری اور پہننے والا جیسے نہروں، دریاؤں کا، وہ نجس نہیں ہوتے، کیونکہ جو نجاست ان میں گرے گی وہ بھی آگے کو بہ جائے گی، اس لئے آنکھوں دیکھتے ہی عینہ نجاست کرنے کی جگہ کا پانی تو ضرور نجس ہوگا، اور اس کا استعمال خفیہ کے نزدیک بھی پاک کے لئے درست نہیں۔ لیکن یوں صاف پانی نہروں، دریاؤں کا پاک ہی ہوتا ہے، اسی طرح سمندروں کا پانی کہ وہ بھی جاری کہ حکم میں ہے کہ جس جگہ نجاست پڑی اور اس کو یا اس کے اثرات کو ہم آنکھوں سے دیکھ لیں گے، تو خاص اس جگہ سے استعمال نہ کریں گے باقی سارا پانی پاک شمار ہو گا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک حصہ میں نجاست گر گئی تو سمندر کا سارا پانی نجس ہو گیا۔ اور یہی حکم اس زیادہ مقدار میں پھیرے ہوئے پانی کا بھی ہے، جس میں ایک طرف نجاست گرے گی تو اس کا اثر دوسری طرف تک نہ جا سکے، جس کی تحدید نہیں مگر تخمینہ یا اندازہ ۷۰ x ۳۰ ہاتھ تک سے کیا گیا ہے (۲) ایک جگہ محصور پانی جو ہر وقت رہے مثلاً کنوئیں کا پانی کہ اس کے نیچے سوتوں سے جاری شدہ پانی اوپر آتا رہتا ہے، ایسا پانی نجس تو ہو جاتا ہے مگر اس کو پاک کر سکتے ہیں (کہ اوپر کا پانی نکال دیتے ہیں اور اس کی جگہ نیچے سے دوسرا پانی صاف پاک آ جاتا ہے) (۳) ایک جگہ پھیرا ہوا پانی، جس کے دائم رہنے کی کوئی سورت کنوئیں کے پانی کی طرح نہیں ہے وہ اگر تھوڑی جگہ میں ہے کہ ایک طرف نجاست گر گئی تو سارے پانی میں پھیل کر سیرایت کر گئی تو ایسا پانی نجس ہو کر پاک بھی نہیں ہو سکتا، باقی تفصیلات سب فقہ سے معلوم ہوں گی۔ لیکن یہاں یہ بتانا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حدیث مذکور بخاری پر بجز امام اعظمؒ کے کسی امام نے عمل نہیں کیا، کیونکہ صرف انہوں نے جاری وغیرہ جاری ہونے کو معتبر و مدافع قرار دیا اور اس کی مراد کو سمجھا، دوسرے ائمہ نے اپنے اپنے اصول بنا کر اس حدیث سے صرف نظر کر لی۔ مثلاً امام شافعیؒ نے تحدید کا اصول بنایا کہ گتھیں سے کم و بیش ہونے پر سارے احکام طہارت و نجاست ماہ کے مرتب کر دیئے، امام مالکؒ نے تغیر و عدم تغیر کا قاعدہ مقرر کیا، امام احمدؒ نے بھی امام شافعیؒ کا مسلک پسند کیا، بھی امام مالک کے ساتھ ہوئے لیکن ان میں سے کسی نے بھی تینوں اقسام مذکور بالا پر نظر نہیں کی، امام اعظمؒ نے پانی کی تین اقسام قدرتی مان کر ان سب کے احکام احادیث سے مستحب کیے جس کی وجہ سے نہ صرف تمام احادیث معتقدہ پر عمل ہی ہوا بلکہ ان کا مذہب اس بارے میں دوسرے مذاہب سے زیادہ مکمل و قابل ترجیح قرار پایا۔

حدیث الباب ہمارے لئے مکمل ہوئی دلیل و حجت ہے، اور دوسرے مذاہب والوں نے جو اپنے اصول و قواعد کی وجہ سے اس کی مراد بتائی ہے وہ کسی طرح بھی معقول نہیں ہے۔ مثلاً حافظ ابن تیمیہؒ ایسے محقق و محدث کا جواب بطور مثال پیش کیا جاتا ہے کہ غرض شارع علیہ السلام ممانعت مذکورہ سے نہی اعتقاد ہے یعنی پھیرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے نبی کریم ﷺ نے اس لئے روکا ہے کہ لوگ اس کے عادی نہ ہو جائیں، ورنہ یوں کسی کے پیشاب کرنے سے اس پانی کے نجس ہونے کا کوئی سوال نہیں ہے، کیونکہ وہ اس وقت پیشاب کرنے سے نجس نہ ہوگا، البتہ اگر لوگ برابر پیشاب کرتے ہی رہیں گے اور اس پانی میں تغیر آ جائے گا کہ اس سے پیشاب کی پوائے لگے یا اس پانی کا رنگ پیشاب جیسا ہو جائے یا اس کے ذائقہ میں پیشاب کا حذر آنے لگے تب کہیں جا کر اس کو نجس کہہ سکیں گے، یہ حال ہے ان ابراہم کی حدیث فہمی کا کہ جب ایک بات ذہن سے طے کر لیتے ہیں تو پھر دروازہ کا تاویلات سے بھی دریغ نہیں کرتے، امام صاحب نے فرمایا کہ حضور ﷺ پھیرے ہوئے پانی کو پیشاب سے گندہ کرنے کی ممانعت فرما رہے ہیں اور ساتھ ہی فرما رہے ہیں کہ کیا انسانیت ہے کہ اس میں پیشاب کرے، پھر وضو و غسل کی ضرورت ہوگی تو وہ بھی اسی سے کرے گا، اور معانی الآثار میں ان ہی راوی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے ویشرب بھی مروی ہے کہ پھر اسی پانی کو پئے گا بھی۔ مطلب یہ کہ اتنی بات تو ادنیٰ سمجھ والے کو بھی سمجھنی چاہیے! غرض اس پانی میں پیشاب کرنے کی نہایت برائی محسوس کرائی گئی ہے، پھر خود راوی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ فتویٰ بھی معانی الآثار ہی میں نقل ہوا ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا ایک شخص کسی تالاب کے پاس سے گزرے تو کیا اس میں پیشاب کر سکتا ہے؟ فرمایا:۔ ”نہیں“ کیونکہ اس کے بعد شاید کوئی اس کا بھائی مسلمان وہاں آئے اور اس تالاب سے غسل کرے یا اس کا پانی پئے۔“

اس سے بھی معلوم ہوا کہ مباحثہ عادی ہونے کی نہیں ہے جو ابن تیمیہ وغیرہ نے کبھی بلکہ پہلی بار کرنے والے کے واسطے بھی ہے فوراً کیا جائے، حدیث بخاری کا مذکور کا مطلب وہ ہونا چاہیے جو راوی حدیث نے سمجھا اور اس کے مطابق فتویٰ بھی دیا، اور جو امام اعظمؒ نے سمجھا (جن کے لئے دوسروں نے بھی اعلم بمعانی الحدیث ہونے کی شہادت دی تھی) یا وہ ہونا چاہیے جو حافظ ابن تیمیہ بتلا رہے ہیں؟ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے سامنے مذکورہ آجائے تھے، ضرور ہوں گے مگر ان کی اس عادت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ جب کسی معاملہ میں کوئی رائے قائم کر لیتے تو دوسرے دلائل سے صرف نظر کر لیا کرتے تھے اور یہی اُن مسائل میں انھوں نے اختیار کیا ہے جن میں ان کا تقرر مشہور ہے اور اپنے اپنے مواقع پر ہم بھی ان پر سیر حاصل کلام کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بحث و نظر: حدیث الباب کا تعلق مسئلہ مہیہ سے ہے اور اس بارے میں تفصیل بحث ہم سابق جلد میں حدیث ۱۶۱ کے تحت ۵۰-۵۵ سے ۶۵-۷۵ تک لکھ چکے ہیں، یہاں کلمات حدیث کے بارے میں ضروری امور اور دوسری اہم ترین بحث ”مفہوم مخالف“ کے سلسلہ میں لکھی جاتی ہے، یہ اُن پانچ مسائلِ مہمہ عظیمہ میں سے ہے، جن پر فقہ حنفی و شافعی وغیرہ کے اساسی بنیادی اصول و قواعد مبنی ہیں۔ اور ان کو اچھی طرح سمجھ لینے سے بہت سے اختلافی امور کی گتھیاں سلجھ جاتی ہیں اور خاص طور سے ”علاء خذیہ“ کی کمال وقتِ نظر اور علمی تحقیق کا نہایت بلند و بالا مرتبہ بھی پوری روشنی میں آ جاتا ہے۔

ایک مسئلہ تو یہی مفہوم مخالف والا ہے، دوسرا بحث زیادتی خبر واحد کا ہے، تیسرا موضوع مراتب دلالت کا اختلاف ہے، چوتھا مسئلہ اثبات مرتبہ واجب کا ہے، اور پانچویں بحث تحقیق مناوط و خروج مناوط کی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی علمی شان و تبحر

ہر محقق عالم کے لئے خواہ وہ مدرس ہوا مصنف ان پانچوں ابحاث کا علم مالہ و ماعلیہ کے ساتھ حاصل کرنا نہایت ضروری ہے۔ اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بڑی اہتمام کے ساتھ ان مباحث کی تحقیق اپنے درس حدیث میں فرمایا کرتے تھے اور جب علامہ رشید رضا مصری دارالعلوم دیوبند میں تشریف لائے تھے تو حضرت نے اپنی عربی تقریر میں جو مسلک حنفیہ اور طرزِ تدیس و دارالعلوم کی تعارفی وضاحت کی تھی، اس میں بھی اس پانچویں بحث کو ہی پیش کیا تھا جس سے وہ نہایت متاثر ہو کر گئے تھے، کیونکہ اس سے انھوں نے یہ اندازہ بخوبی لگالیا تھا کہ اس طرزِ تحقیق و تدقیق سے درس حدیث کا رواج دنیا کے اسلام کے کسی حصہ میں بھی موجود نہیں ہے۔

اسی طرح ایک دوسرے شامی عالم دیوبند آئے تھے، جنھوں نے عالمِ اسلامی کے تمام مدارس عربیہ کا طریق درس حدیث وغیرہ دیکھا تھا اور حضرت شاہ صاحبؒ کے درس حدیث میں بھی کئی روز تک شریک ہوئے تھے، تو انھوں نے بھی یہی فرمایا تھا کہ اس طرزِ تحقیق کا درس حدیث دنیا کے کسی حصہ میں نہیں ہے، دوسرا تاثر ان کا یہ تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ اثنائے بحث میں تیرہ سو سال کے تمام اکابر علماء امت کے اقوال و آراء پر کامل عبور رکھتے ہیں اور پھر ان کے فیصلوں پر تنقید یا جائزے بھی کرتے ہیں، ایسا عالم تو میں نے کسی خطہ میں نہیں دیکھا ہے انھوں نے حضرت شاہ صاحبؒ سے یہ بھی فرمایا تھا کہ حیرت ہے آپ جیسا تبحر عالم بھی امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کرتا ہے اس پر حضرت نے جواب دیا تھا کہ ”میرا علم تو امام صاحب کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں ہے، ہم جیسے اگر ان کے علوم و تحقیقات کو صرف سمجھ ہی لیں تو بہت غنیمت ہے۔“ یہ تھا علم اور تحقیق کی شان، جس کی جھلک بھی اب دور دور تک نظر نہیں آتی۔ ع ”خواب تھا جو کچھ کہ دیکھا جو سنا افسانہ تھا“ اس کے سوا

اور کیا تعبیر کی جائے؟ ”مثلاً امنی کمثل المطر لا يدري اولها خیر ام آخرها“ او کما قال صلی اللہ علیہ وسلم بے سان و گمان ایک جھلہ خصوصی ابر علم و رحمت کا آسمانِ علم پر نمودار ہو کر برس گیا، نہ اس سے پہلے دور تک اس کی نظیر ملتی ہے نہ بعد

کو بڑے بڑے علماء وقت نے بقدر ظرف اپنے اپنے علمی ظروف اس سے بھر لئے اور دنیاے علم کو ان سے مستفید کیا، اور کر رہے ہیں، جز اہم اللہ خیرا و ہارک فی مساعیہم۔

راقم الحروف کی حیثیت ان حضرات کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں، صرف ایک جذبہ ہے جو ”انوار الہاری“ پیش کرنے پر ابھار رہا ہے شاید ناظرین کی نیک دعاؤں کے صدقہ میں اس کی بھی عاقبت بخیر ہو جائے و ما ذلک علی اللہ بعزیز۔

یہاں ہم ”مفہوم مخالف“ کی بحث لکھتے ہیں، مراہب احکام کی بحث بھی ایک حد تک آچکی ہے اور زیادتی خبر واحد پر بھی کچھ آچکا ہے باقی مکمل اور تفصیلی مباحث دوسرے مناسب مواقع میں آئیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تقریب بحث ”مفہوم مخالف“

حضرت شاہ صاحبؒ نے دائم ورا کد کافرق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ الذی لا یجری کو بعض .. لوگوں نے مفت کا مفہم بتلایا ہے، یہ صحیح نہیں بلکہ قید احترازی ہے۔ جس سے ماہ دائم جاری نکل جاتا ہے لیکن بھر یہ مفت یا قید حکم کے ساتھ متعلق نہیں ہے کہ اس سے ہم ماہ قائم جاری میں پیشاب کی اجازت ثابت کرنے لگیں، کیونکہ قیود کے فوائد دوسرے ہوتے ہیں، مثلاً یہاں مقصود پانی میں پیشاب کرنے کی زیادہ قاحت و برائی بتلانی ہے، گویا فھیرے ہوئے پانی میں پیشاب سے روکا اور خاص طور سے جبکہ وہ جاری بھی نہ ہو تو اس سے بہ مزید تاکید و کتنا مقصود ہے۔

اس کے بعد فرمایا کہ قیود کی رعایت اور ہے اور مفہوم مخالف کا معتبر ہونا دوسری چیز ہے، قیود کے نکات و فوائد خفیہ کے یہاں بھی مسلم ہیں جن کو وہ بیان کرتے آئے ہیں، باقی مفہوم کلام خفیہ کے نزدیک صرف اسی قدر ہے جو اسی کلام سے سمجھا جائے، بخلاف شافعیہ کہ وہ ہر کلام کے دو دو مفہوم مانتے ہیں، ایک اثباتی دوسرا سلبی۔ شیخ ابن تہام نے اس موضوع پر مہر کر کی بحث کی ہے اور علامہ بہاری نے لکھا کہ ”مفہوم مخالف اگر نکات بلاغیہ کے درجہ میں ہے تو معتبر ہے، لیکن اس میں اتنی جان نہیں ہے کہ اولہ فقہیہ کے درجہ میں ہو سکے۔“

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جملہ نقل کر کے فرمایا کہ ”اس کو اگر کوئی خفی اصولی لکھ جاتا تو بڑا احسان ہوتا، کیونکہ یہ بات بڑے کام کی اور بڑی صحیح ہے“ پھر فرمایا: شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی موطا کے حاشیہ میں الخیر بالخر کے ضمن میں کچھ اس طرح لکھا ہے مگر ”مسلم الثبوت“ جیسا صاف نہیں لکھا، اس کے بعد ”مفہوم مخالف“ کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق نقل کی جاتی ہے، جو اپنی یادداشت، العرف الشذی اور معارف السنن (علامہ بنوری) کو سامنے رکھ کر مرتب کی گئی ہے۔

بحث مفہوم مخالف

ہر کالم کا اپنا ایک منطوق ہوتا ہے، جس پر اس کا سیاق عبارت اور صریح الفاظ لغوی طور سے دلالت کرتے ہیں، اور ایک مفہوم ہوتا ہے جو اس کلام کے مضمون و فہمی سے ماخوذ و مستنبط ہوتا ہے جس میں مفہوم سے ایسا حکم ثابت کریں گے جو منطوق کلام سے مطابقت و موافقت ہوگا، وہ تو ”مفہوم موافق“ کہلاتا ہے اور جس مفہوم سے ایسا حکم ثابت کریں گے جو منطوق کلام کی ضد، مقابل یا نقیض ہے اور مسکوت عنہ ہے، اس کو مفہوم مخالف کہتے ہیں پھر اس کا تقاسم مفہوم مفت، مفہوم شرط، مفہوم علت، مفہوم غایت، مفہوم عدد، مفہوم لقب، مفہوم استثناء، مفہوم حصر، مفہوم زماں و مکان ہیں۔

اس کے بعد مفہوم موافق کو بطور حجت و دلیل قبول کرنے پر سب متفق ہیں، اور جو کچھ اختلاف ہے وہ مفہوم مخالف کے بارے میں ہے

لے ملاحظہ ہو، ترجمہ الاصول ”لائن الہام، اور اس کی دونوں شرحیں ”الترغیر والاعتیر“ لائن امیر الحج اور ”التیسیر“ لائن امیر الخاری۔

باب الاذان میں ہے اور مولانا عبدالحی کھنوی نے در اسہ خامسہ مقدمہ العرایہ میں (بسط و تفصیل سے) لکھی ہے۔

بحث نحن الاخرون السابقون

حافظ ابن حجر نے لکھا: حدیث الباب سے پہلے یہ جملہ امام بخاری نے کیوں ذکر کیا؟ جبکہ بظاہر اس کا کوئی تعلق ترجمہ یا حدیث الباب سے نہیں ہے، ابن بطلال نے کہا کہ شاید ابو ہریرہ نے یہ جملہ بھی بعد کی حدیث کے ساتھ سنا ہو، اس لئے دونوں کو ساتھ ذکر کر دیا اور ممکن ہے کہ ان سے سن کر ہام نے ایسا کیا ہو ورنہ یوں تو اس کو کوئی مناسبت ترجمہ سے نہیں ہے، حافظ نے لکھا کہ پہلی بات کو ابن اسحاق نے جزم و یقین کے ساتھ کہا ہے، لیکن اس پر اعتراض ہوا ہے کہ اگر یہ مابعد کے ساتھ ایک ہی حدیث ہوتی تو امام بخاری جملہ ”وہ اسنادہ“ لکھ کر دونوں ٹکڑوں میں فصل کیوں کرتے؟ دوسرے یہ کہ ”نحن الاخرون السابقون“ تو مستقل الگ حدیث کا ٹکڑا ہے جو یوم الجمعہ کے ذکر میں آئے گی، پس اگر امام بخاری کا وہی مقصد ہوتا جو اوپر بیان کیا گیا تو پھر وہ پوری ہی حدیث یہاں ذکر کرتے تیسرے یہ کہ حضرت ابو ہریرہ سے سے حدیث الباب کی روایت تو دوسرے ائمہ حدیث کے یہاں بھی موجود ہے مگر کہیں بھی یہ جملہ اس کے اول میں نہیں ہے اور ابن بطلال کا یہ کہنا کہ شاید ہام نے سن کر روایت کر دیا ہو، اس لئے بھی غلط ہے کہ ہام کا ذکر اس اسناد میں بھی نہیں موجود نہیں ہے، باقی ابن بطلال کا یہ کہنا کہ اس حدیث میں کوئی مناسبت ترجمہ سے نہیں ہے، صحیح ہے، اگرچہ بعض لوگوں نے تکلف کر کے مناسبت بھی ثابت کی ہے (مثلاً) کیا امت سب امتوں سے آخر میں دفن زمین ہوگی اور سب سے پہلے زمین سے نکلے گی، کیونکہ برتن میں جو چیز آخر میں ڈالی جاتی ہے وہ سب سے پہلے نکلا کرتی ہے، اسی طرح ظہرے ہوئے پانی میں جو نجاست (بول وغیرہ) آخر میں گرے گی۔ وہی سب سے پہلے اس سے نکلے گی اور وہی سب سے پہلے طہارت حاصل کرنے والے کے اعضاء کو لگے گی لہذا اس سے اجتناب کرنے کی ہدایت کی گئی، لیکن اس وجہ مناسبت کی غیر معقولیت ظاہر ہے۔ کسی نے کہا کہ وجہ مناسبت یہ ہے کہ بنی اسرائیل اگرچہ ہم سے پہلے اور سابق تھے۔ مگر امت محمدیہ بول راکدہ کے بغیر پانی سے احراز کرنے میں ان سے سبقت لے گئی کو زیادہ لوگ احراز نہیں کرتے تھے، مگر یہ وجہ بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ تو ہم سے زیادہ محتاط تھے، ان کے جسم پر نجاست لگ جاتی تھی تو انہیں اس کو کاٹ دینا پڑتا تھا، پھر وہ کیسے اس معاملے میں تساہل کر سکتے تھے۔ یہ بات مستبعد ہے۔

توجیہ مناسبت

ہمارے نزدیک صواب یہ ہے: امام بخاری اکثر ایسا کیا کرتے ہیں کہ ایک بات جیسی جس سے سنی اس کو پورا پورا ذکر کر دیا حالانکہ اس سے مقصود صرف ایک جزو ہوتا ہے جس کا تعلق اس مقام سے ہوتا ہے جیسے حدیث عروہ ہارتی شراۃ شاة کے بارے میں کیا ہے جو باب الجہاد میں آئے گی، اس کی مثالیں ان کی کتاب میں بہ کثرت ہیں اور امام مالک بھی ایسا کرتے ہیں (فتح الباری ص ۱۲۴۱ ج ۱)

حافظ پر محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا کہ توجیہ مذکور بھی محل نظر ہے جو ظاہر ہے: اس کے بعد کوئی تفصیل نہیں کی، ہمارے نزدیک محل نظر اس لئے ہے کہ ایک ہی حدیث کو تو پورا لکھنے کی عادت محدثین کی ضرورت ہے مگر یہاں تو وہ صورت نہیں ہے کیونکہ حدیث الباب تو اپنی جگہ موجود ہے، نحن الاخرون السابقون جو ٹکڑا جو دوسری حدیث سے لیا گیا اس کا تو کوئی تعلق ہی ترجمہ سے نہیں ہے، پھر اس توجیہ کا یہاں ذکر بے موقع یا محل نظر نہیں تو اور کیا ہے؟! لے محقق عینی نے ابن حجر کے تعلق لکھا کہ وہ ایک ہی حدیث تراویح میں اور کہتے ہیں کہ اسے خود حدیث میں مطابقت کا موجود ہونا کافی ہے لیکن اس میں نظر ہے، کیونکہ ایک ہی حدیث اگر ہو تو امام بخاری ”وہ اسنادہ“ کہہ کر الگ الگ کیوں کرتے (اربعہ ص ۹۴۳) لے محقق عینی نے لکھا کہ یہ توجیہ کہانی نے بعض علماء مصر سے نقل کی ہے اور اس میں برقیں اور عدم شفا میں ہے (عمدۃ ص ۹۴۳ ج ۱)

توجیہ ذکر: یہ بات تو صاف ہو چکی اور اکثر نے تسلیم کر لی کہ یہاں اس کلمے ”نحن الآخرون السابقون“ کی ترجمہ الباب سے کوئی مناسبت نہیں ہے، اس کے بعد یہ مرحلہ آ گیا کہ کئی نفسہ اس کے ذکر کی کیا معقول وجہ ہو سکتی ہے تو اس کے بارے میں بھی تحقیق کی جاتی ہے۔ حافظ کی توجیہ: آپ نے لکھا: امام بخاری کتاب التعمیر (باب اللحن فی المناہج ص ۱۰۴۲) میں طریق ہمام عن ابی ہریرہ سے بھی اسی طرح شروع میں دوسری حدیث کے ساتھ اس کلمے کو لائے ہیں اور وہاں بھی باوجود تکلف کے مذکورہ مناسبت نہیں چل سکتی تو بظاہر بات یہ ہے کہ نسخہ (یا حنفیہ) ابو الزنادی عن الاعرج عن ابی ہریرہ والا اور نسخہ (یا حنفیہ) معمر عن ہمام عن ابی ہریرہ والا دونوں ایک جیسے ہیں، یعنی بہت کم کوئی حدیث ایسی ہوگی، جو ایک میں نہ ہو اور دوسرے میں نہ ہو، پھر ان دونوں میں اکثر احادیث وہ ہیں جن کو بخاری و مسلم دونوں نے روایت کیا ہے اور ابتداء بر نسخہ (یا حنفیہ) کی اسی جملہ لحن اس سے ہوئی ہے۔

لہذا امام بخاری نے ایسی ہر حدیث کو جو ان دونوں سے لی گئی ہے جملہ لحن الآخرون السابقون سے شروع کیا ہے اور امام مسلم نے نسخہ ہمام سے لی ہوئی حدیث کو ذکر کرنے کا دوسرا طریق اختیار کیا ہے کہ جب کوئی حدیث اس سے لیتے ہیں تو پہلے قال رسول اللہ ﷺ کے بعد فیذکر احادیث منہا لکھ کر پھر دوبارہ وقال رسول اللہ ﷺ لکھ کر وہ خاص حدیث روایت کرتے ہیں جو اس مقام میں لانا چاہتے ہیں اس سے اشارہ اس امر کی طرف ہوتا ہے کہ یہ حدیث اس نسخہ کے درمیان کی ہے اول حدیث نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم (فتح الباری ص ۲۴۱ ج ۱) ابن المنیر کی توجیہ: محقق یمنی نے آپ کا حاصل کلام بتایا کہ ”ہمام راوی حدیث نے حضرت ابو ہریرہ سے جو مجموعہ احادیث روایت کیا ہے اس کو روایت کرتے وقت حضرت ابو ہریرہ نے حدیث لحن الآخرون سے شروع کیا تھا، لہذا ہمام بھی جب بھی ان سے حدیث روایت کرتے تھے تو اس کا پہلا جملہ لحن الآخرون ذکر کیا کرتے تھے، اسی کا اتباع امام بخاری نے کیا ہے، چنانچہ انہوں نے یہاں کے علاوہ دوسرے ان مواضع میں بھی ایسا کیا ہے: کتاب الجہاد، المغازی، الایمان والنزور، قصص الانبیاء علیہم السلام الاعتصام، ان سب کے اوائل میں لحن الآخرون السابقون کو ذکر کیا ہے“ (عمدة القاری ص ۹۲۲ ج ۱)

محقق یمنی نے خود اپنی طرف سے کوئی توجیہ ذکر نہیں کی اور شاید وہ توجیہ مناسبت کی طرح مطلق ذکر کی توجیہ کو بھی موزوں نہ سمجھتے ہوں جیسا کہ وہ امام بخاری کے تراجم ابواب کے سلسلہ میں ہر جگہ مناسبت و مطابقت کا خواہ نکال ہی لینے کو زیادہ اچھی نظر سے نہیں دیکھتے، بلکہ متعدد مواضع میں دوسروں کی ایسی سہی پر تفریض بھی کی ہے اور محقق کی شان بھی یہی ہے کہ وہ ہر کچھ کی بات یا سب کے سب کو تیار نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت شاہ صاحب کی رائے

آپ نے فرمایا کچھ شارحین نے یہاں ”نحن الآخرون السابقون“ ذکر کرنے کی توجیہ میں دو راز کا ربا تیں کی ہیں، باقی بات صرف اتنی ہی بن سکتی ہے کہ اعرج کے پاس ایک حنفیہ تھا، جس میں احادیث کا مجموعہ لکھا ہوا تھا اور ہمام بن منہبہ کے پاس بھی ایسا ہی ایک حنفیہ تھا، امام بخاری و مسلم دونوں ہی نے ان دونوں حنفیوں سے احادیث ذکر کی ہیں، لیکن دونوں نے الگ الگ طریقہ سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، بخاری جہاں اس کی حدیث لیتے ہیں تو پہلے اول حدیث کا ابتدا لکھا ”نحن الآخرون السابقون“ ذکر کرتے ہیں۔ پھر وہ حدیث لاتے ہیں، جو اس مقام کے مناسب لانا چاہتے ہیں امام مسلم ذکر احادیث و منہابہ المذہب لکھ کر آگے بڑھتے ہیں، اس کے علاوہ ترجمہ سے بھی مناسبت ثابت کرنا تکلف بارو ہے امام بخاری نے ایسا ہی کتاب الجہاد اور کتاب الانبیاء میں بھی کیا ہے۔

مزید تحقیق و تنقیح

امام بخاری نے صرف ان دونوں حنفیوں یا طرق روایت کے ساتھ یہ طریقہ نہیں برتا بلکہ ایک تیسرے طریقہ روایت کے ساتھ بھی برتا

ہے، جس کے آئندہ تفصیل ملاحظہ ہو۔

(۱) حدیث ”نحن الآخرون السابقون“ الخ کو مکمل اور مستقل طور سے تو صرف کتاب الجمعہ (باب فرض الجمعہ ص ۱۲۰) میں لائے ہیں اور یہ روایت ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ ہے

(۲) حدیث مذکور مکمل طور سے دوسری حدیث کے ساتھ دو جگہ لائے ہیں کتاب الجمعہ (باب هل علی من لم يشهد الجمعة غسل ص ۱۲۳) میں اور کتاب الانبیاء (باب حدیث الغار ص ۳۹۵) میں۔ یہ دونوں روایات وہیب عن ابن طانوس عن ابیہ عن ابی ہریرہ ہیں اور اسی تیسرے طریق کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے جس کا ذکر شارحین نے نہیں کیا۔

(۳) حدیث مذکورہ کا صرف پہلا جملہ ”نحن الآخرون السابقون“ دوسری احادیث کے ساتھ ۶ جگہ بخاری میں لائے ہیں۔

ص ۳۷ کتاب الوضوء (باب البیول فی الماء الدائم) میں عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ

ص ۳۱۵ کتاب الجہاد (باب ہل یصل من وراء الامام ویتبعی بہ) میں عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ

ص ۱۰۱ کتاب البدایات (باب القصص بین الرجال والنساء) میں۔۔۔

ص ۱۱۶ کتاب التوحید (باب قول اللہ یریدون ان یدلوا کلام اللہ)

ص ۹۸۰ کتاب الایمان والایمان ور (پہلے باب) میں عن معمر بن ہمام بن منہ عن ابی ہریرہ

ص ۱۰۳۴ کتاب التعمیر (باب الخ فی السنام) میں۔۔

اوپر جو حوالہ کتاب المغنی اور کتاب الاعتصام کا دیا گیا ہے وہ مراہجعت کے باوجود مثل سکا دوسری بات یہ قابل ذکر ہے کہ امام بخاری نے ہر روایت ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ کے ساتھ یہ جملہ نہیں بڑھایا ہے چنانچہ ص ۱۱۱ میں تین جگہ طریق مذکور سے ہی روایات ذکر کی ہیں اور کسی کے ساتھ اس کو نہیں لکھا۔ اس کی وجہ ممکن ہے یہ ہو کہ ایک باب میں ایک جگہ ذکر کافی سمجھا ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

حق یہ ہے کہ اس سلسلہ کی کوئی توجیہ بھی پوری طرح کافی و شافی نہیں ہے اور شاید اسی لئے محقق یعنی یہاں سے خاموش گزر گئے ہیں پھر خیال یہ ہے کہ امام بخاری کی نظر میں کوئی نہایت دقیق معنوی فائدہ اس کا ہو گا جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ رہا۔ واللہ اعلم بذات الصدور۔

استنباط احکام و فوائد

محقق یعنی نے مذکورہ بالا حدیث الباب کے تحت جن اہم امور و احکام کے استنباط کا اشارہ فرمایا ہے وہ یہاں نقل کئے جاتے ہیں تاکہ علم و تحقیق کے مزید ابواب ناظرین کے لئے مکمل جائیں۔

۱۔ ہادی ابی رائے یہ ہے کہ امام غزالی کے بعد محقق یعنی جیسی دقیق نظر امت میں کم ہے اور وہ حدیث فقہ اصول فقہ ادب تاریخ و رجال کے علوم میں حافظ ابن حجر سے کہیں زیادہ فائق ہیں پھر ان کا سہیظ و احتیاط اور غیر معمولی درجہ کا ہے۔ اس وقت تک حافظ کی شرح بخاری کے دوسرے کچھ اوپر صفحات علی خط سے آئے ہیں جبکہ محقق یعنی کے ہر ایک خط کے نو صفحات سے اوپر پہنچے ہیں اور یہ اس پر ہے کہ اس سے پہلے تحقیقات کے دریاہ معانی الاذکار کی دونوں شرحوں میں بہا چکے ہیں کہ ان کے حوالے اس شرح میں دیتے ہیں پھر اپنی کسی کمزوری کو حافظ کی طرح چھپانا نہیں چاہتے اور میدان میں مکمل کرتے ہیں مثلاً اوپر کے مضمون میں آپ دیکھیں گے کہ حافظ ابن حجر نے ابن دقیق السیّد کی طرف تہنیت حدیث فقہین کو منسوب کیا ہے جس پر محقق یعنی نے گرفت کر لی ہے اور ہم نے مزید وضاحت کر دی ہے اپنا خیال یہ بھی ہے کہ اگر صحاح ستہ کے ساتھ صرف امام غزالی کی حدیثی تالیفات مع الشروح اور محقق یعنی کی تالیفات اور حضرت علامہ کشمیریؒ کے حدیثی افادات پر عبور حاصل کر لیا جائے تو ایک شخص علم حدیث کا بہترین عالم بن سکتا ہے اور اس کے شخص کے لئے یہ بہترین نصاب ہے کہ اگر کئی مدارس عربیہ کے شیوخ حدیث کو بھی اس طرف توجہ نہیں ہے۔ ولعل اللہ بعدت بعد ذلك امور اہیاءت ریح و مال کے ساتھ یہ خبر لکھی جاتی ہے (بقیہ حاشیائے صفحہ پر)

(۱) حدیث الباب سے ہمارے اصحاب حنفیہ نے استدلال کیا ہے کہ جب تک بانی بڑے خویش یا تالاب میں جمع شدہ نہ ہو (کراس کے ایک طرف نجاست پڑے تو دوسری طرف اس کا اثر نہ پہنچے کہ قلیل و کثیر کا معیار یہی ہے) تو اس میں نجاست پڑ جانے کے بعد وضو وغیرہ کرنا اس سے جائز نہ ہوگا۔ نیز اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب قلعین کی مقدار پانی بھی اثر نجاست قبول کر سکتا ہے تو وہ بھی جس ہو جائے گا کیونکہ حدیث میں حکم عام اور مطلق ہے اگر قلعین کو اس سے مستثنیٰ کریں تو ممانعت کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ (اور حنفیہ کے نزدیک جو ماء کثیر ہے وہ اس لئے مستثنیٰ ہے کہ جب دوسری طرف نجاست کا اثر پہنچائی نہیں تو اس کو ظاہر کہنا ضروری صحیح ہوگا اور اس کثیر کی طہارت دوسرے ائمہ کے یہاں بھی مسلم ہے) دوسرے یہ کہ حدیث قلعین کے لحاظ سے حدیث الباب زیادہ صحیح (قوی) ہے۔

ابن قدامہ کا ارشاد

فرمایا حدیث قلعین اور حدیث بئر بضاعہ حنفیہ کے خلاف ہماری جہت ہیں کیونکہ بئر بضاعہ بھی اس حد تک نہیں پہنچتا جس پر حنفیہ پانی کو کثیر اور ظاہر مانع نجاست مانتے ہیں۔

محقق عینی کا جواب

فرمایا: یہ دونوں حدیث ہمارے خلاف جہت نہیں ہیں پہلی تو اس لئے کہ گو بعض حضرات نے اس کی تصحیح کر دی ہے مگر پھر بھی وہ متن و سند کے لحاظ سے مضطرب ہے اور قلعہ بھول ہے اس لئے صحیح متفق علیہ پر عمل کرنا زیادہ اقویٰ و اقرب۔ (الی الصواب) ہے رقی حدیث بئر بضاعہ تو اس پر ہم بھی عامل ہیں کیونکہ اس کا پانی جاری تھا۔

یہ دعویٰ باطل ہے کہ وہ حدیث کو نہیں پہنچتا کیونکہ خود محدث بیہقی شافعی نے امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے کہ بئر بضاعہ میں پانی کثیر تھا اور واسع (پھیلا ہوا) تھا اور اس میں جو نجاستیں پڑتی تھیں ان سے پانی کے رنگ ذائقہ اور بو میں تغیر نہیں آتا تھا۔

رقی یہ بات کہ حنفیہ نے تخصیص بالرائے کی جس کے مقابلہ میں تخصیص بالحدیث بہتر تھی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت ہے کہ حدیث تخصیص اجماع کے مخالف نہ ہو اور حدیث قلعین خبر واحد مخالف اجماع صحابہؓ ہے جس کی صورت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ و ابن زبیرؓ نے بئر زمزم میں زنگی کے گر جانے کی وجہ سے سارے کنویں کا پانی نکال دینے کا فتویٰ دیا تھا حالانکہ اس میں قلعین سے کہیں زیادہ پانی تھا اور یہ صورت دوسرے صحابہؓ کے کراٹے کے سامنے پیش آئی۔ کسی نے بھی اس پر ٹیکہ نہیں کی لہذا ایسا جماعی مسئلہ ہو گیا جس کے مقابلہ میں خبر واحد پر عمل نہیں کرتے۔

اس کے علاوہ یہ کہ امام بخاریؒ نے الامدینیؒ سے فرمایا کہ حدیث قلعین کا ثبوت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرفو عام نہیں ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ صاحب المانی الاحبار حضرت علامہ الکحدث مولانا محمد یوسف صاحب کاندھلویؒ کا چاکر حرکت قلب بندہ ہو جانے سے ۱۴ اپریل ۱۹۶۵ء کو بعد نماز جمعہ بحالت قیام لاہور داخل کین ہوئے اور آپ کی مذکورہ حدیثی تالیف باکمل روٹی جس کا نہایت اہم جزو محقق عینی کی دونوں شخصیں ہیں۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسع۔ خدا کرے آپ کے جانشین مولانا انعام الحسن صاحب مدظلہ العالی اس خدمت کی تکمیل کریں۔ وذاک علی اللہ ہی۔

اس کی دو جلدیں طبع ہو چکی ہیں جو راقم الحروف کے پیش نظر ہیں ممکن ہے تیسری کا بھی سودہ ہو گیا ہو اور جلد چھپ جائے۔

حضرت کی تبلیغی خدمات بھی نہایت عظیم الشان اور آب زر سے لکھے جانے کے لائق ہیں البتہ میں جو بعض امور یا طریق کار سے کچھ اختلاف تھا وہ اب بھی ہے اور توقع کرتے ہیں کہ اس اہم خدمت کے سلسلہ میں مرکزی مشاورتی جماعت اور اس کی شاخص جابجا قائم کی جائیں گی جن میں اکثریت علماء راہنہ کی ہو تو کام میں زیادہ بہتری پیدا ہو سکتی ہے اور خدا بھی دور ہو سکتے ہیں۔ واللہ الموفق (مؤلف)

سلسلہ مشہور و محدث امام مبارک علی بن عبداللہ بن جعفر بن علیؒ ابن المدینی البصری (م ۲۴۳ھ) صاحب تصانیف ہیں حضرت امام یحییٰ بن سعید القطان (مخفی کلید امام اعظمؒ) کے تلمیذ خاص اور امام بخاریؒ کے شاگرد و استاد ہیں امام بخاریؒ فرماتے تھے کہ "میں نے اپنے کسی عالم کے سامنے بغیر نصیب سمجھا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایسے طویل القدر محدث کا یہ قول اس باب میں بہت اہم اور قابل اتباع ہے ابوداؤد نے فرمایا کہ دونوں فریق میں سے کسی کے پاس بھی تقدیر ماہ کے بارے میں دلائل صحیحہ کی طرف رجوع نہیں کیا گیا بلکہ دلائل حبیہ سے کام لیا ہے۔

(۲) حدیث الباب اگرچہ عام ہے مگر اس میں تخصیص ایسے ماہ کثیر سے تو سب نے بالاتفاق کی ہے جس کے ایک طرف نجاست پڑنے سے دوسری طرف اس کا اثر نہ جائے اور شافعیہ نے حدیث قلعین کا اعتبار کر کے قلعین سے بھی اس کی تخصیص کی ہے اسی طرح دوسرے عموماً سے بھی تخصیص کی گئی ہے جس سے پانی کا بغیر تغیر اوصاف ثلاثہ کے بخش نہ ہونا اور طہارت پر باقی رہنا ثابت ہوتا ہے جن سے مالکیہ استدلال کرتے ہیں۔

حافظ ابن حجر کی دلیل

فرمایا: اس موقع پر قلعین کے اصول سے فیصلہ کرنا زیادہ قوی ہے کہ اس کے بارے میں صحیح حدیث ثابت ہے جس کا اعتراف حنفیہ میں سے بھی امام طحاوی نے کیا ہے اگرچہ انہوں نے اس کو اختیار کرنے سے یہ عذر کر دیا ہے کہ قلد کا اطلاق عرف میں کبیرہ و صغیرہ سب پر ہوتا ہے اور حدیث سے اس کی تعیین نہیں ہوئی۔ لہذا اجماع رہا پس اس پر عمل نہیں کر سکتے نیز حدیث قلعین کی تقویت ابن وقیف العید نے بھی کی ہے لیکن اس سے استدلال ان دونوں کے علاوہ دوسروں نے کیا ہے الخ (فتح الباری ص ۱۰۴۱-۱۰۴۰)

محقق عینی کا نقد

فرمایا: حافظ ابن حجر نے مذکورہ دعویٰ تو بڑے زور و شور سے کیا تھا مگر پھر خود ہی اس کو باطل بھی کر دیا اس لئے اس کے رد کے لئے مزید کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں رہی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۵) بجز ابن المدنی کے ایک دفعہ امام بخاری سے کسی نے پوچھا کہ آپ کی تمنا کیا ہے؟ فرمایا: ”عراق جاؤں، علی بن المدنی زندہ ہوں اور میں ان کی مجلس میں بیٹھوں“۔ امام بخاری نے ان کو رسالہ نسخہ یں میں اہل عصر بھی کہا ہے۔ جنہوں نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ سے صفیان ثوریؒ عبدالحل بن المبارکؒ حماد بن زید ہشامؒ کبجہؒ عباد بن العوامؒ اور جعفر بن عونؒ نے (جو سب کے سب پیچھے رہ گئے تھے) اور ان کے صحاح ستہ کے شیوخ ہیں (حدیث کی روایت کی ہے اور وہ امام صاحب) نقد ہیں، کوئی عیب ان میں نہیں ہے (بحوالہ تحریرات حسان ص ۴۷) ابو حاتم نے کہا کہ علی بن المدنی معرفت حدیث و اہل میں سب لوگوں سے ممتاز و سر بلند تھے۔ امام احمد کو بھی ان کا نام لیتے نہیں سنا گیا قاعدتاً احترام کی وجہ سے ہمیشہ ان کو کثرت سے یاد کرتے تھے۔ عبد الرحمن بن مہدی کہتے ہیں کہ علی بن المدنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں کو سب سے زیادہ جانتے والے ہیں خاص کر ابن عیینہ کی روایت کردہ احادیث کو اور ابن عیینہ فرمایا کرتے تھے کہ لوگ مجھے حبلی (ابن المدنی) پر ملامت کرتے ہیں واللہ میں سے زیادہ حاصل کرتا تھا بہ نسبت اس کے جو وہ مجھ سے حاصل کرتے تھے۔

علامہ ابوداؤد اسرخسی نے ذکر کیا کہ ایک مرتبہ علی المدنی نے بتلایا: میں نے خواب میں دیکھا کہ کربلا (ستارہ) نیچے اتر کر میرے ساتھ تفریب آ گیا کہ میں نے اس کو لے لیا۔ ابن عبد البر نے کہا کہ: خدا نے ان کا خواب سچا کر دیا وہ حدیث کی معرفت میں اس درجہ تک چڑھے جس کو کوئی نہیں پہنچا۔ امام نسائی نے کہا: حق تعالیٰ نے علی بن المدنیؒ کو گویا اسی شان (حدیث) کے لئے پیدا فرمایا تھا علامہ بیہقی نے جامع الخلیفہ سے نقل کیا ہے کہ علی بن المدنی نے حدیث میں دوسو تصنیف کیں اور انہر وہم سے کہ امام بخاری نے تین سو تین احادیث روایت کیں (تہذیب ص ۴۴۱/۴۴۰ تا ۴۵۵/۴۵۴)

اس بات کو نہ بھولنے کے لائق یہ ہے کہ اسی شخص کی اس شہادت کے بعد کہ امام اعظمؒ سے حدیث کی روایت اور شگردی کیا محمد بن ابی حاتمؒ صحاح ستہ کی ہے اور ان میں کوئی عیب نہیں تھا پھر بھی ان کی حدیثی شان کو گرایا اور ان میں عیب بھی نکالے گئے واللہ اعلم (مولف)

۱۔ ”حدیث قلعین“ کے بارے میں نہایت عمدہ مضمون اور حرب و مہذب ذخیرہ علامہ بیہقیؒ دامت فیوضہم نے ”حارف السنن“ میں صفحہ ۲۳۱/۲۳۸ جمع کر دیا ہے۔ اس کا مطالعہ کیا جائے مناسب مقام سے اس کے چند ضروری اجزاء لکھے جاتے ہیں۔

(۱) حدیث قلعین سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے لیکن محدثین و علما اس پر حکم لگانے میں تعلق ہیں ایک طرف امام شافعیؒ امام اسحاقؒ ابوحنیفہؒ عالم اہل منہ و حج کرنے والے ہیں ان میں فریورہ ایمان حبان نے بھی تخریج کی اور بعض اسانید کے لحاظ سے ابن عیینہ نے بھی یہ صحیح کر دی ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

افادات انور: حضرت شاہ صاحبؒ نے آثار السنن علامہ نیوٹی کے قلمی حواشی مطلقہ ص ۴، ص ۵، ص ۶ میں اونچی سطح کے محققانہ محدثانہ افادات کئے ہیں جن سے صرف اعلیٰ سطح کے اساتذہ محدث یا اہل تصنیف ہی مستفید ہو سکتے ہیں اس لئے ان کو یہاں پیش نہیں کیا گیا البتہ ایک تحقیق ان میں سے درج کی جاتی ہے نفعنا اللہ بعلومہ آمین۔ آپ نے لکھا۔

حافظ ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ ص ۶/۱ میں تو حدیث قلعین کو اکثر اہل حدیث کے نزدیک حسن قابل احتجاج بتایا مگر خود دوسری جگہ اس میں علت بتلائی ہے جیسا کہ اس کو ابن قیمؒ نے تہذیب السنن میں لکھا ہے ص ۳۶۶/۳ اور ص ۳۳۸/۲ دیکھا جائے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ مناظرہ و واردات محکمات کا بحث کے محمول ہونے پر ہے یعنی جہاں بحث و نجاست پانی میں موجود ہوگی وہ پانی نجس ہو جائے غرض یہ کہ مدار بحث کے اس میں محمول ہونے پر ہے اس پر نہیں کہ وہ پانی مقدار میں قلعین کو نہ پہنچے پھر اس کی مزید وضاحت انہوں نے اپنے رسائل کے ص ۲۲۸/۲ میں بھی کی ہے نیز اس کے لئے شرح المواہب کا ص ۲۶۵/۵ بھی دیکھا جائے جس میں حالت وقوع نجاست سے حالت ماء کی طرف انتقال کا ذکر کیا ہے اور اس کی نظیر حمل حسی کے بارے میں فتح الباری ص ۲/۸۲ میں ہے پھر یہ کہ اگر محکم مراد ہوتا تو بحث مصدر ہوتا اسم نہ ہوتا اور شاید یہ قول باری تعالیٰ وبحرم علیہم العجائب (اعراف) سے ماخوذ ہے لہذا امر حسی تغیر ہوگا جس کا ذکر دفع وہم کے لئے ہوا ہے بطور بیان حکم شرعی نہیں ہوا۔ جس سے مقدار مقرر مذکور کے عدم حمل کا شرعی حکم کے طور پر فیصلہ کر دیں۔

غرض زیادہ واضح بات سمجھ بھی میں آتی ہے کہ لم یحمل خفا کو کسی پر محمول کریں تو یہ جس پر حوالہ ہوا کوئی اخبار کی صورت شریعت کی جانب سے نہیں ہے کہ اس نے اپنے منصب و ولایت نصیب حد و دو مقدار پر غیر قیاس کا استعمال کیا ہو۔

(بقیہ صفحہ ص ۱۳۷ گذشتہ) دوسری طرف اس کو ضعیف قرار دینے والے علی بن المدینی شیخ البخاری ابو یزید بن المنذر زائین جریرؒ تہذیب الاثر میں اور محدث شعیب ابو ہریرہ ابن عبد البر تہذیب و استیعاب کا میں نیز ایک جماعت محدثین سے ضعیف نقل ہوا ہے اسی طرح اسامیل قاضی قاضی ابو یزید بن العربی امام زہریؒ زین الدین و دینی العبد ابو الجریز مزی ابن حبیہ اور ابن قیمؒ کی تصنیف کرتے ہیں البتہ ان لوگوں نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح مانتا ہے اور دینی نے بھی وقف ہی کی گنج کی ہے ظاہر ہے ان حضرات میں مالکیہ شافعیہ و حنابلہ سب ہی کے اکابر حفاظ حدیث و تالقدین فن رجال موجود ہیں جو حدیث قلعین کی تصنیف یا وقف کا فیصلہ کر چکے ہیں ایسی حالت میں حافظ کا صرف ابن دینی العبد کی توقیت کا اجمالی ذکر کرنا کیا مناسب تھا؟ یعنی انہوں نے اگر توقیت ہی کی ہے تو وقف کی کیا ہے رفع کی نہیں اور ظاہر نہیں وجہ ہے کہ ابن دینی العبد نے بھی اس کو مستل نہیں بنایا جس کا اصرار خود حافظ نے بھی کر لیا ہے اور اسی لئے حافظ دینی نے جواب کی ضرورت نہیں سمجھی۔ علامہ زہریؒ نے اس موقع پر علامہ خطابی کا یہ جملہ نقل کیا ہے کہ اس حدیث کی صحت پر اہل حدیث کے نجوم (ستارے) مشاہد ہیں اس پر موصوف نے لکھا کہ یہ جملہ لکھتے وقت اس امر کو یوں نظر انداز کر دیا کہ کیا اس حدیث پر توقف نہ کرنے والے کو خدا مہذب اور جبر کے نجوم اہل حدیث ہی ہیں (یا یہ حضرات کھڑے حق کہنے کی وجہ سے تحمیت کے درجہ سے اتار دیے گئے؟)

”معارف السنن“ کے ساتھ فتح الکلیم شرح مسلم ص ۴۳۳/۱ اور ص ۴۳۳-۴۳۴ کا مطالعہ بھی نہایت مفید ہوگا حضرت علامہ عثمانیؒ نے اپنے خاص طرز تہذیب سے مسئلہ مذکورہ کی بہت سے تحقیقات لکھ دی ہیں۔ (مؤلف)

۱۔ حضرت کی تقریر یا روایت کسی کی مقدار قلمی یا دواشتوں میں سے ہمارے پاس صرف یہی ایک قسمی سرمایہ موجود ہے جس کے محرم و مغفور بانی مجلس علمی ذابھیل نے بزرگان ہزار و پے صرف کر کے کچھ نسخے نوآفست کے ذریعہ لندن میں تیار کر کر حسب ضرورت مشہور اشخاص و اداروں کو تقسیم کر دیئے تھے۔ امید ہے کہ اہل علم اس سے مستفید ہو رہے ہوں گے انوار الباری کی تالیف میں بھی وہ برابر سامنے ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کی مراد غرض متعین کرنے کے لئے بھی نہایت کارآمد ہے مگر اس سے یوں لافائدہ جب ہی حاصل ہو سکا ہے کہ اس کے سب حواشی مرتب ہو کر آثار السنن کے حاشیہ پر چھپ جائیں یا مستقل طور سے باب دار و ندون ہو کہ کہ کتابی صورت میں شائع ہوں ان کی صرف نقل ہی کے لئے اتنے مستحق صاحب مطالعہ اور خوش خط عالم کی ضرورت ہے۔ ایک ایک صفحہ پر بیسوں کلمے لکھے ہوئے ہیں ان کی ترتیب بھی کسی بڑے و درجہ کے قلمیہ حضرت کی رہنمائی ہی میں ہو سکتی ہے ساتھ ہی حوالوں کی تجزیہ بھی ہو تو شان افادہ تو رول انور ہو جائے اس اہم مددگی ضرورت کی طرف ادب خیر اور حضرت کے خصوصی علائقہ توجہ کریں تو بڑا کام ہو واللہ الموفق والمبر

اسی کے قریب کچھ مغایرت کے ساتھ مرقاۃ میں بھی ہے۔ نعم لو قبل معنی لم یحمل الخبث انه لم یتغیر صریحا لصلح ان یکون حجة المالکة ولظہر لذكر القلتین فائدة اعلیة“ ۱۵ و یقال من جانب الحنفیة ان الماء یکون فی الفلاة طاهر علی الاصل الخ

لحمہ فکر یہ

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے حمل حسی وحکی کی وضاحت فرما کر جو اس سے مسلک حنفی کی تقویت کے لئے دلائل و شواہد جمع فرمائے ہیں اور ان میں سے بعض کی طرف اوپر اشارہ ہوا ہے وہ حنفیہ کی دقت نظر اور فہم معانی حدیث پر بڑی روشن دلیل ہے اور ”نسخ اوصیادلة و انتم الاطباء“ کا جملہ حنفیہ پر خوب ہی صادق ہو جاتا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے حدیث قلعین پر بھی پوری طرح عمل کیا ہے اسی طرح خود امام صاحبؒ نے جو مراد قلعین کی امام ابو یوسفؒ کو سمجھائی تھی وہ بھی اسی کی دلیل ہے کہ امام صاحبؒ بھی حدیث مذکور کو معمول بہ مانتے ہیں مگر اس سے جو شرعی طور پر تجدید بھی گئی یا قلعین کی جو تعیین کر لی گئی ہے وہ شریعت سے ثابت نہیں ہے اور اسی حیثیت سے کہ اب محمد شین نے اس کا انکار کیا ہے اور غالباً اسی لئے محقق ابن دینق العید شافعی مالکی نے فرمایا اس حدیث (قلعین والی) کو بعض حضرات نے صحیح مالا ہے اور طریقہ فقہاء پر اس کو صحیح کہہ بھی سکتے ہیں اس لئے کہ اگرچہ وہ مضطرب الاسناد ہے اور اس کے بعض الفاظ میں بھی اختلاف ہے۔ تاہم اس کے بارے میں صحیح جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں جمع بین الروایات کی صورت ممکن ہے۔ انتھی ما فی التلخیص لابن حجر (تحفۃ الاخوان ص ۱۷۱) در حقیقت اگر دیکھا جائے تو حنفیہ جمع بین الروایات ہی کرتے ہیں مگر چونکہ ان کے معنی بھی اور دوسروں کے معنی بھی کے ذریعہ الگ الگ ہیں اس لئے اختلاف کی صورت بن گئی اور ظاہر ہے کہ جو عالم بمعانی ائمہ یث ہیں ان کی بات رائج ہونی چاہئے اور اگر ان کی بات میں وزن نہ ہوتا تو دوسرے مذاہب کے کہ اب محمد شین (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) اپنے اپنے مذہب کے خلاف ہو کر حنفیہ کی رائے کی موافقت نہ کرتے۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کا طرز تحقیق

آپ نے چونکہ اس مسئلہ میں قلعین کی تجدید کو برحق تسلیم کیا ہے اس لئے نہ ان کا بزرگ خلاف نمایاں کیا نہ ان سب کے اقوال حوالہ کے ساتھ نقل کر کے تردید کی البتہ چنداخذ اور دوسروں کی طرف منسوب کر کے قلعیت سے ان کے جواب نقل کر دیے ہیں (ملاحظہ ہو ص ۱۷۱) غرض ان کی شرح چڑھ کر کوئی نہیں جان سکتا کہ علامہ ابن عبدالبر مالکی نے تمہید اور اسناد کا میں کیا کچھ خلاف لکھا امام غزالی شافعی نے کیا ریمارک کئے حافظ ابن قیم حنبلی نے کیسے کیسے ٹھوس دلائل لکھ کر حدیث قلعین کا ضعف نمایاں کیا اور آپ کی غیر شرعی تجدید کے خلاف کتنا کچھ شرعی و عقلی مواد جمع کر دیا ہے واقعی! ایسی انجوبہ اور یک طرفہ فیصلے دکھانے والی شرح ترمذی شریف آپ کے سوا کون لکھ سکتا تھا؟ اس سے میرا اشارہ اس اعلان کی طرف ہے جو تجدید کے آخر میں شائع کیا گیا ہے اور آپ کی شرح کو دنیا کی بے نظیر شرح باور کرایا گیا ہے۔ پھر آپ کے تلمیذ رشید صاحب مرعۃ نے بھی یہی افساد فرمایا کہ ”میرے نزدیک اقویٰ الاحمال اور رائج وہی ہے جس کی طرف شافعیہ گئے ہیں کیونکہ حدیث قلعین صحیح ہے اور زیادہ تفصیل (میرے استاذ کی) ابکارہمسن فی تنقید آثارہمسن میں دیکھ لی جائے۔“ (مرعۃ ص ۳۱۲) بس پھٹی ہوئی تحقیق و شرح کا حق ادا ہو گیا۔

(۳) محقق بیہی نے لکھا: امام ابو یوسفؒ نے حدیث الباب سے نجاست ماء مستعمل پر استدلال کیا ہے کیونکہ اس میں بول و غسل دونوں کی ممانعت کے احکام جمع ہیں اور جب بول سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو غسل سے بھی نجس ہو جائے گا لیکن دو چیزوں کا ایک ساتھ ملا کر بیان کرنا دونوں کے ایک حکم میں برابر کا شریک ہونے کو مستلزم ہونے میں علماء کا خلاف ہے امام ابو یوسفؒ اور عمر بن شافعیؒ ان دونوں کو مستلزم شریعت حکم مانتے ہیں دوسرے نہیں مانتے۔

حافظ ابن حجر کا اعتراض اور عینی کا نقد

حافظ نے یہاں امام ابو یوسف کا مذہب مذکور نقل کر کے اعتراض کیا کہ دلالت اقتران ضعیف ہے لہذا استدلال کمزور ہوا اس پر محقق عینی نے لکھا:۔ جب دلالت اقتران خود حافظ کے نزدیک صحیح ہے تو عجیب بات ہے کہ اس کو یہاں امام ابو یوسف کی وجہ سے رد کر دیا ہے گویا خود اپنے عقار کے خلاف فیصلہ کرتا ہے دوسرے یہ کہ خنذہ میں سے تو بعض مثلاً امام ابو یوسف ہی اس اصول کے قائل ہیں شافعیہ میں سے تو اکثر کا یہی مذہب ہے پھر حافظ نے یہ بھی لکھا کہ اقتران والے اصول کو اگر تسلیم بھی کر لیں تو پھر بھی حکم میں برابری ضروری و لازم نہیں ہے۔ لہذا پیشاب سے ممانعت کو پانی کو بخش ہونے سے بچانے کے لئے ہوگی اور غسل کرنے سے ممانعت اس لئے مان لیں گے کہ پانی کا وصف طہوریت سلب نہ ہو۔

محقق عینی نے اس پر لکھا کہ یہ بات پہلی سے بھی زیادہ عجیب ہے کیونکہ یہ حکم ہے یعنی ایک بات کا فیصلہ دے دے دے دے کرنا ہے کیونکہ جو تہیہ کی صورت حافظ نے اوپر لکھی ہے وہ نظم کلام سے مفہوم نہیں ہوتی اور جس نے ماء مستعمل کی نجاست کا مسئلہ حدیث الباب سے اخذ کیا ہے وہ نظم کلام سے ہی تہیہ کو لاتے ہیں۔

(۴) معلوم ہوا کہ بخش پانی سے غسل و وضو منوع و حرام ہے۔

(۵) حدیث الباب میں ادب سکھا گیا کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے احتراز کرنا چاہئے لیکن داؤد ظاہری نے ظاہر حدیث کو لیا ہے اس لئے کہا کہ ممانعت پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور براز بول کی طرح نہیں ہے۔ نیز کہا کہ ممانعت صرف اپنے پیشاب کرنے کی ہے اور یہ جائز ہے کہ پیشاب نہ کرنے والا اس پانی سے وضو کرے جس میں دوسرے نے پیشاب کیا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ پیشاب کرنے والا کسی برتن میں پیشاب کر کے پانی میں ڈال دے یا پیشاب قریب میں کرے کہ وہاں سے بہہ کر خود پانی میں چلا جائے تو اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

یہ داؤد ظاہری سے نقل شدہ باتوں میں سب سے زیادہ قبیح بات ہے۔ (ابن حزم نے بھی یہی مسائل اختیار کئے ہیں جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں)

(۶) حدیث الباب میں اگرچہ غسل جنابت مذکور ہے مگر ای کے ساتھ حیض و نفاس والی عورت کا غسل بھی لاق ہے (عمدۃ القاری ص ۹۳۵/۱)

باب اذا القی علی ظهر المصلی قلنوا و جفۃ لم یفسد علیہ صلوٰتہ و کان ابن عمر اذا رای فی ثوبہ دماً و هو یصلی و ضعه و مضی فی صلوٰتہ و قال ابن المسیب و اسعی اذ اصاب فی ثوبہ دم او جنابة او لغير القبلة او بجم فصلی ثم ادرک الماء فی وقتہ لا یعید

(جب نماز کی پشت پر کوئی نجاست یا مردار ڈال دیا جائے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اور ابن عمر جب نماز پڑھتے وقت کپڑے میں خون لگا ہوا دیکھتے تو اس کو اتار ڈالتے اور نماز پڑھتے رہتے ابن مسیب اور صفی کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص نماز پڑھے اور اس کے کپڑے پر نجاست یا جنابت (مٹی لگی ہو یا قبلے کے علاوہ کسی اور طرف نماز پڑھی ہو یا تجھم کر کے نماز پڑھی ہو پھر نماز ہی کے وقت میں پانی مل گیا ہو تو (اب) نماز نہ پڑھے (اس کی نماز صحیح ہوگی)

(۲۳۶) حدثنا عبدان قال أخبرني ابي عن شعبة عن ابي اسحق عن عمرو بن ميمون ان عبد الله قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ساجد خ قال محدثي احمد بن عثمان قال حدثنا شريح بن مسلمة قال حدثنا ابراهيم بن يوسف عن ابيه عن ابي اسحق قال حدثني عمر و ابن ميمون ان عبد الله بن مسعود حدثنا ان النسي صلى الله عليه وسلم كان يصلي عند البيت وابو جهل واصحاب له جلوس اذ قال بعضهم لبعض ايكم يجي بسلاجزو و بنى فلان فيضعه علي ظهر محمد اذا سجد فانبعث اشقى القوم فجاء به فسطر حتى اذا سجد النبي صلى الله عليه وسلم وضعه علي ظهره بين كتفيه وانا انظر لا اغني شيئاً لو كانت لي منعة قال فجعلوا يضحكون و يحيل بعضهم علي بعض و رسول الله صلى الله عليه وسلم ساجدا ليرفع رأسه حتى جاءته فاطمة فطرحته عن ظهره فرفع رأسه ثم قال اللهم عليك بقريش ثلث مرات فشق ذلك عليهم اذ دعا عليهم قال و كانوا يرون ان الدعوة في ذلك البلد مستجابة ثم سمى اللهم عليك بابي جهل و عليك بعنتي بن ابي ربيعة و شيعة بن ربيعة و الوليد بن عتبة و امية بن خلف و عقبة بن ابي معيط و عد السابح فلم نحفظه فوالذي نفسي بيده

لقد رايت الذين عد رسول الله صلى الله عليه وسلم صرعى في القليب قليب بدر

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (نماز پڑھتے وقت) مجھ میں تھے اور دوسری سند سے عبداللہ ابن مسعود نے حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ کے قریب نماز پڑھ رہے تھے اور ابو جہل اور اس کے ساتھی (بھی وہیں) بیٹھے ہوئے تھے تو ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تم میں سے کوئی شخص قبیلہ کی (جو) اونٹنی (ذبح ہوئی ہے اس کا) پکڑوان اٹھالائے اور (لا کر) جب حجر مجھ میں جائے تو ان کی پیٹھ پر رکھ دے ان میں سے ایک سب سے زیادہ بد بخت آدمی اٹھا اور پکڑوان لے کر آیا اور دیکھا رہا جب آپ نے مجھ کو دیکھا تو اس نے اس کو آپ کے دونوں شانوں کے درمیان رکھ دیا۔ (عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں) میں یہ (سب کچھ) دیکھ رہا تھا مگر کچھ نہ کر سکتا تھا۔ کاش (اس وقت) مجھے کچھ دور حاصل ہوتا۔ عبداللہ کہتے ہیں کہ (اس حال میں آپ کو دیکھ کر) وہ لوگ ہنسنے لگے اور (ہنسی کے مارے) لوٹ پوٹ ہونے لگے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ میں تھے (بوجھ کی وجہ سے) اپنا سر نہیں اٹھا سکتے تھے حتیٰ کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آئیں اور وہ بوجھ آپ کی پیٹھ پر سے اتار کر پھینکا تب آپ نے سراٹھایا پھر تین بار فرمایا یا اللہ تو قریش کی جان کو لازم کر دے۔ یہ بات ان کا فرد پر گراں گزری کہ آپ نے انہیں بد دعا دی۔ عبداللہ کہتے ہیں: وہ سمجھتے تھے کہ اس شہر (مکہ) میں دعا قبول ہوتی ہے پھر آپ نے (ان میں سے) ہر ایک کا (جدا جدا) نام لیا کہ اے اللہ ان کو ضرور ہلاک کر دے۔ ابو جہل کو عقبہ ابن ربیعہ کو شیبہ ابن ربیعہ کو ولید بن عتبہ امیہ ابن خلف اور عقبہ ابن معیط کو۔ ساتویں (آدمی) کا نام (بھی) ایسا مگر مجھے یاد نہیں رہا۔ اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے کہ جن لوگوں کا (بد دعا دینے وقت) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نام لیا تھا میں نے (ان کی لاشوں) کو بدر کے کنوئیں میں پڑا ہوا دیکھا۔

تشریح: امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی نمازی پر حالت نماز میں کوئی گندگی ڈال دی جائے تو اس سے اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی بظاہر اس لئے کہ اس میں اس کے فضل و اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے پھر اثر ابن عمرؓ سے ثابت کیا کہ وہ نماز کی حالت میں اپنے کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تھے تو اس کپڑے کو اتار دیتے اور بدستور نماز جاری رکھتے تھے نیز ابن المسیب اور قسحی اگر خون یا شے لگے ہوئے کپڑے سے نماز پڑھ لیتے تھے یا غیر مست قبلہ کی طرف پڑھ لیتے تھے یا تیمم سے نماز پڑھ کر وقت نماز کے اندر پانی پالیتے تھے تو نماز کا اعادہ نہ کرتے تھے تو بخاری کے ترجمہ الباب کی شرح ہوئی آگے حدیث اور اس سے مطابقت کا ذکر ہوگا یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے بھی یہ مسئلہ نقل ہوا

ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص جگہ پر سجدہ کرے اور ناپاک جگہ پر بقدر ایک رکن صلوٰۃ کے نہ پھیرے تو نماز درست ہو جائے گی۔ لہذا حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ابتداء اور بقا کا فرق تو خفیہ کے یہاں بھی ہے۔ البتہ ہمارے یہاں فوراً انہی جگہ سے ہٹ جانے کی شرط ضرور ہے امام بخاریؒ بظاہر دیر تک رہنے کو بھی نماز میں غل نہیں سمجھتے کیونکہ فوری طور سے ہٹ جانے یا نہ ہٹنے کی کوئی تفصیل انہوں نے نہیں کی ہے تاہم اختیار و عدم اختیار کی تفصیل ان کے یہاں بھی معلوم ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: قدر کا ترجمہ گندگی ہے اور امام مالکؒ کی طرف یہ بات بھی منسوب ہوئی ہے کہ وہ طہارت ثوب کو صرف سنت لباس مانتے ہیں۔ شرائط صلوٰۃ میں سے نہیں کہتے ہیں اور ایسے ہی جگہ کی طہارت بھی ان کے نزدیک بدرجہ سنت ہے اور ایک جماعت نے ان میں سے اس کو واجب صلوٰۃ میں سے قرار دیا ہے گویا شرط صلوٰۃ ان کے یہاں بھی نہیں ہے جیسا کہ فتح میں ہے اور علامہ باجی نے شرح موطا میں صرف پہلا قول نقل کیا ہے۔

اس موقع پر مناسب ہے کہ ہم شرائط صلوٰۃ کے بارے میں چاروں مذاہب کی وضاحت کر دیں تاکہ پوری بات روشنی میں آجائے۔

تفصیل مذاہب

(۱) مالکیہ نے شرط صلوٰۃ کی تین قسمیں کر دیں ہیں۔ شرط وجوب فقط شرط صحت فقط اور شرط وجوب و صحت معاً۔ شرط وجوب فقط دو ہیں بلوغ و عدم اکراہ علی الترتیب۔ اور اکراہ کی صورت میں صرف ظاہری اور مکمل صورت نماز سے ہی اس کو معذور قرار دیا جاسکتا ہے باقی جو کچھ اس کے لئے مقذور و ممکن ہو طہارت کے بعد صرف اس قدر ادا کی ضروری ہے۔ مثلاً نیت قلب احرام قراوت اشارہ جس طرح مرعیض و عاجز پر بقدر استطاعت ادا کی جائے اور جس سے عاجز ہے وہ ساقط ہو جاتی ہے۔

شرط صحت فقط پانچ ہیں:۔ حدیث سے پاک نجاست سے پاک اسلام استیصال قبلہ اور سحر عورت۔ شرط وجوب و صحت معاً چھ ہیں۔ بلوغ و دعوت النبی علیہ السلام عقل دخول وقت صلوٰۃ نقد ظہورین نہ ہو کہ نہ پانی ملے نہ پاک مٹی ہی موجود ہو انوم و غفلت کی حالت نہ ہو عورت کے لئے حیض و نفاس کا زمانہ نہ ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے یہاں اسلام بھی شرط صحت میں سے ہے شرط وجوب سے نہیں لہذا ان کے نزدیک کفار پر بھی نماز واجب ہے۔ لیکن وہ اسلام نہ ہونے کے باعث صحیح نہ ہوگی۔ دوسرے حضرات نے اسلام کو شرط وجوب میں شمار کیا ہے اگرچہ شافعیہ و حنابلہ کہتے ہیں کہ کافر کو ترک نماز پر بھی عذاب ہوگا جو عذاب کفر پر مزید ہوگا دوسرا فرق یہ ہے کہ مالکیہ نے طہارت کی دو قسم کر کے دو شرطیں بن دیں اور شرط وجوب میں عدم اکراہ علی الترتیب کا بھی اضافہ کیا۔

(۲) شرط صلوٰۃ عند الشافعیہ

انہوں نے شرط صلوٰۃ کی دو قسمیں شرط وجوب و شرط صحت شرط وجوب چھ ہیں:۔ بلوغ و دعوت النبی علیہ السلام اگرچہ ماضی میں رہا ہو اور اب نہ ہو (لہذا امرتہ سے نماز کا مطالبہ دنیا میں بھی ہوگا اور آخرت میں ترک نماز پر عذاب بھی مزید ہوگا) عقل بلوغ حیض و نفاس لہ حافظہ لکھا۔ قولہ لم یفسد اللع اس سے مراد وہ صورت ہے کہ نماز کی گندگی کا طم نہ ہو اور وہی لاعلمی میں گندگی کے ساتھ نماز پڑھتا رہے اور اس سے مطلقاً صحت بھی نکل سکتی ہے ان لوگوں کے قول کے موافق جو نماز کے اندر نجاست سے اعتنا بغیر نہیں کہتے اور ان کے قول پر بھی جو نماز کے شر میں عدم طہارت اور گندگی سے کھوت کو متورع کہتے ہیں اور درمیان نماز میں کوئی گندگی لگ جائے تو اس کا کوئی حرج نہیں مانتے اور اسی کی طرف امام بخاریؒ کا بھی رجحان معلوم ہوتا ہے۔ اور اسی پر اس صحابی کے فعل کو محمول کرتے ہیں جس پر نماز کی حالت میں حیرانہ ماذی ہوئی اور بدن سے خون بہتا رہا یا پھر بھی وہ نماز پڑھتے رہے جس کا ذکر حدیث جابر "باب من لم یوالو وضوء الامن المحتر حین" میں پہلے ہو چکا ہے۔ (فتح الباری ص ۳۳۲ ج ۱)

سے خالی ہونا' سلامتی حواس' اگرچہ صرف صبح و عصر سالم ہوں۔ شرط صحت سات ہیں:- بدن کی طہارت' حدث' اصف و اکبر سے بدن و کپڑے و مکان کی طہارت' نجاست سے 'ستر' عورت' استقبال قبلہ' علم دخول وقت' اگرچہ غلطی ہو۔

(۳) شروط صلوٰۃ عند الخفیہ

شافعیہ کی طرح دو قسمیں کیں:- شروط وجوب پانچ ہیں۔ بلوغ' دعوة' اسلام' عقل' بلوغ' خلوص' نفاس سے اور اکثر خفیہ سے شرط اسلام پر اکتفا کر کے بلوغ و دعوت والی شرط کو ذکر نہیں کیا ہے شروط صحت چھ ہیں۔ بدن کی پاکی' حدث و نجاست سے کپڑے کی پاکی' نجاست سے مکان کی پاکی' نجاست سے 'ستر' عورت' نیت' استقبال قبلہ۔

لہذا خفیہ سے بھی شروط وجوب میں شافعیہ کی طرح اسلام کو داخل کیا' لیکن خفیہ فرماتے ہیں کہ اگر کو ترک نماز پر زائد عذاب نہ ہوگا (کیونکہ وہ فروغ احکام کے مکلف نہیں ہیں) دوسرے خفیہ نے نماز کی نیت کا بھی اضافہ کیا گو یا ان کے نزدیک بغیر نیت کے نماز درست نہ ہو گی' بقول علیہ السلام 'انما الاعمال بالنیات' دوسرے اس لئے بھی کہ صرف نیت ہی سے عبادات کو عادات سے اور ایک عبادت کو دوسری عبادت سے ممتاز کیا جاسکتا ہے اور اس بارے میں حنابلہ بھی خفیہ کے ساتھ ہیں کہ وہ بھی نیت کو شرط صلوٰۃ میں شمار کرتے ہیں۔ شافعیہ و مالکیہ (مشہور مذہب میں) نیت کو رکن صلوٰۃ قرار دیتے ہیں۔

(۴) شروط صلوٰۃ عند الخنا بلہ

انہوں نے کوئی تقسیم نہیں کی۔ بلکہ کل شروط نو قرار دیں:- اسلام' عقل' تمیز' طہارت' حدث سے مع القدرة' ستر' عورت' بدن' ثوب و مکان کا نجاست سے طوط نہ ہونا' نیت' استقبال قبلہ اور دخول وقت وہ کہتے ہیں کہ یہ سب شروط صحت صلوٰۃ ہیں۔ (کتاب لفظ علیٰ الہدایہ باب دوم ص ۱۱۸)

بحث و نظر

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کا مذہب مسئلۃ الباب میں سب ائمہ سے الگ ہے' پھر جو اثر ابن عمر کا انہوں نے سب سے پہلے اپنی تائید میں پیش کیا ہے وہ بھی حقیقتاً ان کا موجد نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر کو اس بارے میں مخالف ہوا کہ انہوں نے اثر مذکور کی تصحیح کے بعد یہ بھی لکھ دیا کہ اثر مذکور کا اقتضایہ یہ ہے کہ حضرت ابن عمر ابتداء و اتمام میں فرق کرتے تھے اور یہی قول ایک جماعت صحابہ و تابعین کا ہے' اے

(فتح الباری ص ۱۴۳)

اس پر محقق یعنی نے لکھا کہ اثر مذکور کو ترجمہ سے کوئی مطابقت نہیں ہے ترجمہ کا مفاد یہ ہے کہ بحالت صلوٰۃ نمازی پر کوئی نجاست گر جائے تو وہ مسند نماز نہیں اور اثر مذکور سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمر نماز کی حالت میں اگر کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تو اس کو اتار دیتے تھے اور نماز جاری رکھتے تھے' یعنی کپڑے پر نجاست کے ہوتے ہوئے وہ نماز جائز نہ سمجھتے تھے اسی لئے تو اتار کر الگ کر دیتے تھے اور اسی کی تائید روایت ابن ابی شیبہ عن نافع عن ابن عمر سے بھی ہوتی ہے کہ جب وہ نماز کی حالت میں کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تھے اگر اس کو اتار سکتے تھے تو اتار دیتے تھے ورنہ نماز سے ہٹ کر اس کو دھوئے اور پھر اگر اپنی باقی نماز بنا کر کے پوری کرتے تھے لہذا حافظ ابن حجر کا اقتضاء مذکور والا فیصلہ غلط ہے جبکہ حضرت ابن عمر کسی حالت میں بھی نجاست والے کپڑے کے ساتھ نماز درست نہ سمجھتے تھے بلکہ اثر مذکور امام ابو یوسف کے لئے حجت تو یہ ہے کہ نمازی پر بحالت نماز اگر پیشاب کی ٹمٹھیں پڑ جائیں اور وہ قدر درہم سے زیادہ ہوں تو نماز سے پھر کر ان کو دھونا چاہئے پھر بنا کر کے اپنی نماز پوری کرے اور ایسے ہی اگر سر پر چوٹ لگ جائے یا اور کسی صدمہ سے خون بہ نکلے تب بھی یہی حکم ہے (عمدۃ القاری ص ۱۹۳)

لہذا اس موقع پر صاحب لائح کا قلت ارنج سے یہ فرمانا بھی کہ تفرقہ مذکور ابن عمر کا مذہب ہوگا (لامع ص ۱۰۰/۱) درست نہیں ہے۔
کما هو الظاهر من تحقیق العینی۔

امام بخاریؒ کے استدلال برنظر

اس سے قطع نظر کہ اثر مذکور امام بخاری کی تائید میں نہیں ہے جیسا کہ محقق یعنی کی تحقیق سے ثابت ہوا اور بھی بہت سی وجوہ سے ان کے مسلک پر آٹھ اعتراضات ہوئے ہیں جو حضرت شاہ صاحب اس موقع پر درس بخاری شریف میں ذکر فرمایا کرتے تھے۔
ان سب کو یہاں نقل کیا جاتا ہے:-

(۱) امام بخاریؒ کا استدلال حدیث الباب سے اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ بات معلوم نہیں ہو سکی کہ حضور علیہ السلام جو نماز اس وقت پڑھ رہے تھے وہ فرض تھی یا نفل؟ یہ اعتراض امام نوویؒ کا ہے جیسا کہ ان سے کرمانی نے نقل کیا ہے:- یہ معلوم نہیں ہوا کہ آیا وہ نماز فرض تھی جس کا اعادہ صحیح طریقہ پر ضروری و واجب ہوتا۔ یا فرض نہ تھی جس کا لوٹنا شافعیہ کے مذہب میں واجب و ضروری نہیں اگر واجب الاعادہ تھی تو وقت موسع تھا کہ جب چاہیں ادا کریں اس لئے فوراً اعادہ نہ کیا ہوگا (حافظ ابن حجر نے اس پر اعتراض نقل کیا کہ اگر آپ اعادہ فرماتے تو وہ نفل ہوتا حالانکہ کسی نے اس کو نفل کیا۔) (لامع ص ۱۰۰/۱) وفتح الباری ص ۱/۲۳۵
محقق یعنی نے اس پر نقد کیا کہ عدم نقل سے نفس الامر میں عدم اعادہ لازم نہیں آتا۔ (عمود ص ۱/۹۴۳)

(۲) یہ معلوم نہیں ہوا کہ حضور علیہ السلام نے اس نماز کا اعادہ فرمایا تھا یا نہیں؟ اور عدم نقل عدم اعادہ کو تسلیم نہیں لہذا استدلال بخاری درست نہیں امام نوویؒ نے کہا کہ شاید آپ نے اعادہ تو کیا ہوگا حضرت گنگوئی نے فرمایا:- اس مقام پر اعادہ نہ کیا ہوگا کہ وہاں متروک و سرکش شیطان صفات کے لوگ جمع تھے۔

(۳) ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف نفل اور بوجھ تو محسوس کیا ہو اور آپ کو یہ علم نہ ہوا ہو کہ آپ کی پشت پر انوفی کا بچہ دان رکھ دیا گیا ہے اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے اس لئے استدلال صحیح نہیں۔

(۴) یہ کیا ضروری ہے کہ آپ نے نماز اس حالت میں جائز ہی سمجھ کر جاری رکھی ہو ہو سکتا ہے کہ اثر ظلم و تعدی بے جا مذکور کو دیر تک باقی ہی رکھنا منظور ہو تا کہ ایسا کرنے والوں کے خلاف جناب خداوندی میں استغاثہ کریں اور اس سے رحم و کرم کے منتی ہوں۔ (کراہیے اوقات مظلومیت و بے چارگی میں رحمت خداوندی ضرور متوجہ ہو جاتی ہے) جیسا کہ سید الشہداء حضرت حمزہؓ کے واقعہ شہادت سے متاثر ہو کر

لایع الدرداری ص ۱۰۰/۱ میں بھی فیض الباری ص ۱/۳۳۸ سے یہ اعتراضات نقل ہوئے ہیں تو اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ سب خود حضرت شاہ صاحب کی طرف سے ہیں (ع ولف)۔ سہ چونکہ یہ اعتراض امام نووی شافعی کا ہے اس لئے صاحب لائح الدرداری کا اس کو فیض الباری سے نقل کر کے یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں کہ فساد کی حالت میں غیر ضروری تاقدیروں پر ابرار بے نیاز رہے کہ شافعیہ کے یہاں غیر فرض یا نفل کو قاسد کرنے سے اس کا اعادہ واجب نہیں ہوتا البتہ حنیفہ کے یہاں واجب ہو جاتا ہے تو اگر اعتراض مذکور حضرت شاہ صاحب کی حنفی کی طرف سے ہوتا تو صاحب لائح کا نقد بطل ہوتا یہاں ان کے نقد سے یہ وہم ہوتا ہے کہ جیسے اعتراض مذکور خود حضرت شاہ صاحب کا ہوا اس مخالفت کو رفع کرنے کے لئے ہم نے اوپر کے حاشیہ میں بھی اشارہ کیا ہے اس کے علاوہ ایک فرق بظاہر حنیفہ کے یہاں بھی ہے کہ فوائت اور فرض وقت میں ترتیب کی رعایت واجب و ضروری ہے جو شافعیہ کے یہاں مستحب ہے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اعادہ کا نقل نہ ہونا ہمارے نزدیک کوئی وجہ نہیں بن سکتا کیونکہ جو نقل بھی کرنا تو قرہی وقت کے اعادہ کو نقل کر سکتا تھا جس کی صورت رعایت و ترتیب کے لحاظ سے فرض میں تو متعین تھی خصوصاً حضور علیہ السلام کے لئے کہ آپ باطن صاحب ترتیب ہی ہوں گے مگر اعادہ غیر فرض میں متعین نہیں تھی کیونکہ اس کا اعادہ اگر حضور علیہ السلام نے آنکندہ موسع وقت میں کسی وقت بھی کر لیا ہوگا تو اس کو مسلموں کو نماز اور نفل کا بار دی کے لئے بہل نہ تھا کلامی۔

لہذا اعتراض مذکور اگر کسی حنفی کی طرف سے بھی ہو تو وہ بھی قابل نقد نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم (ع ولف)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ ”صفیہؓ کے صدمہ کا خیال مانع نہ ہوتا تو حمزہ کو دفن نہ کرتا ان کی لاش کو درد نہ کھا جاتے اور قیامت کے روز درندوں کے پیٹ میں سے ان کا شتر ہوتا۔“ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی تھیں۔

غرض باوجود نجاست کے علم کے بھی آپ کا سجدہ میں دیر تک رہنا اور نماز کو طویل دینا بظاہر کفار کے ظلم و تعدی کو حد تک پہنچا جانے کا موقع دینے کے لئے تھا جیسا کہ حضرت حمزہ کے لئے بقاء آثار شہادت اور تکمیل آثار ظلم کے خیال سے ان کی نعش کو بغیر دفن کے چھوڑ دینا آپ کو پسندیدہ تھا مگر عورتوں کے جزع فرغ کے سبب ایسا نہ کیا۔

اور اسی کی نظیر وہ ہر معونہ کا وہ قصہ ہے کہ ایک شخص شہید ہوا تو آخر وقت میں اپنے بدن کا خون چہرہ پر ملتا اور کہتا تھا۔ ”رب کعبہ کی قسم! میں فائز و کامیاب ہو گیا یہ بھی شہادت کی حالت محمودہ کو باقی رکھنے کے لئے تھا (اگرچہ خون سب کے نزدیک نجس ہے اور نجس کو چہرہ پر ملنے کا اس سے جواز نہیں نکل سکتا)

(۵) یہ اعتراض بھی ہوا ہے کہ اس بچہ دان کے نجس ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے یعنی ممکن ہے اس کی اوپر کی جھلی صاف ہو اور خون وغیرہ نجاست سب اندر بندھی، لیکن یہ اعتراض اس لئے محل نظر ہے کہ بعض طرق روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ بچہ دان گو بر و خون میں لتھڑا ہوا تھا جو آپ کی پشت مبارک پر لاکر رکھا گیا تھا اس لئے تمام طرق پر نظر رکھنی چاہئے۔

حافظ ابن حجرؒ نے لوگوں کا یہ نقد ذکر کیا کہ وہ ذبیحہ اہل شرک کا تھا اس لئے اس کے تمام اجزاء نجس تھے کہ مردار کے حکم میں تھے اس لئے بچہ دان کی اوپر کی جھلی اگر بند اور صاف بھی تھی تب بھی نجس تھی لیکن اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ ان کے ذبیحوں کی تحریم سے قبل کا ہے اگرچہ یہ بات شیعین تاریخ کی محتاج ہے اور صرف احتمال اس بارے میں کافی نہیں (فتح الباری ص ۱/۲۳۵)

(۶) سیرۃ دہلی میں ہے کہ یہ واقعہ سب سے پہلا اور ایک ہی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی کو بدعا دینے کا ثبوت ملتا ہے لہذا ”ایک ایسے شاذ و نادر واقعہ سے استدلال موزوں نہیں ہے۔“

(۷) یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بدعا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی لئے دی ہو کہ نماز جیسی مقدس و مطہر عبادت کی حالت میں نجاست بدن پر ڈال کر ان لوگوں نے اس کو باطل و فاسد کر دیا تھا اور اسی کے حزن و ملال کے سبب آپ نے بدعا فرمائی لہذا اس سے جواز نماز مع التجانسہ پر استدلال صحیح نہیں ہو سکتا۔

۱۔ مسند احمد وغیرہ کی حدیث میں (کچھ ضعف کے ساتھ) حضرت زبیرؓ کی روایت اس طرح ہے کہ احد کے دن ایک عورت دوزی ہوئی آئی اور قریب تھا کہ شہیدوں کی لاشوں تک پہنچ کر ان کو دیکھے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو دیکھ لیا اور فرمایا عورت! عورت! یعنی اس کو اس فطیح منظر تک پہنچنے اور اس کو دیکھنے سے باز رکھو (مہار کوئی جزع فرغ کا حکم ناموزوں اور غیر مشروع زبان سے نکل جائے وغیرہ) حضرت زبیرؓ نے فرمایا کہ پھر میں نے ان کو دیکھ کر پہچان لیا کہ وہ اماں جان صفیہؓ ہیں دوز کران کے پاس پہنچا اور ان کو شہیدوں کے قریب پہنچنے سے پہلے ہی پالیا انہوں نے مجھے دھکا دیکر پیچھے کر دیا روک روک نہ سکے۔ میں نے عرض کیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے روک رہا ہوں۔ یہ سن کر وہ خود رانی رک کر کھڑی ہو گئیں اور پھر دو کپڑے دے کر فرمایا کہ یہ میں اپنے بھائی حمزہ کے لئے لائی ہوں ان میں ٹھیک کر دینا میں وہ کپڑے لے کر حضرت حمزہؓ کی لاش پر کیا تو ان کے پہلو میں ایک انصاری کو بھی دیکھ کر وہ بھی حضرت حمزہؓ کی طرح شہید ہوا تھا ہم نے کہا کہ ایک ایک کپڑا دو توں کو دینا چاہئے۔ اور قرعہ ڈال کر اس کے مطابق ایک ایک کپڑے میں ان دونوں کی ٹھیک کر دی (جمع الفوائد ص ۲/۸)

دوسری روایت میں حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح ہے کہ جب حضرت حمزہؓ شہید ہوئے تو حضرت صفیہؓ ان کا حال دریافت کرنے آئیں حضرت علیؓ زبیرؓ نے ایسا جواب دے دیا جیسے وہ اس معاملہ سے ناظم ہیں۔ اس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہنسے اور فرمایا: میں بھی ان کے دہنی توازن کے مجز جانے سے ڈرتا ہوں پھر اپنا ہاتھ ان کے سینہ پر رکھا (تا کہ دل ٹھہر جائے اور اس کو سکون ہو) اس پر انہوں نے صرف اتنا شائع فرمایا اور روئیں۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اگر عورتوں کے جزع فرغ کا درد نہ ہوتا تو میں حمزہؓ کی نعش کو ایسے ہی چھوڑ دیتا کہ دردندوں کے پیچڑوں اور پردوں کے پٹوں سے ان کا شتر ہوتا۔“ (جمع الفوائد ص ۲/۸)

(۸) سلا جزو کا واقعہ مذکورہ نماز کے وقت کپڑے پاک رکھنے کے حکم خداوندی سے قبل کا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری تفسیر سورہ مدثر ص ۸/۳۸ میں ابن عمرؓ سے نقل کیا کہ یہ واقعہ آیت ”وَلَبَّيْكَ فَطْمِرُ“ کے نزول سے قبل کا ہے بلکہ اس آیت کا شان نزول ہی یہ واقعہ ہے۔

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

آپ نے یہ آٹھواں اعتراض ذکر کر کے فرمایا:۔ تحقیق مذکور کی صحت پر تو ساری بات ہی فیصل شدہ ہو جاتی ہے یعنی نجاست کے ساتھ نماز کے جواز پر سارا استدلالی زور ہی ختم ہو جاتا ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ آیت مذکورہ کی غرض طہارت ثیاب کی شرط بتلانی ہے طہارت اخلاق کا حکم بتلانا یہاں مقصود نہیں ہے جیسا بعض حضرات نے سمجھا ہے۔

حافظ کا تعصب

آپ نے فرمایا:۔ چونکہ روایت مذکورہ بالا سے حنفیہ (امام ابو یوسف وغیرہ) کے مسئلہ مذکورہ کی تائید ہوتی ہے اس لئے میں کہہ سکتا ہوں کہ حافظ نے جان بوجھ کر اس کو یہاں ذکر نہیں کیا اور کتاب التفسیر میں جا کر ذکر کیا۔ تاکہ وجہ استدلال اس موقع پر نظر سے اوجھل ہو جائے اور اس کو میں ان کے نسیان پر اس لئے محمول نہیں کرتا کہ وہ بہت متیقظ اور حاضر حواس ہیں۔ البتہ حنفیہ کو کسی دلیل سے قانع نہ پہنچے اس پر نظر کر کے وہ دلائل کو اسل مواضع سے ہٹا دیا کرتے ہیں اس لئے یہ خواہ مخواہ کی بدگمانی نہیں ہے۔ ویرحمہ اللہ من انصف عفا اللہ عنہم اجمعین۔ ولا حول ولا قوة الا باللہ العلیٰ العظیم

حل لغات حدیث

سلا:۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس کا ترجمہ اور معنی درست نہیں۔ صحیح ترجمہ بچہ دان ہے محقق یعنی نے لکھا کہ جس کھال یا جھلی میں بچہ لپٹا ہوا ہوتا ہے وہ سلا ہے۔ اہمسی نے اس کو جانوروں کے ساتھ خاص بتلایا کہا کہ انسان کے لئے مشمہ کہلاتا ہے۔ الخ محدث معنی حامی ہے۔ یحییٰ بعض علی بعض یعنی ایک دوسرے پر بطور تسخر و استہزاء کے اس بات کو ڈالتا تھا کہ اس نے کیا ہے یا حال و حال معنی وہب سے ہے یعنی فرط مسرت سے ایک دوسرے پر گر پڑ رہے تھے کہ ہم نے بڑا کارنامہ انجام دیا ہے بعض روایات میں بھیل ہے یعنی بھنی ٹھٹھے میں ایک دوسرے پر گر اور جھکا جا رہا تھا۔ فشق علیہم اذ ذعاعلیہم الخ یعنی ان سرکش کفار پر یہ بات بڑی شاق گزری کہ آپ نے ان پر بددعا کی کیونکہ یہ وہ بھی جانتے تھے کہ اس مبارک شہر میں دعا قبول ہو جاتی ہے۔

محقق یعنی نے اس پر لکھا کہ ان لوگوں کو بحیثیت آپ کے رسول خدا ہونے کے تو قبول دعا کا اعتقاد نہ تھا (کہ وہ آپ کو رسول مانتے ہی نہ تھے ورنہ ایسی حرکت ہی نہ کرتے) البتہ کہ معتزکہ کی عقلیت و بڑائی اور اس کے اندر قبول دعا کا یقین ضرور تھا (عدہ ص ۱/۹۳) پھر آگے عنوان استنباط احکام کے تحت لکھا کہ کفار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق پر تو یقین رکھتے تھے کہ آپ کی بددعا سے ڈر گئے۔ مگر شکات ازلی کے باعث حسد و عناد نے ان کو آپ کی اطاعت و انقیاد کی طرف آنے سے محروم کر دیا۔ (عدہ ص ۱/۹۳۳) حافظ ابن حجرؒ نے بھی (قائدہ) کے تحت بحیدہ کی بات لکھی ہے (فتح الباری ص ۱/۳۳۵)

ایک غلط فہمی کا ازالہ

اس پر صاحب لایع نے لکھا کہ تعجب سے یہی ہے کہ ایک جگہ تو لکھا کہ وہ لوگ اجابت دعا بحیثیت رسول خدا نہیں بلکہ یہ لحاظ بلند مقدس کے مانتے تھے اور دوسری جگہ لکھ دیا کہ وہ لوگ آپ کے صدق پر یقین رکھتے تھے۔ گویا حافظ یعنی نے متضاد بات لکھ دی ہے مگر ہم اس تضاد کو

نہیں سمجھ سکے اس لئے کہ نہ صرف یعنی بلکہ حافظ ابن حجر بھی معرکہ الکفار بصدق النبی کو تسلیم کر رہے ہیں مگر یہ صدق من حیث الرسول کب ہے؟ یہ صدق تو آپ کے قول و عمل کا تھا چنانچہ آپ کو صادق و امین تو کفار سب ہی اول سے آخر تک مانتے رہے ہیں اختلاف تو آپ کی رسالت کے اقرار یا آپ کی اطاعت من حیث الرسول سے تھا جس کی نفی ان دونوں حضرات نے بھی صراحت سے کر دی ہے پھر تضاد کیسے ہو گیا؟

غرض کفار کا ڈراس لئے تھا کہ ایک نہایت اعلیٰ صفات صدق و دیانت و امانت وغیرہ وغیرہ کے حامل ہر گزیدہ انسان کی توہین کر دی ہے اور اس نے بدو داع بھی کر دی ہے جو یوں بھی اہل بد مقدس میں ضرور قبول ہو کر رہے کیلئے اہماری بد بختی و شقاوت آخری نقطہ پر پہنچ گئی ہے یہ مقدمہ نہیں کہ وہ صدق من حیث الرسالت کے قائل ہو گئے تھے نہ اس کے قائل یہ دونوں حضرات ہیں اس کے بعد ہم سمجھتے ہیں کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے ارشاد کا بھی یہ مطلب نہیں کہ وہ لوگ حضور علیہ السلام کی دعا کو من حیث الرسول مستجاب سمجھ رہے تھے بلکہ ان کا مقصد بھی وہی ہے جو علامہ کرمانی، محقق یعنی اور حافظ ابن حجر کا ہے لہذا ان میں سے کسی کی توجیہ کو واجب اور کسی کو غیر واجب بھی نہیں کہہ سکتے واللہ تعالیٰ اعلم و علما اتم و بحکم۔

بقیہ فوائد حدیث الباب

(۱) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مکہ معظمہ کے اندر دعاء کی عظمت اور اس کے مستجاب و مقبول ہونے کی عقیدت مشرکین و کفار کے دلوں میں بھی راسخ تھی اور اہل اسلام کے یہاں تو مذکورہ عظمت و عقیدت بدرجہ عایت ہے (۲) معلوم ہوا کہ تین بار دعا کرنے کو قبولیت دعا میں اثر ہے اور وہ مستحب بھی ہے (۳) معلوم ہوا کہ ظالم کو بدو دعا دینا جائز ہے بعض علماء نے کہا کہ یہ کافر کے لئے ہے اور مسلمان ظالم ہو تو اس کے لئے استغفار اور دعا تو بہ مستحب ہے۔ (۴) معلوم ہوا کہ خود کسی برائی کا ارتکاب اس کے لئے سبب بننے سے زیادہ برا ہے۔ کیونکہ حدیث میں عقبا بن ابی معیط کو سب سے زیادہ اشدیٰ اور بد بخت قرار دیا گیا حالانکہ ان لوگوں میں ابو جہل بھی موجود تھا (جو اصل محرک و سبب بھی اس حرکت شنیعہ کا ہوا تھا) اور وہ کفر میں عقبہ سے زیادہ تھا اور دوسرے اوقات میں حضور علیہ السلام کا ذیبت پہنچانے میں پیش پیش رہتا تھا لیکن عقبہ نے چونکہ مذکورہ تجویز کو ملیم چاہتا یا اس لئے وہ خاص طور سے اس واقعہ میں سب سے زیادہ شقی ہو گیا (عمدة القاری ص ۱۹۴۳/۱)

حافظ نے لکھا کہ اسی لئے اور سب کفار جو اس واقعہ کے شریک تھے میدان بدر میں قتل ہوئے اور یہ عقیدہ و اسیر ہو کر قتل کیا گیا محقق یعنی نے مزید وضاحت کی کہ اس کو میدان بدر سے قید کر کے لائے اور جب مدینہ تک پہنچا گیا تو عرق الظہیر کے مقام پر اس کو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل کیا یہ بھی روایت ہے کہ اس نے کہا کیا سارے قریش میں سے میں ہی ایسا بد بخت ہوں کہ آپ مجھے خود قتل کریں گے؟ تو آپ نے فرمایا ہاں! پھر فرمایا کہ ”ایک روز میں محسن کعبہ معظمہ میں مقام ابراہیم کے پیچھے جہدہ کی حالت میں تھا کہ اس نے آ کر میرا موطئہ حا پکڑا اور ایک کپڑا میری گردن میں ڈال کر بڑی شدت کے ساتھ میرا گلا گھونٹا اور دوسری مرتبہ فلاں قبیلہ سے سلا جزو راٹھا کر لے آیا۔“ پھر آپ کے ساتھ استہرام بھی کیا کرتا تھا اور ذاتہ قریش میں سے تھا اور جن سات لوگوں پر آپ نے بدو دعا کی تھی ان کے نام یہ ہیں:۔ ابو جہل، عقبہ بن ربیعہ، شیبہ ابن ربیعہ، ولید بن عقبہ، امیہ بن خلف، عقبہ بن ابی معیط، عمارہ بن الولید، ابن العفرہ (عمدة القاری ص ۱۹۴۳/۱)

حافظ ابن حجر نے یہ بھی لکھا کہ معلوم ہوا حضرت فاطمہؓ چچین ہی سے اپنے نسی شرافت و بلندی مرتبت کے ساتھ نہایت عالی حوصلہ اور قوی القلب تھیں اسی لئے بڑی جرأت سے انہوں نے سب سرداران کفار و مشرکین کو برا طور سے برا بھلا کہا اور کسی کو ان کے مقابلہ میں بولنے کی بھی جرأت نہ ہو سکی (فتح الباری ص ۱۳۴۵/۱)

عد السالغ میں حافظ سے مساحت

محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث الباب میں عد السالغ کا فاعل و مرجع خمیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا عبد اللہ بن مسعود ہیں اور قلم محفظ کا

قائل عبداللہ یا عمرو بن میمون ہیں۔ جیسا کہ کرمانی نے کہا ہے اس پر حافظ ابن حجر نے کرمانی پر نقد کر دیا کہ یہ یقین ان کو کہاں سے حاصل ہو گیا؟ حالانکہ روایت مسلم عن الثوری عن ابن ابی اسحاق سے عد کا فاعل عمرو بن میمون ہونا متعین ہے۔ محقق یعنی نے لکھا:۔ اول تو کرمانی نے جزم کے ساتھ نہیں بلکہ شک کے ساتھ لکھا لہذا ان کو جزم کا الزام دے کر نکیر کرتا ہے وجہ ہے (عمدة القاری ص ۱۹۳۲)

دوسری مساحت

صاحب لایع دامت فیوضہم نے لکھا کہ حافظ نے جو روایت ثوری عن ابی اسحاق کا حوالہ مسلم سے پیش کیا ہے اس کی وجہ نہیں معلوم ہوئی کیونکہ یہ روایت تو خود بخاری میں بھی کتاب الجہاد کے باب الدعاء علی المشرکین میں آنے والی ہے اور اسی کا حوالہ دینا یادہ صوہوں تھا۔ (لایع الدراری ص ۱۱۰۲)

باب المزاق والمخاط ونحوه فی الثوب وقال عروة عن المسور و مروان خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية فذكر الحديث و ماتنخم النبي صلى الله عليه وسلم فخامة الا وقعت في كف رجل منهم فدلک بها وجهه و جلده

(کپڑے میں تھوک اور رینٹ وغیرہ لگ جائے تو کیا حکم ہے عروہ نے مسور اور مروان سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے زمانے میں نکلے (اس سلسلہ میں) انہوں نے پوری حدیث ذکر کی (اور پھر کہا کہ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی مرتبہ بھی تھوکا وہ (زمین پر گرنے کی بجائے) لوگوں کی پھٹی پر پڑا (کیونکہ لوگوں نے غایت تعلق کی وجہ سے ہاتھ سامنے کر دیے) پھر وہ لوگوں نے اپنے چہروں اور بدن پر مل لیا۔)

(۲۳۷) حدثنا محمد بن يوسف قال تناسفیان عن حميد عن انس قال بزم النبي صلى الله عليه وسلم في ثوبه

ترجمہ: حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک مرتبہ) اپنے کپڑے میں تھوکا۔

تشریح: محقق یعنی نے لکھا:۔ پہلے باب سے وجہ مناسبت تو ظاہر ہے کہ وہاں یہ بتلایا تھا بحالت نماز مصلیٰ پر کوئی نجاست گر جائے تو حرج نہیں اور یہاں بھی یہی بتلانا ہے کہ تھوک رینٹ وغیرہ کپڑے پر لگ جائے تو اس سے بھی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

بلکہ وہاں تو اختلاف بھی تھا یہاں مسئلہ بلا خلاف ہے اور حافظ ابن حجر نے جو کہا کہ اس باب کا ابواب طہارت میں دخول اس حیثیت سے ہے کہ بصرات وغیرہ سے پانی نجس نہیں ہوتا تو یہ بات اس لئے بے عمل ہے کہ اس باب میں اور اس سے قبل کے باب میں کسی میں بھی پانی کا ذکر نہیں ہے یہ دوسری بات ہے کہ جب بصرات وغیرہ سے کپڑا نجس نہ ہوگا تو پانی کا حکم بھی اسی سے معلوم ہو جائے گا۔

بصرات:۔ فعال کے وزن پر ہے۔ اس میں تین لغت ہیں سب سے زیادہ فصیح تو بزاز کا پھر بصرات اور سب سے کم درجہ کی اور غیر فصیح لغت بصرات ہے بمعنی تھوک یا جو کچھ رطوبت منہ سے نکلے۔ مخاط:۔ جو رطوبت ناک سے آئے۔ نخوہ: مراد پسینہ ہے اور جردان کا پسینہ اس کے جھونٹ کے تابع ہے (اور جھونٹ و پسینہ کا تعلق گوشت سے ہے لہذا ان سب کے احکام یکساں ہوتے ہیں) لیکن اس سے گدھا مشتہی ہے جس کی وجہ تفصیل کتب فقہ میں ہے (عمدة القاری ص ۱۹۳۳)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: تھوک و رینٹ کی طہارت پر سب کا اجماع و اتفاق ہے البتہ سلمان فارسی کی طرف منسوب ہوا کہ تھوکنے کے بعد وہ اس کو نجس بتلاتے تھے۔ محقق یعنی نے لکھا:۔ ابن بطال نے اس کو مجمع علیہ کہا اور بتلایا کہ اس بارے میں ہمیں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوا۔ البتہ سلمان سے مروی ہے کہ وہ اس کو غیر طاهر قرار دیتے تھے۔ اور حسن بن جی نے اس کو کپڑے پر پکڑ دیا کھانا ام و زاعی سے

مروی ہے کہ وہ اپنی مسواک وضو کے پانی میں ڈالنے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف میں اس کو غیر مہر لکھا ہے ابن حزم نے کہا کہ سلمان فارسی اور ابراہیم نجفی سے لعاب کے منہ سے جدا ہونے پر نجس ہونے کی روایت صحت کو پہنچی ہے۔

بعض شارحین نے لکھا ہے کہ جو بات شارح سے ان لوگوں کے خلاف ثابت ہو چکی ہے وہی قابل اتہار اور جہت بالغہ ہے۔ لہذا اس کے خلاف بات کی کوئی قیمت نہیں جبکہ شارح نے نماز پڑھنے والے کو اپنے پائیں جانب یا قدمین کے نیچے تھوکے کی اجازت دی ہے اور خود شارح علیہ السلام نے اپنی چادر کے کونے میں تھوکا ہے پھر اس کو وہیں مل دیا ہے اور فرمایا کہ اس طرح بھی کر سکتے ہیں اس سے طہارت کا ثبوت پوری طرح ظاہر ہے کیونکہ مصلی نجاست پر کھڑا نہیں ہو سکتا اور نہ اس حالت میں نماز پڑھ سکتا ہے کہ اس کے کپڑے میں نجاست لگی ہو پھر بصاق نبوی کا تو کہنا ہی کیا کہ وہ ہر خوشبو سے زیادہ خوشبودار اور ہر پاک چیز سے زیادہ پاکیزہ ہے البتہ دوسروں کے بصاق (تھوک) میں کچھ تفصیل ضرور ہونی چاہئے۔ مثلاً یہ کہ اگر پاک منہ کا ہوگا تو بصاق بھی پاک ہوگا اور اگر ایسے شخص کا ہو جو شراب پیتا ہے تو حالت شرب میں نجس ہونا چاہئے کہ اس کا بھونٹا بھی اس وقت نجس ہوگا لہذا اسی طرح تھوک بھی ہوگا یا مثلاً ایسے شخص کا بصاق جس کے منہ میں زخمِ دل وغیرہ ہو جس سے خون یا پیپ نکلتی ہو تو ظاہر ہے کہ اس کا تھوک بھی نجس ہوگا۔ (عمدہ ص ۱۹۳۵)

بحث و نظر

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میں پہلے بھی ذکر کر چکا ہوں کہ فضلات نبوی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طہارت کا مسئلہ مذاہب اربعہ کی کتابوں میں موجود ہے یعنی سب کے یہاں طہارت مسلم ہے، لیکن خود ائمہ مذاہب سے نقل بہ صراحت مجھے ابھی تک نہیں مل سکتی ہے البتہ علامہ قسطلانی نے مواہب میں ان کی طہارت امام ابو حنیفہؒ سے بحوالہ یعنی نقل کی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی نقل سائے نہیں ہے اور شاید امام بخاری سے یہ مسئلہ مخفی رہا۔ اسی لئے انہوں نے اس کو کھول کر نہیں کہا بلکہ اپنی کتاب میں دربارہ طہارت و نجاست ان کو دوسرے لوگوں کے فضلات کے ساتھ برابر کر کے دیں اور ایسا ہی ماہ مستعمل میں بھی کیا ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ سے ماہ مستعمل کی روایت نجاست درائینہ و رواینہ ضعیف ہے کیونکہ مشائخ عراق نے اس کا انکار کیا ہے حالانکہ وہ روایت میں زیادہ اثبت و پختہ ہیں۔

صاحب فیض الباری کا تسامح

یہاں ص ۳۳۹/۱ میں اور اس سے قبل ص ۲۷۲/۱ فیض الباری میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف یہ بات منسوب ہو گئی ہے کہ آپ کو یعنی کا حوالہ مذکور نہیں ملا حالانکہ یہ بات غلط ہے اور حضرت کا مطلب جو کچھ ہے وہ ہم نے اوپر لکھ دیا ہے محقق یعنی نے ممکن ہے اور بھی مقامات میں طہارت فضلات کی روایت امام اعظمؒ سے نقل کی ہو مگر ص ۸۲۹/۱ میں تو ہمارے پیش نظر بھی ہے۔

حضرت کا حافظ و مطالعہ اور محقق ہم سے ہزاروں گنا زیادہ بلکہ ضرب اہل تہادہ کس طرح فرما سکتے تھے کہ یعنی میں حوالہ مذکور بھی نہیں ملا ہاں! جہاں فرمایا ہوگا کہ یعنی کے علاوہ دوسری کتب حنیفہ وغیرہ میں نظر سے ابھی تک نہیں گزرا ہے یہی بات قرین قیاس ہے اور صحیح بھی واللہ تعالیٰ اعلم۔

طہارت فضلات نبوی کی بحث

اس کے متعلق ہم انوار الباری جلد چہارم (قط ششم) کے ص ۱۷۹ اور جلد پنجم (قط ہفتم) کے ص ۸۶ و ۸۷ میں بھی لکھ چکے ہیں۔ اور ص ۱۵۲/۵ میں خلاصہ نبوی کا تذکرہ ہوا ہے۔ نیز ص ۱۵۶/۵ ص ۱۵۷/۵ میں عنوان ”امام صاحب پر تفتیح“ کے تحت محقق یعنی کی

عبارت بھی ص ۸۲۹/۱ نقل کر دی تھی۔ مختصر یہ کہ امام بخاری نے باب استعمال فضل وضوء الناس کے تحت چار احادیث ذکر کی ہیں اور حافظ ابن حجر نے وہاں لکھا تھا کہ ”یہ احادیث امام ابوحنیفہ کی تردید کرتی ہیں کیونکہ ماہ مستعمل اگر نجس ہو تو صاحب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماہ وضوء سے تبرک حاصل نہ کرتے کہ نجس چیز سے برکت نہیں لی سکتی۔“ (ص ۲۰۷/۱)

اس پر تحقیق یعنی نے لکھا تھا کہ اول تو وہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ وہ پانی آپ کے اعضائے شریفہ سے نیک گیا تھا اور اس کے بغیر وہ مستعمل نہیں کہلاتا پھر اگر اس کو تسلیم کر لیں تو امام صاحب خاص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماہ مستعمل کو کب نجس فرماتے ہیں؟ حاشا وگلا وہ ایسا فرما ہی کب سکتے ہیں جبکہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیشاب اور سارے فضلات تک کو پاک ماننے میں پھر یہ کہ امام صاحب سے نجاست ماہ مستعمل کی روایت بھی صحت کو نہیں پہنچی ہے اور فتویٰ بھی حنفیہ کے یہاں اس پر نہیں ہے لہذا اس معاند کے بے جمل شور و شب کی جڑ کٹ گئی (عمدۃ القاری ص ۸۲۹/۱)

مروان بن الحکم کی روایت

ان سے روایت کرنے پر امام بخاری پر اعتراض ہوا ہے اور پھر ان کی طرف سے جواب دی کر نی پڑی ہے جس کا ذکر ہم امام بخاری کے حالات درج مقدمہ حصہ دوم میں کر آئے ہیں یہاں بھی یہ اعتراض ہوا کہ جب مروان کا سامع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں اور نہ وہ حدیبیہ کے موقع پر موجود تھے پھر ان سے روایت کسی؟ تحقیق یعنی نے جواب دیا کہ اصل روایت تو یہاں مسور سے ہے اور اس کے ساتھ مروان کی روایت کو تقویت دینا کید کے لئے ملا دیا گیا ہے۔ (عمدہ ص ۹۳۵/۱)

اگرچہ یہ اعتراض پھر بھی باقی رہے گا کیے فیض سے جس پر جرح ہوئی ہے تقویت حاصل کرنا بھی موزوں و مناسب نہ تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب لا یجوز الوضوء بالنبیذ ولا بالمسکوک و کره الحسن و ابو العالیہ و قال عطاء التیمم احب الی من الوضوء بالنبیذ واللبن

(نبیذ سے اور کسی نشہ آور چیز سے وضوء جائز نہیں حسن بصری اور ابو العالیہ نے اسے مکروہ کہا ہے اور عطاء کہتے ہیں کہ نبیذ اور دودھ سے وضوء کرنے کے مقابلہ میں مجھے خیم کرنا زیادہ پسند ہے۔

۲۳۸۔ حدثنا علی بن عبد اللہ قال ثنا سفین قال عن الزهري عن ابی سلمة عن عائشة عن النبی صلی

اللہ علیہ وسلم قال کل شراب اسکر فہو حرام

ترجمہ: حضرت عائشہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا پیئے کی ہر وہ چیز جس سے نشہ (پیدا) ہوتا ہے۔

تشریح: امام بخاری نے عنوان باب میں عدم جواز وضوء بالنبیذ کو ذکر کیا ہے لیکن آپ کے استاذ حدیث شیخ امام احمد کی مسند موب موسوم بیاثر الرانی ترتیب مسند الامام احمد الطحطاوی میں اس طرح ہے: ”باب فی حکم الطہارة بالنبیذ اذالم یوجد الماء“ (باب حکم طہارت بالنبیذ میں جبکہ پانی موجود نہ ہو) اس میں تین روایات حضرت ابن مسعود سے روایت کی جن سے ثابت ہوا کہ وہ لیلیۃ الجن میں

سہ حقیق یعنی نے لکھا: مروان کے والد کفر تھے کہ کے دن اسلام لائے تھے لیکن وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے راز افشا کرتے تھے اس لئے آپ نے ان کو جلا وطن کر کے طائف بھیج دیا تھا ان کے ساتھ مروان بھی (جواس وقت نابالغ تھے) طائف چلے گئے تھے اور وہیں رہے۔

پھر جب حضرت عثمان کا دور خلافت آیا تو انہوں نے ان دونوں باپ کو بنے کوبینہ طیبہ دیا لایا تھا حکم کا انتقال حضرت عثمان ہی کے زمانہ میں ہو گیا تھا پھر جب

حضرت معاویہ کا انتقال ہوا تو شام میں کچھ لوگوں نے مروان کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی ان کی وفات ۶۵ھ میں دمشق ہوئی ہے۔ (عمدہ ص ۹۳۵/۱)

حافظ ابن حجر نے مروان کی روایت مذکورہ پر اعتراض دیا جواب سے صرف ٹھکری جس کی وجہ ناظرین انوار الباری خود سمجھ سکتے ہیں (عولف)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے پھر ایک روایت میں ہے کہ حضور نے ان سے دریافت فرمایا: تمہارے پاس پانی ہے! ابن مسعود نے جواب دیا کہ پانی تو نہیں لیکن ایک برتن میں نبیذ ہے۔ حضور نے فرمایا: کھجور طیب ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے (یعنی دونوں چیزیں پاک اور پاک کرنے والی ہیں) پھر آپ نے وضو فرمایا۔

دوسری روایت میں ہے کہ حضور نے پوچھا: کیا تمہارے ساتھ طہور (پاک کرنے والا) ہے۔ ابن مسعود کہتے ہیں میں نے جواب دیا نہیں! آپ نے دریافت فرمایا: پھر یہ برتن میں کیا ہے؟ میں نے عرض کیا ”نبیذ ہے“ آپ نے فرمایا ”لاؤ! مجھے دکھاؤ“ یہ تو پاکیزہ کھجور اور پاک کرنے والا پانی ہی تو ہے“ پھر آپ نے اس سے وضو فرمایا۔

تیسری روایت اس طرح ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کیلئے الجمن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے آپ نے دریافت فرمایا اے عہد اللہ! کیا تمہارے ساتھ پانی ہے؟ انہوں نے کہا: میرے ساتھ ایک برتن میں نبیذ ہے آپ نے فرمایا: وہی میرے اوپر ڈالو (یعنی اسی سے وضو کرادو) اور آپ نے وضو فرمایا۔ ابن مسعودؓ کہتے ہیں پھر آپ نے یہ بھی فرمایا: اے عبداللہ بن مسعود! یہ تو شراب (پینے کی چیز) اور طہور (پاک کرنے والی) ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمدؒ کے نزدیک بھی نبیذ سے وضو کرنا جائز تھا۔ جبکہ دوسرا پانی موجود نہ ہو اور یہی صورت اس سے جواز وضو کی امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ہے۔ بلکہ وہ یہ بھی شرط کرتے ہیں کہ حالت سفر ہو (یعنی کسی آبادی یا شہر میں اقامت نہ ہو) کیونکہ دوسرے پانی نہ ملنے کی صورت ان کے علاوہ صحراء و جنگلات میں یا راستے طے کرتے ہوئے ہی ہو سکتی ہے۔ مطلب یہ کہ اس بارے میں یہاں مراد سفر شری نہیں ہے (پھر یہ کہ وہ کھجوریں اس پانی میں پکائی بھی نہ گئی ہوں) بلکہ پانی کو صرف بیٹھا کرنے کیلئے کچھ کھجوریں ڈالی گئی ہوں جن سے پانی کا سیلان وغیرہ صفات بھی نہ بدلیں غرض امام صاحب نے جو جواز وضو کو فرمایا ہے وہ فیصلہ احادیث سے ثابت شدہ تمام امور و شرائط کے پیش نظر کیا ہے اسی لئے نہ وہ کھجور کے سوا دوسری چیزوں کے نبیذ سے وضو کو جائز فرماتے ہیں نہ حالت اقامت شہر میں جائز فرماتے ہیں جہاں دوسرا پانی عموماً موجود ہوتا ہے پھر چونکہ وہ پانی پکایا ہوا بھی نہیں تھا اس لئے اگر پانی میں چند کھجور ڈال کر معمولی طور سے بھی پکایا جائے اور خواہ اس کا پانی بھی غیر مطبوخ ہی کی طرح ہو تب بھی عید و مبسوٹ کی تصریح کے مطابق صحیح یہی ہے کہ اس سے وضو درست نہ ہوگا (المفید اور المیزان میں البتہ اس کو جائز کہا ہے) کیونکہ نبیذ سے وضو کا جواز امام صاحبؒ کے نزدیک صرف حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے اور خلاف قیاس ہے۔ غایۃ البیان میں ہے کہ اسی وجہ سے اس سے مام مطلق کی موجودگی میں وضو درست نہ ہوگا کیونکہ قیاس سے مطبوخ یا دوسری چیزوں کے نبیذ کو وہ درجہ نہیں دیا جاسکتا جو درود حدیث کے سبب نبیذ ترک کو حاصل ہو گیا ہے۔ امام ترمذیؒ نے بھی باب الوضوء بانبیذ قائم کر کے یہی اوپر والی حدیث عبد اللہ بن مسعود روایت کی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”نعمرة طيبة وماء طهور“ (کھجور طیب ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے) مروی ہے اگرچہ امام ترمذیؒ نے اس کی سندیں کلام کیا ہے جس کا جواب آگے آئے گا۔

امام ابوداؤد نے بھی حدیث مذکور روایت کی ہے پھر اس میں کچھ کلام کیا ہے۔ امام احمدؒ امام ترمذیؒ و ابوداؤد کے علاوہ حدیث مذکور کی روایت محدث ابن ابی شیبہؒ ابن ماجہؒ امام طحاویؒ دارقطنیؒ بیہقیؒ اور ابن عدیؒ وغیرہ نے بھی کی ہے اور غالباً محدث ابن ابی شیبہؒ نے صحت حدیث مذکور ہی کی وجہ سے امام اعظمؒ پر اس بارے میں کوئی اعتراض بھی نہیں کیا۔ یعنی جو مسائل روا امام اعظمؒ میں ذکر کئے ہیں ان میں اس کو داخل نہیں کیا“ حافظ ابن تیمیہؒ نے منہاج السنہ میں اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے وہ بھی امام اعظمؒ کی تائید میں ہے انہوں نے لکھا کہ جو حضرات مام مضاف مثلاً بالآلہ اور پینے وغیرہ بگلوئے ہوئے پانی سے وضو کو جائز کہتے ہیں وہ نبیذ کو بھی پانی ہی قرار دیں گے اور یہ مذہب نہ صرف امام ابوحنیفہؒ کا بلکہ امام احمدؒ کا بھی ہے اور یہی دلیل کے لحاظ سے بہ نسبت دوسرے قول کے زیادہ قوی بھی ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں قائل تہجد و ماء وارد ہے

اور کمرہ سیاق نفی میں عام ہوتا ہے لہذا اس میں وہ پانی بھی داخل ہوگا جس میں کھجوریں ڈال دی جائیں اور وہ بھی جو اصل خلقت کے لحاظ سے ہی عام پانیوں سے ممتاز و متغیر ہو جیسے سمندر کا کھارا پانی) یا جو ایسی چیزوں کے پڑ جانے سے متغیر ہوا ہو جن سے پانی کا پختا عام حالات میں ممکن نہ ہو (جیسے جنگلات کا پانی کہ اس میں پتے وغیرہ گرتے اور اس کے رنگ یا مزہ کو متغیر کر دیتے ہیں) غرض لفظ ماء سب کو شامل ہے اور جیسے کہ سمندر کے پانی سے حدیث صحیح کی وجہ سے وضو جائز ہوا حالانکہ اس میں دوسرے پینے اور استعمال کے پانیوں کے لحاظ سے انتہائی تکلفی اور بدذائق ہوتی ہے تو جو پانی پاک چیزوں کے سبب سے تغیر پذیر ہوں وہ سمندر کے پانی سے تو بہر حال ایسے ہی ہیں فرق اتنا ہی ہے کہ ایک کا تغیر اصلی ہے اور دوسرے کا طاری اس فرق کا کوئی اثر پانی کے نام پر نہیں پڑتا۔

اس زمانہ کی نیز میں تو نجس و غبیث ہیں اور امام بخاری نے سنن کبریٰ میں ۱۳۱۳ اپنی سند سے بواسطہ ابی خلدہ ابوالعالیہ سے یہ جملہ نقل کیا: ہم تو تمہاری اس دور کی نیز کو غبیث و نجس سمجھتے ہیں اور وہ دوسرا سابق والی نیز تو پانی ہوتا تھا جس میں کچھ کھجوریں ڈال کر اس کو میٹھا کر لیا کرتے تھے۔ ان دونوں حوالوں سے واضح ہوا کہ ابوالعالیہ اس نیز سے وضو یا غسل کو منع نہیں فرماتے تھے جس کے بارے میں لیلۃ الجن والجن حدیث وارد ہے اور نہ انھوں نے اس حدیث پر نقد کیا، بلکہ صحیح ابن کثیر جواب مذکور دیا ہے، لہذا اس سے ان کے نزدیک نہ مطلق نیز سے کراہت و وضو ثابت ہوئی، اور نہ امام صاحب کی تردید ہوئی، بلکہ تائید تکلیفی ہے، یعنی اگر وہی نیز اب بھی بنائی جاتی تو ابوالعالیہ بھی اس سے وضو کو مکروہ نہ فرماتے۔ امام بخاری نے حضرت حسن امیری کے متعلق بھی لکھا کہ وہ بھی نیز سے وضو کو مکروہ کہتے تھے، مگر تحقیق بخاری نے درود ابی عبید من طریق اخروی ابن الحسن ثابت کیا کہ حسن امیری نے لاپاس یہ فرمایا یعنی اس سے وضو میں کوئی حرج نہیں، لہذا ان کے نزدیک بھی کراہت تشریحی ہو سکتی ہے۔ تحقیق یعنی نے ابن بطال سے بھی یہی نقل کیا کہ حسن نیز سے وضو کو جائز کہتے تھے۔ اسی طرح امام بخاری نے جو حضرت عطاء ابن ابی رباح کا قول ذکر کیا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وضو میں نیز کا استعمال جائز تو ہے مگر تنجیم زیادہ اچھا ہے۔ اس پوری تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امام بخاری نے جن تین حضرات کے اقوال سے استناد کیا ہے، وہ ان کے حکم عدم جواز کے لئے مفید و موثر نہیں ہیں، اس لئے تحقیق یعنی نے تو صاف طور سے لکھ دیا کہ ان میں سے کوئی بھی قول تردید الباب سے مساعد و مطابق نہیں ہے، (مجموعہ ۱۹۷۷ء)

پھر آگے چل کر تحقیق موصوف نے حدیث الباب پر تو یہ بھی کہہ دیا کہ اس کی تردید الباب سے مطابقت ”جو قتل کی محتاج ہے اور یہ بھی لکھا کہ اس حدیث کو ذکر کرنے کا صحیح محل کتاب الاثر ہے، پھر وہاں یہ تو جیہ بھی موزوں ہوگی کہ شراب جب مسکر ہوگی تو اس کا پینا حرام ہوگا، اور اسی طرح اس سے وضو کرنا بھی حرام یا نادرست ہوگا۔ (مجموعہ ۱۹۷۰ء)

کچھ بات ایسی سمجھ میں آتی ہے کہ امام صاحب نے جو نیز کے جواز وضو سے رجوع فرمایا ہے، وہ بھی اسی لئے ہے کہ نیز کا نام تو باقی رہا، مگر اس کا منہ بدلنا شروع ہو گیا ہوگا، جیسے ابوالعالیہ نے فرمایا کہ اب اس قسم کی نیز کہاں ہے جو بنی کریم ﷺ کے زمانہ میں ہوتی تھی، تو امام صاحب کے زمانہ میں اگرچہ اس نیز کا وجود بھی ہوگا تو ضرور جس کی وجہ سے حدیث ابن مسعود کے تحت جواز کا حکم فرمایا، مگر اس میں روز افزوں تبدیلیاں بھی ملاحظہ فرمائی ہوں گی اس لئے مطلق نیز سے جواز وضو کا فیصلہ بدل دیا ہوگا، اور غائبانہ احتیاط اس لئے بھی ضروری سمجھی ہو گی کہ مسئلہ صرف جواز وضو کا نہیں رہتا بلکہ ساتھ ہی اس کے شرب کا بھی جواز آ جاتا ہے، ظاہر ہے کہ جب نیز طیب سے تجاوز کر کے نیز غبیث بننے لگے تو اس سے بچانے اور دور رکھنے کی بڑی شدید ضرورت سامنے آگئی ہوگی، اور آپ نے رجوع کو ہی احوط سمجھا ہوگا، باقی رہا یہ کہ حدیث ابن مسعود کو بہت سے علماء نے ضعیف قرار دیا ہے، اس کا منسلک جواب آگے آتا ہے۔ واللہ اعلم۔

حدیث لیلۃ الجن

لیلۃ الجن والی حدیث ابن مسعود کے بارے میں تحقیق یعنی نے لکھا کہ حافظ ابن حجر نے لکھا: ”تمام علماء سلف نے اس کو ضعیف قرار دیا

ہے۔ ”محقق یعنی نئے لکھا۔ وجہ تضعیف یہ ہے کہ اس کی روایت میں ابو یزید مجہول ہے، امام ترمذی نے فرمایا کہ اہل حدیث کے یہاں وہ رطل مجہول ہے۔ بجز اس حدیث کے اور کوئی روایت اس کی ہمیں معلوم نہیں۔ (ترمذی باب الوضوء ہانیذ) لیکن ابن العربی نے شرح ترمذی میں لکھا کہ ابو یزید موسیٰ عمرو بن حرث ہیں جس سے راشد بن کیسان نے بھی روایت کی ہے اور ابو روق نے بھی (یہ دونوں ثقہ ہیں) اور اس کی وجہ سے وہ جہالت سے نکل جاتا ہے، اگرچہ اس کا نام نہ بھی معلوم ہو، اس لئے بظاہر امام ترمذی کی مراد اس سے مجہول الامم ہی ہے (کیونکہ جس کے کسی شاگرد اس سے روایت کرنے والے موجود ہوں، وہ مجہول الصین نہیں ہو سکتا اور صرف مجہول الامم ہونا کوئی حرج نہیں ہے)

اس کے علاوہ یہ کہ حضرت ابن مسعودؓ سے اس حدیث کو روایت کرنے والے صرف ابو یزید نہیں ہیں بلکہ ان سے چودہ دوسرے حضرات بھی ابو یزید ہی کی طرف روایت کرتے ہیں، پھر محقق عینی نے ان سب کی روایات اور جن کتابوں میں وہ مروی ہیں، سب کا ذکر تفصیل سے کیا (عہدہ ۱۹۴۹) نیز ملاحظہ ہو۔ (نصب الراية ۱۱۳۹)

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ راوی حدیث ابو ذرؓ کے بارے میں تردید ہے کہ وہ راشد بن کیسان ہیں یا کوئی اور؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جواہر فوارہ ابو یزید کے واسطے سے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، وہ راشد بن کیسان عیسیٰ ہی ہیں، جیسا کہ اس کی تصریح ابن معین، ابن عدی، دارقطنی، ابن عبد البر اور سیوطی نے کی ہے الخ (معارف السنن ۱۳۱، ۱، نصب الراية ۱۱۳۸)

تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ابو ذرؓ کو نہ بجا تھے، لیکن یہ بات بھی غیر ثابت شدہ ہے، بلکہ باذان کے شیخ ابو یزید تھے جیسا کہ حافظ نے ابو داؤد سے نقل کیا ہے، اور اگر اس کو تسلیم بھی کر لیں تو صرف نیاز ہونا کوئی قدر نہیں کیونکہ ممکن ہے وہ صرف ایسی نئی باتیں ہوں جو شیخ حد تک نہ پہنچے (جیسے آج کل کوئی شخص کھجور کے نیرے کی تجارت کرے کسبِ اول وقت فروخت کر دیا کرے، کیونکہ جب تک اس میں نشہ نہ پیدا ہو، اس کی خرید و فروخت اور پینا سب درست ہے، بلکہ وہی وصل کے مریضوں کو اس سے حیرت انگیز نفع پہنچا ہے غرض صرف نیاز ہونا کوئی حرج و عیب کی بات نہیں ہے)

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ لایحیٰ میں حضور اکرم ﷺ کے ساتھ نہ تھے، جیسا کہ خود بھی انھوں نے انکار فرمایا بلکہ یہ بھی کہا کہ کاش آپ کے ساتھ ہوتا، اسی طرح آپ کے شاگرد و علمہ نے بھی کہا، اس کا جواب یہ ہے کہ خود امام ترمذی نے دو جگہ ساتھ ہونے کا ثبوت دیا ہے، ایک تو ”باب کسراۃ ما یستنجی بہ“ میں تعلیقاً لکھا کہ حضرت ابن مسعودؓ لایحیٰ میں حاضر ہوئے ہیں اور حضور اکرم ﷺ کے ساتھ تھے۔ پھر ابواب الامثال میں مصلحاً روایت لائے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ ابن مسعودؓ کا ہاتھ پکڑ کر بطحاؓ کی طرف لے گئے، اور ایک جگہ بٹھا کر چاروں طرف خط کھینچ دیا فرمایا کہ اس خط سے باہر ہرگز نہ نکلتا تمہارے پاس بہت سے لوگ آئیں گے، ان سے کوئی بات نہ کرنا، تو وہ بھی تم سے کچھ نہ کہیں گے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ تو تشریف لے گئے، اور میں وہیں (خط کے اندر) بیٹھ گیا، پھر میرے پاس کالے وحشی نژاد قسم کے لوگ آئے، ان کے لمبے بال اور جسم جھیلوں ہی جیسے تھے۔ میں نے دیکھا کہ وہ ننگے تھے، پھر میں ان کے چمپانے کی جگہیں نظر نہ آتی تھیں میرے قریب آ جاتے تھے مگر خط کے اندر نہ آ سکتے تھے پھر وہ حضور اکرم ﷺ کی طرف چلے جاتے تھے، تا آنکہ آخر شب میں حضور وہاں تشریف لائے، پھر میرے خط کے اندر داخل ہو کر میری ران پر سر رکھ کر سو گئے، میں اسی طرح بیٹھا تھا اور حضور میری ران پر خراٹے لے کر سو رہے تھے کہ کچھ لوگ آئے جن کے کپڑے سفید اور وہ نہایت درجہ حسین و جمیل تھے، وہ میرے پاس آ کر حضور کے سر مبارک کے قریب بیٹھ گئے، اور کچھ ان میں سے آپ کے دونوں پاؤں کے قریب بیٹھ گئے، پھر کہنے لگے: ہم نے کوئی بندۂ خدا اس جیسے کمالات کا نہیں دیکھا! اس کی آنکھیں سوتی ہیں مگر دل بیدار ہے۔ الخ (ترمذی شریف)

امام ترمذی نے یہ حدیث لکھ کر اس کی تصحیح کی، اور امام احمد و ابن خزیمہ نے یہ حدیث روایت کی اور اس کو صحیح قرار دیا (تحفۃ الاحوذی ۳۷۳)

ایک روایت امام حمادؒ نے عن قابوس بن ابی عین ابن مسعود روایت کی ہے اور فرمایا کہ اہل کوفہ سے اس کے علاوہ کوئی حدیث ہمیں معلوم نہیں ہوئی، جس سے حضرت ابن مسعودؒ کا لیلۃ الجن میں رسول اکرم ﷺ کے ساتھ ہونا ثابت ہوتا ہو، اور وہ روایت قابل قبول بھی ہو (نسب الراۃ ۱۳۳-۱۳۴)۔

امام زبلی کا ارشاد

محقق زبلیؒ نے لکھا کہ ہم نے حدیث ابن مسعود کو سات طریقوں سے نقل کر دیا ہے، جن میں سے بعض میں تو صراحت کے ساتھ ان کا نبی کریم ﷺ کے ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ وہ ساتھ نہیں تھے، تو ان دونوں قسم کی روایات میں اس طرح جمع کر سکتے ہیں کہ وہ جنوں سے گفتگو و مخاطبہ کے وقت ساتھ نہیں تھے، اور اس مقام سے دور تھے، اور بعض لوگوں نے اس طرح جمع کیا ہے کہ لیلۃ الجن دو بار ہوئی ہے، پہلی مرتبہ میں آپ کے ساتھ کوئی نہ تھا جو حدیث مسلم سے ظاہر ہے پھر دوسری بار ابن مسعود حضور ﷺ کے ساتھ لکے ہیں جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیر میں اول سورۃ الجن میں حدیث ابن جریج ذکر کی ہے، و عبد العزیز بن عمر نے کہا کہ جو جن حضور سے ٹکڑے میں ملے تھے، وہ نبوی کے تھے، اور جو کہ معطرہ میں ملے تھے، وہ نصیبین کے تھے اٹح (نسب الراۃ ۱۳۳) پھر امام زبلی نے یہ بھی لکھا کہ امام حمادؒ نے بھی حدیث ابن مسعودؒ کو ضعیف کہا ہے اور انھوں نے بھی اسی کو اختیار کیا کہ نبیؐ سے وضو جائز نہیں نہ سفر میں نہ حضر میں، اور کہا کہ حدیث ابن مسعودؒ جن طریق سے مروی ہے وہ حجت بننے کے لئے کافی نہیں ہیں اٹح (نسب الراۃ ۱۳۶-۱۳۷)۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فرمایا:۔ بظاہر حضرت ابن مسعودؒ کا انکار معیت، اسی محل و مقام تعلیم کے لحاظ سے ہے، یعنی اس جگہ تک نہ جاسکے، جہاں حضور ﷺ نے جنوں کی تعلیم و تبلیغ فرمائی ہے، لہذا دونوں قسم کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے، اور یہ ایسا ہے کہ تردید میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نہ حضور ﷺ نے جنوں کو دیکھا اور نہ ان پر قرأت کی، حالانکہ یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے ان کو قرآن مجید سنایا تبلیغ کی اور تعلیم دی، پس جس طرح وہاں معارضہ کو تاویل کر کے دور کر دیا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی اختلاف زمان و مکان پر محمول کر کے دفع کرنا چاہیے (انوار المحمود ۱۳۵) اور محقق ابن الہمام نے جو جواب امام ابو محمد الطلیعی سی سے نقل کیا ہے، وہ بھی معارضہ کو اتحاد بتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؒ کے فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ میں سے دوسرا کوئی حضور ﷺ کے ساتھ نہیں گیا تھا۔

پانچواں اعتراض:۔ یہ ہے کہ حدیث ابن مسعود اخبار آحاد سے ہے، جو مخالف کتاب ہے، اور ثبوت خبر واحد کی شرط یہ ہے کہ وہ مخالف کتاب اللہ نہ ہو، لہذا مخالف ہونے کی وجہ سے غیر ثابت ہوئی، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ اعتراض یا حدیث ابن مسعودؒ کو غیر ثابت یا ضعیف قرار دینے کا طریقہ شافعیہ وغیرہم کی طرف سے اس لئے مناسب نہیں کہ وہ تو غیر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کے قائل ہیں، مثلاً نیت کو وضو میں فرض کہتے ہیں، حالانکہ یہ نیت قرآنی کے خلاف ہے کہ اس میں نیت کو فرض نہیں کیا گیا، اور حنفیہ کی اصل پر جواب یہ ہے کہ نبیؐ کا پانی اگرچہ بظاہر مایہ مقید معلوم ہوتا ہے، مگر اس کو اہل عرب مایہ مطلق ہی کی جگہ استعمال کرتے تھے، جیسا کہ شرح کرمانی اور بلوغ الارب سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب میں یہ طریقہ ٹھیک اور کھاری پانی کو شیریں بنانے کا مروج تھا، اور ایسا بہ طریق تفکد و استدلال نہیں کرتے تھے بلکہ ضرورت و مجبوری کے تحت کرتے تھے کیونکہ پانی پانی کو شیریں بنانے کا مروج تھا، جس طرح اس زمانے میں ٹھنڈا کرنے کی ضرورت سے پانی میں برف ڈالتے ہیں، لہذا جیسے برف کے پانی مایہ مقید نہیں کہہ سکتے، اسی طرح نبیؐ والے پانی کو بھی۔ لہذا نبیؐ سے وضو کرنا آیت فانی لم تجد و اصماء کے خلاف نہ ہوگا، کیونکہ واقعی طور سے عدم وجود مایہ کا تحقق نہیں ہوا (اور اسی کو حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی اختیار کیا ہے، اور نقل ہو چکا ہے) حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا:۔ چونکہ نظرواثر نام کی طرف دیکھیں تو نبیؐ مایہ مقید تھا اور محل استعمال کو دیکھیں تو مطلق شاید اسی لئے

تردو کی صورت بھی منقول ہے کہ تیمم کی روایت بھی وضو کے ساتھ ہوئی۔

دوسرے اس لئے بھی حدیث ابن مسعود سے کتاب اللہ پر زیادتی ہو سکتی ہے کہ اکابر صحابہ حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس جیسے اور ان سے بعد کے حضرات نے بھی نیز سے وضو کا نزہت سمجھا اور اس پر عمل کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث مذکور صحابہ کرام کے عمل و تلقی کی وجہ سے شہرت و استفاضہ والی احادیث کے مرتبہ کو کچھ گئی ہے، لہذا اس حدیث سے زیادہ علی القاطع کو کون منع کر سکتا ہے۔؟ (انوار المحمود ۱۳۵)۔

چھٹا اعتراض: یہ ہے کہ بغیر ضیاء تسلیم صحت و ثبوت حدیث ابن مسعود و نہ منسوخ ہے، کیونکہ لیلۃ الجن مکہ معظمہ میں تھی، اور آیت فلم تجدوا ماء کانزل منہ یطیبہ میں ہوا ہے، یہ اعتراض حافظ ابن حجر نے لکھا ہے۔ (فتح الباری ۲۳۶-۱)

محقق حنفی نے اس کے جواب میں لکھا: یہ اعتراض حافظ ابن حجر نے ابن القصار مالکی اور ابن حزم طبری سے اخذ کیا ہے، اور تعجب ہے کہ باوجود اس امر کو جاننے کے بھی کہ یہ بات قابل رد ہے حافظ نے اس کو نقل کر دیا، اور اس پر سکوت کر لیا (کہ جیسے لوگوں کو اس کی رکاکت کی خبر ہی نہ ہوگی) کوہر رد یہ ہے کہ طبرانی نے کبیر میں اور دارقطنی نے بھی تصریح کی ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام اعلیٰ مکہ پر اترے اور ایک جگہ ایذا مار کر پانی نکالا اور اس سے حضور اکرم ﷺ کو وضو کرنا سکھایا، نیز سبکی نے کہا کہ وضو حقیقت میں یس ہے، اگرچہ دینی اتلاوات ہے اور حضرت عائشہؓ نے جو آیت تیمم فرمایا، آیت وضو نہ کہا، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ وضو تو پہلے سے فرض ہو چکا تھا البتہ اس کا حکم قرآن مجید میں متلو نہ ہوا تھا تا آنکہ آیت تیمم نازل ہوئی، قاضی عیاض نے ابوالنہم سے نقل کیا کہ وضو کا طریقہ تو پہلے ہی سے تھا، البتہ اس کے بارے میں قرآن مجید کی آیت مدینہ طیبہ میں اتری۔ (عمدہ ۹۹۶-۱)

صاحب بذل المجہود نے لکھا کہ جب اکابر صحابہ کمالی جو از وضوء بالنہذ کا ثابت ہو گیا، حالانکہ وحی کا باب بند ہو چکا تھا، اور وہ حضرات تابع و منسوخ کو بھی سب سے زیادہ جاننے والے تھے تو اسی سے نسخ کا دعویٰ باطل ہو گیا (بذل ۵۵-۱)

حافظ نے یہ بھی لکھا کہ یا تو حدیث ابن مسعود کو منسوخ کہنا چاہیے (جس کا جواب اوپر ذکر ہوا ہے) یا اس کو اس صورت پر محمول کرنا چاہیے کہ وہ ایسا پانی تھا جس میں خشک بھجوریں ڈالی گئی تھیں، جن سے پانی کے کسی وصف میں تغیر نہ ہوا تھا، اور ایسا وہ لوگ اس لئے کرتے تھے کہ ان کے پانیوں کی اکثر اقسام مضمیٰ نہ تھیں (فتح الباری ۲۳۶-۱) گویا حافظ نے عبیدہ بن جراح سے قائل امام صاحب ہیں اور ہم پوری تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا استدلال

فرمایا: دارقطنی میں جو روایت بہ طریق ہاشم بن خالد لازرق عن الولید بن معاویہ بن سلام ہے، وہ میرے نزدیک اس باب میں سب سے زیادہ قوی متدل ہے لیکن ہاشم بن خالد غلط ہے، بلکہ وہ شام بن خالد بن بزید بن مردان ہے، اس کے سب راوی صدوق و ثقہ ہیں۔

پس جب حدیث صحیح ہو گئی اور اس کے طرق و مخارج متعدد ہو گئے، تو اس نے ان سے قوت حاصل کر لی، پھر اس کی مزید تائید حضرت علی، ابن عباس، عکرمہ، حسن وغیرہ کے اختیار و جواز سے ہو گئی، گوان کی بعض اسانید میں ضعف ہے، غرض ضعف کی طمانی تعدد و طرق وغیرہ سے..... ہو گئی ہے اور یہی مذہب سفیان ثوری و داؤد اجماعی کا بھی ہے اور اسی کی طرف میلان احنق کا بھی ہے، پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ زیر بحث نیز مذکور وہ نہیں ہے جو زور و شدت پر آجائے، یا پکائی جائے، اور نہ لے آئے بلکہ وہ صرف میٹھا پانی یا رقیق سیال ہے جو طبیعی پانی سے صرف حلاوت میں ممتاز ہو، طبیعت مام کے لحاظ سے وہ طبیعی و فطری پانی سے کوئی امتیاز نہ رکھتا ہو، اور یہ طریقہ کھاری پانی کو میٹھا اور ناگوار تھا تھا والے پانی کو خوشگوار بنانے کا تھا، چنانچہ بدائع ۱۷ میں ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے زیر بحث نیز کے بارے میں

پوچھا گیا تو فرمایا:۔ چند کجوریں پانی میں ڈال دی جائیں تو وہ نیند ہو جاتی ہے اگرچہ (معارف السنن للعلامة البوری ۱۳۱۵)۔

صاحب الاستدراک احسن کا افادہ

آپ نے ۱۰۵ میں لکھا:۔ کفایہ میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے متعلق ایلاہ الجن میں حضور ﷺ کے ساتھ نہ ہونے کا قول محل نظر ہے، اور یہ کہتم ہیں کہ وہ ساتھ تھے، کیونکہ امام بخاریؒ نے بارہ وجوہ سے ان کا ساتھ ہونا ثابت کیا ہے (۱۰۵)۔

پھر صاحب استدراک نے لکھا کہ امام بخاریؒ نے تین وجہ تو اپنی ”تاریخ صغیر“ میں لکھی ہیں اور شاید ”تاریخ کبیر“ میں ”تمام وجوہ کا استیعاب کیا ہو، پھر بظاہر معیت کا مطلب حضور کے ساتھ لکھنا وغیرہ ہے، اور عدم معیت کو خاص وقت تعلیم و تبلیغ پر محمول کر سکتے ہیں کہ اس وقت ساتھ نہ تھے، غرض ان کا ساتھ جانا بہت سے طرق سے ثابت ہے جن کو رد نہیں کر سکتے پھر جبکہ دونوں قسم کی احادیث کو جمع کرنا بھی دشوار نہیں تو ایک قسم کی احادیث کو لغو قرار دینا یا بالکل ترک کر دینا کسی طرح جائز نہ ہوگا۔

حافظ کا جواب:۔ پھر حافظ ابن حجرؒ کی دوسری بات کا مطلب اگر یہ ہے کہ کجوریوں کا بالکل بے کوئی اثر ہی پانی میں نہ ہوا ہوگا، اور وہ اگر شافعیہ ہی کے مسلک کی تائید کر رہے ہیں کہ معمولی تغیر سے بھی پانی کا نام بدل جائے گا اور اس سے وضو درست نہ ہوگا تو اس کا جواب محقق زبیری نے یہ دیا ہے کہ محدث زبیری نے زمانہ رسالت کی نیندوں کا حال نقل کیا ہے اور اپنی سند سے حضرت عائشہؓ کا قول ذکر کیا ہے کہ ہم رسول اکرم ﷺ کے لئے منگینہ میں نیند بنایا کرتے تھے، اس طرح کہ صبح کو کجوریں پانی میں ڈالتے تھے، تو اس کا پانی آپ شام کو پیتے تھے، اور شام کو ڈالتے تھے تو اس کو صبح کو پیا کرتے تھے، اس کو امام مسلم نے بھی کتب الاثر میں ذکر کیا ہے، پھر بخاری نے ابوالعالیہ کا قول نقل کیا کہ تمہاری اس زمانہ کی نیند تو ضعیف ہے زمانہ رسالت کی تو صرف یہ تھی کہ پانی میں کچھ کجوریں ڈال دیتے تھے، جن سے وہ پانی میٹھا ہو جایا کرتا تھا اس پر محقق زبیری نے لکھا کہ حضرت ابوالعالیہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ رسالت کے نیند سے وضو کو وہ بھی جائز سمجھتے تھے (اور وہ حدیث ابن مسعود کو صحیح سمجھ جاتے تھے، اسی لئے اس کا انکار نہیں فرمایا بلکہ دوسرا جواب دیا) حالانکہ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کجوری وغیرہ پاک چیزوں کا بھی اگر وصف پانی پر غالب ہو جائے اور اس کا نام بدل دے تو اس سے وضو درست نہیں، لیکن ظاہر یہ ہے کہ جو نیند شام سے صبح تک تیار ہوتی تھی، اور وہ میٹھی ہو جاتی تھی، اس میں تغیر بھی ضرور آ جاتا تھا اور نام بھی بدل جاتا تھا، چنانچہ حضور اکرم ﷺ کے سوال پر حضرت ابن مسعودؓ نے پانی کا انکار فرمایا، جس سے معلوم ہوا کہ وہ پانی کجوریوں کے اثرات سے متغیر ہو چکا تھا حتیٰ کہ اس کا نام بھی بدل جاتا تھا، ورنہ وہ پانی کا انکار نہ فرماتے، واللہ تعالیٰ اعلم (تصب الراية ۱۳۶)۔

مزید تائید:۔ دارقطنی کی روایت بطریق حسن بن قتیہ میں یہ بھی ہے کہ جب حضرت ابن مسعودؓ رسول اکرم ﷺ کو وضو کرانے لگے اور دیکھا کہ بجائے خالص پانی کے نیند کا پانی ڈال رہے ہیں تو کہنے لگے یا رسول اللہ! مجھ سے غلطی ہوگئی کہ نیند سے وضو کر رہا ہوں اس پر حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔ ”یہ تو میٹھی کجوری اور میٹھا پانی ہے“ دارقطنی نے کہا کہ ”اس حدیث کے راوی حسن اور محمد بن عیسیٰ ضعیف ہیں“ لیکن ان کو ضعیف ابو حاتم وغیرہ نے کہا ہے اور ابن عدی نے کہا ”مجھے امید ہے کہ“ ان سے روایت حدیث میں کوئی حرج نہیں“ اور محمد کی توثیق برقانی نے کی ہے، ابن حبان نے بھی ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے کافی اللسان (امانی ۱۶۰)۔

حدیث ابن ماجہ:۔ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک حدیث بطریق عباس بن الولید دمشق ابن ماجہ میں بھی ہے، جس میں ہے کہ حضور ﷺ نے ”نعمرة طيبة وماء طهور“ فرمایا اور اسی نیند سے وضو فرمایا، اس کے رجال سند بھی بہت ثقہ ہیں، جزا ابن ابیہر کے کہ ان میں اختلاف ہوا ہے اور اس کی وجہ سے دارقطنی نے اپنی سنن میں اس روایت کو محمول قرار دیا ہے۔

صاحب الاستدراک الحسن نے ۱۰۳ھ میں لکھا کہ ”ہم متحد جگہ لکھ چکے ہیں کہ ابن لہیعہ کی حدیث حسن ہوتی ہے اور ان کی حدیث سے بہت سے حضرات نے استدلال کیا ہے، محدث ہشٹی نے اپنی المجموع ۵-۲۱ اور ۱۲۹ھ میں ان کی تحسین کی ہے اور یہ بھی لکھا کہ امام ترمذی نے ان کی حدیث کو حسن کہا ہے۔“

صاحب الاستدراک مذکور کا تسامح

موصوف نے اس کے بعد لکھا کہ امام بخاری نے تاریخ صغیر میں ابن لہیعہ کے بارے میں یحییٰ بن سعید سے نقل کیا کہ وہ ان کی روایت میں کوئی مضائقہ نہ سمجھتے تھے، یہ حوالہ اس لئے غلط ہے کہ کتاب الضعفاء والصفیر جو رجال معانی الآثار مطبوعہ دیوبند کے حاشیہ پر طبع ہوئی ہے، اس میں ۱۱۵ پر بواسطہ حمیدی یحییٰ بن سلیم سے کان لایراہیہ منقول ہے۔ بظاہر یہ سلیم بھی سعید سے محرف ہوا ہے اور تاریخ کبیر بخاری صفحہ ۱۸۲-۳ (قسم اول) میں بھی بحوالہ حمیدی یحییٰ بن سعید سے کان لایراہیہ ہی منقول ہے اس لئے تاریخ صغیر میں بھی یہی ہونا چاہیے، ورنہ کتابت کی غلطی ہوگی۔

لکھ ن فکر یہ: ناظرین یہاں مقدمہ انوار الباری ۳۸-۲ کی یہ بات نہ بھولیں کہ امام بخاری نے باوجود ابن لہیعہ کی تضعیف کے بھی ان سے وغیرہ کہہ کر جگہ لکھ اپنی تصحیح بخاری میں روایت لی ہے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ نے یقین سے فرمایا کہ ”وغیرہ“ سے بہت سی جگہ امام بخاری نے عبد اللہ بن لہیعہ ہی کو مراد لیا ہے اور اس کے سوا دوسرا وہاں نہیں ہو سکتا۔

ابن لہیعہ کی توثیق: علامہ محدث ابن الترمذی نے لکھا کہ اگرچہ ابن لہیعہ کی تضعیف کی گئی ہے مگر ان سے ائمہ حدیث نے تخریج کی ہے جیسے محدث ثوری، اور ازاعی، لیث وغیرہم نے، اور امام مسلم نے دو جگہ ان سے استشہاد کیا ہے، اور ان سے محدث ابن خزیمہ نے بھی اپنی تصحیح میں دوسرے راوی کے ساتھ ملا کر حدیث لی ہے، حاکم نے بھی مستدرک میں ان سے تخریج کی ہے، امام ثوری نے کہا کہ میں نے کئی حج کئے تاکہ ان سے طوں، امام ذہبی نے لکھا کہ ان سے متابعات میں حدیث روایت کی جاتی ہے، علامہ ہشٹی نے کتاب الامان میں ان کی حدیث کی تحسین کی ہے، اور باب فضل الصلوٰۃ میں کہا کہ ان کی حدیث کی تحسین ترمذی نے کی ہے (امانی الاحیاء ۹۹-۲)۔

چند اہم ایحاث اور خاتمہ کلام حدیث الباب کا مطلب

یہ تو پہلے ذکر ہو چکا کہ حدیث الباب کو ترجمہ سے مناسبت نہیں ہے، بجز جرنیل کے کا حقد العینی۔ یہاں یہ بحث ہے کہ بظاہر یہ حدیث امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسفؒ کے خلاف ہے کہ وہ ہر سرکر کے قلیل و کثیر کو حرام نہیں فرماتے، البتہ امام مالک، امام احمد، امام شافعی و امام محمد اور جمہور صحابہ اسی کے قائل ہیں لیکن شیخین کے ساتھ بھی دوسرے ائمہ حدیث، کعب، سفیان ثوری، امام ازاعی اور بعض صحابہ ہیں۔

حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ کل شراب مسکر سے مراد بافضل مسکر ہے، یہ نہیں کہ اس کی صفت ایسی ہو کہ وہ نشہ لائے، خواہ وہ نشہ حاصل وقت ہو یا نہ ہو، جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے، اور حافظ نے خطابی کا قول بھی پیش کیا کہ یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ ہر نشہ لانے والی چیز کا قلیل و کثیر برابر یعنی حرام ہے خواہ کسی نوع کی بھی ہو کیونکہ صیغہ عموم کا بولا گیا ہے، جس سے اشارہ جنس شراب کی طرف ہے کہ اس سے نشہ ہو سکے (فتح الباری ۳۶-۱)۔

اس پر محقق یعنی نے لکھا:۔ قلیل و کثیر کے حرام ہونے کا فتویٰ ہر شراب میں نہیں چل سکتا بلکہ وہ تو صرف خرمیں چلے گا، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی و متوفی فارسی ہے کہ خمر تو بہر صورت حرام ہے اور ہر شراب کا قدر مسکر حرام ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خمر کا تو قلیل و کثیر حرام ہے خواہ وہ نشہ لائے یا نہ لائے، اور خمر کے علاوہ دوسری شرابیں نشہ لانے کے وقت حرام ہیں (یعنی ان کا قدر قلیل و کثیر حرام کے مرتبہ میں نہیں آتا) اگر کہا جائے کہ حدیث میں تو کل مسکر خمر و کل مسکر حام وارد ہے یعنی ہر نشہ لانے والی چیز خمر ہے اور ہر نشہ لانے والی چیز حام ہے، تو

اس کی صحت میں سید الحفاظ یحییٰ بن معین نے کلام کیا ہے، اور بشرط تسلیم اس پر ہے کہ وہ اپنی عمر پر موقوف ہے، اور اسی لئے اس کی روایت امام مسلم نے ظن کے ساتھ کی ہے، کہا کہ میں تو اس کو مرفوع ہی جانتا ہوں، پھر بصورت تسلیم اس کا معنی یہ ہے کہ جس چیز کا کثیر نشلائے تو اس کثیر کا حکم خمر کا حکم ہے (یعنی اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ اس کا قلیل بھی جو نشہ لائے وہ بھی حکم خمر اور حرام ہے) (عمدة القاری ۹۵۱)۔ حنفی مبنی کے جواب و تحقیق سے ان کی دقت نظر نمایاں ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

یہ ہے کہ حدیثی نقطہ نظر سے شیخین کی رائے کو اس مسئلہ میں زیادہ قوت حاصل نہیں ہے اور یہ ان چند مسائل میں سے ہے کہ جس میں امام صاحب کی رائے پر حضرت گوثریؒ صرح نہیں ہوا تھا، اور فقہ حنفی میں فتویٰ بھی اس بارے میں امام محمدؒ کے قول پر ہے، نیز حضرت فرمایا کرتے تھے کہ فقہائے حنفیہ کی عبارت قاطبہ تعمیر ہے، اور اس کو بدل کر یوں کہتا چاہیے کہ خمر (غیر مطبوخ انگوری شراب) اور باقی تین شرابیں (جو انگوری کے رس کو مختلف طریقوں سے پکا کر یا خشک انگور بھگو کر بنائی جاتی ہیں) وہ تو بالکل یاد قطعی طور سے حرام قطعی ہیں ہی کہ ان کا قلیل و کثیر حرام ہے اور ان چار کے علاوہ جو نبیذ، خبث، شمار و البان وغیرہ ہر چیز سے بناتے ہیں، وہ سب بھی حرام ہیں، بجز قدر قلیل کے، جو سکر نہ ہو اور بضر تقویٰ علی العبادۃ یا دفع مرض کے لئے استعمال ہو گیا ہو یا تقویٰ بھی نہ دوائی ہی کی طرح ہے، اور یہ ایسا ہے کہ کہیں:۔ مردار حرام ہے، بجز وقت اضطرار کے۔ اس کے بعد ہم سے دلیل تفتیش و استثناء کا مطالبہ ہوگا تو اس کا سامان ہمارے پاس بہت کافی ہے لیکن جو تعمیر فقہانے کی ہے وہ مجھے پسند نہیں ہے۔

حنفیہ کے خلاف محاذ: جن مسائل میں امام صاحب پر بہت زیادہ وطن و تفتیش کی گئی ہے، یہ مسئلہ بھی ان ہی میں سے ہے، حتیٰ کہ خلیب نے تو اس کو بہت ہی تلیس کر کے پیش کیا ہے انھوں نے سب عادت غیر شکرہ راویوں کے حوالہ سے امام صاحب پر الزام رکھ دیا کہ وہ ساری شرابیوں کو حلال کہتے تھے، حتیٰ کہ سکر یا سکر کو بھی حلال کہہ دیا، علامہ گوثریؒ نے تائب الخلیب ۹۶ میں اس کو نقل کر کے لکھا کہ اول تو اس روایت کے راوی غیر شکرہ ہیں، دوسرے امام صاحب کے پاس اثر بہار بعد کے علاوہ دوسری نیزہوں کی قلیل غیر سکر مقدار کی حلت کے دلائل ہیں، پھر لکھا کہ یہاں سکر اور سکر بطور شک و ذکر تا بھی خالی از علت نہیں، گویا یہ غلط فہمی پیدا کرنی ہے کہ امام صاحب خدا خواستہ سکر کی حلت کے بھی قائل ہو سکتے ہیں (خمر یا سکر شراب) کی حرمت امام صاحب کے یہاں بھی ہے جو کتب مذہب و کتب خلاف میں بہت اتر منقول ہے اور سکر کے معنی کپے ماہ الرطب کے ہیں، جو تیز ہونے یا خیر اٹھنے سے قبل بالاتفاق، سب کے نزدیک حلال ہے قال تعالیٰ: . . ومن لعمرات النخیل والا عناب لتتخذون منه سکراً و رزقا حسناً (سورہ نحل)

آیت مذکورہ میں بعض مفسرین نے سکر سے مراد خمر لیا ہے کہ آیت کی ہے اور اس وقت تک خمر حرام نہ ہوئی تھی، جب خمر کی حرمت آگئی تو آیت مذکورہ کی اجازت منسوخ ہوگئی، مگر صاحب روح المعانی نے لکھا کہ حنفیہ عدم سکر کی طرف گئے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ سکر سے مراد وہ نبیذ ہیں، جو نشہ آور نہیں ہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اپنا انعام و احسان بتلایا ہے جو بغیر حلال کے نہیں ہو سکتا، لہذا یہ آیت نبیذ کے جواز شراب کی دلیل ہے بشرطیکہ نشہ کی حد تک نہ ہو، جب زیادہ پئے گا کہ نشہ لائے گا تو وہ بھی حرام ہوگی اور حدیث میں بھی ہے: حرم اللہ تعالیٰ الخمر بعینھا القلیل منها و الکثیر و سکور من کل شراب، اخرج الدرر القطنی (اللہ تعالیٰ نے خمر کو تو بالکل ہی قلیل و کثیر کو حرام کر دیا ہے، اور ہر شراب میں سے بھی نشہ لانے والی (مقدار) کو حرام کیا ہے) اور نبیذ جب تک نشہ لانے کی حد تک نہ پہنچے اس کی حلت کے قائل ابراہیم حنفی اور امام طحاوی بھی ہیں جو اپنے زمانے کے امام تھے، اسی طرح سفیان ثوری جن کا مرتبہ سب کو معلوم ہے اور وہ خود بھی پیتے تھے، جیسا کہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے (روح المعانی ۱۸۰-۱۳)

علامہ ابوبکر صامی رازیؒ نے آپؐ کو مذکورہ بالا کرتک لکھا: سلف نے سکر سے مراد خمر بھی بتلائی ہے اور نبیؐ بھی، اور حرام بھی، تو ثابت ہوا کہ یہ نام سب پر بولا جاتا ہے، پھر ان کا یہ دعویٰ کہ وہ خمر خمر سے منسوخ ہوئی اس بات پر دلیل ہے کہ آیت مذکورہ اباحت سکر کی مقتضی تھی اور وہ خمر و نبذ تھی اور جس چیز کا نسخ ثابت نہیں ہوا وہ خمر تھی نیز کی خمر ثابت نہیں ہوئی لہذا اس کو ظاہر آیت کی وجہ سے حلت پر باقی رکھیں گے کیونکہ اس کا نسخ ثابت نہیں ہوا اور جو خمر خمر کی وجہ سے اس کے بھی نسخ کا دعویٰ کرے تو یہ بغیر دلالت و دلیل کے صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس میں خمر کا اطلاق نبیؐ کو شامل نہیں ہے (احکام القرآن ۲۲۸-۳)

خمر خمر و نبذ و اشربہ کی بحث پوری تفصیل و دلائل کے ساتھ صحیح بخاری کی کتاب الاشرابہ میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ یہاں اتنا حریہ عرض کیا جاتا ہے کہ محقق یعنی ”حدیث کل مسکرا حرام“ میں سید الخفا ظاہن معین کی قدر نقل کی ہے، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اور صاحب ہدایہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، لیکن حافظ زلیعی کے اتنا لکھنے سے کہ قدر مذکور مجھ کو نہیں ملی، حافظ ابن حجر موصوع علی کیا اور انھوں نے لکھ دیا کہ جب زلیعی کو یہ نقل نہ ملی، حالانکہ وہ ایسی چیزوں کی بڑی کھوج لگایا کرتے ہیں تو گویا یہ بات کمزور ہے حالانکہ کوئی نقل کسی کو نہ ملنا اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ نے قدر مذکور کا حوالہ مسند خوارزمی سے بھی دیا ہے، جس کو نقل کر کے محترم مؤلف فیض الباری نے حاشیہ میں لکھا کہ میں نے مسند مذکور کی مراجعت کی تو یہ حوالہ نہیں ملا۔ (فیض الباری ۳۵۵-۴)

لیکن یہ نقل مسند خوارزمی کے ۶۳-۱ میں موجود ہے، انھوں نے بھی خطیب کے اعتراض پر تین جواب دیئے ہیں:-

(۱) جو کچھ امام صاحب نے فرمایا وہی مذہب کہا و صاحب دین معین کا بھی ہے پھر امام صاحب کس طرح آثار کے خلاف کرتے یا صحابہ کرام کی مخالفت کرتے، چنانچہ یہ جواب امام صاحب سے بھی مروی ہے، جب عیوب تراء اور اباحت غیر سکر کے بارے میں ان سے پوچھا گیا تو فرمایا: میں اس کو کس طرح حرام کر دوں؟ اور کیونکر ستر صحابہ کرام کو قافس قرار دے دوں؟!

(۲) دوسرا مفصل جواب اسانید الامام کے ذیل میں آئے گا، جہاں اخبار و آثار کی روشنی میں امام صاحبؒ کے قول کی صحت راجح ہوگی۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ سید الخفا ظاہن معین نے فرمایا:- تین احادیث کی صحت رسول اکرم ﷺ ثابت نہیں ہے **السطر** **الحاجم والمحموم**۔ من مس ذکوه فلیتوضا۔ کل مسکرو حرام۔ عباس دوری کہتے ہیں کہ جب میں نے یحییٰ بن معین سے یہ سنا تو امام احمد کے پاس گیا اور ان کو یہ بات سنائی، انھوں نے فرمایا: ان کے پاس جا کر کہو کہ میں ذکر میں حدیث صحیح ہے اور وہ کھول غنہ عن ام حبیبہ ہے، عباس کا بیان ہے کہ میں پھر ابن معین کے پاس آیا اور امام احمدؒ کی بات سنائی، اس پر انھوں نے فرمایا: ان سے کہہ دو کہ کھول کی ملاقات عہد سے نہیں ہوئی۔ الخ

حضرت شاہ صاحبؒ نے محدث خوارزمی کی مہارت کا ملہ اور اطلاع واسع و تام کی بھی تعریف فرمائی، گویا ان کی نقل پر پوری طرح اظہار اطمینان کیا، اسی طرح محقق یعنی کی نقل بھی نہایت وزنی قیمتی اور قابل اعتماد ہے۔

مسند خوارزمی ۱۸۹-۲ میں ابراہیم نخعی سے بھی خود امام صاحبؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ لوگوں کا کل مسکرا حرام کہنا خطا ہے کیونکہ وہ کہتا ہے چاہتے ہیں کہ ہر شراب کی نشالانے والی مقدار حرام ہے۔ الخ

اسی کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ فرمایا کہ ابراہیم نخعی نے بھی روایت مذکورہ قدر قیاح کیا ہے بقدر ضرورت حدیث کل مسکرا حرام کی بحث کی طرف اشارات ہو چکے، اس کے بعد دوسری ضروری باتیں لکھی جاتی ہیں:-

محقق ابن رشد کی رائے

حافظ ابن تیمیہؒ کی طرح علامہ ابن رشدؒ نے بھی باوجود مالک المذہب ہونے کے قائلین جواز وضو بالنیذ کے متعلق لکھا:- وہ کہہ

سکتے ہیں کہ خود حدیث ہی میں نیز پر پانی کیا اطلاق کیا گیا ہے (پھر اس پر پانی کے ادا کام جاری کرتا کیوں قابل اعتراض ہے؟! (بدلیۃ الجہد ۱۲۸)۔ کیا ابن رشد نہ صرف حدیث فقہ و اصول فقہ کے بڑے امام ہیں، بلکہ عربیت کے بھی جلیل القدر عالم ہیں۔

آثار صحابہ: جواز وضو بانہید کے لئے جواز صحابہ سے استدلال کیا گیا ہے، اس پر حافظ ابن حجر نے نقد کیا کہ حضرت علیؓ وابن عباسؓ کے بارے میں روایت صحیح ہے (فتح الہاری ۱۳۶)۔ اور دیاہ میں حافظ نے لکھا کہ وضو بانہید کا عمل کسی صحابی سے بھی ثابت نہیں ہے، دارقطنی نے اس کو دو ضعیف وجوہوں سے حضرت علیؓ سے ذکر کیا ہے، اور ان دونوں سے بھی زیادہ ضعیف وجہ سے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے، ابن حجرؒ (تحذیر لاخوف ۱۹۱)۔

صاحب تحفہ نے بھی یہی دعویٰ کیا ہے اور حافظؒ کے نقد کو کا خاص طو سے پیش کیا ہے، اس لئے یہاں جواب لکھا جاتا ہے محقق یحییٰ ابن قدامہ کے حوالہ سے حضرت علیؓ حسن و اوزاعیؒ کا مذہب جواز نقل کرتے ہیں اور کرمہ سے بھی نقل کیا کہ جس کو پانی نہ ملے وہ نیزہ سے وضو کر سکتا ہے ابو بکر صامی نے لکھا کہ بعض اصحاب نبیؐ کے یہی مذہب ہے پاس سفر بحر میں پانی نہ رہا تو انھوں نے نیزہ سے وضو کیا اور اس کے مقابلہ میں سمندر کا پانی پسند نہ کیا، مبارک بن فضالہ نے حضرت انسؓ سے نقل کیا کہ وہ بھی نیزہ سے وضو کو جائز سمجھتے تھے، پھر لکھا کہ ان سب اصحاب و تابعین سے جواز نقل ہوا اور صحابہ و تابعین میں سے کسی کا اعتراض اس پر نقل نہیں ہوا۔

یہ تو حافظ کے درایہ والے جملہ کا جواب ہوا، اور فتح الہاری کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا اثر محدث شہیر ابن ابی شیبہؒ نے نقل کیا، جس کو دارقطنی نے موصوف سے اور معنی عن ابی معاویہ سے بھی روایت کیا ہے، اور راوی تاج بن ارطاطہ پر جرح کی حالانکہ وہ بخاری کے سوا تمام ارباب صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں، فقہاء میں سے ہیں، صدوق ہیں اگرچہ کثیر الخطا والد لیس ہیں، کفائی القریب، اور اثاب ابن عباسؓ کی روایت دارقطنی میں ابن حرز کو اگرچہ مترکک الحدیث بھی کہا گیا ہے مگر ابن حبان نے ان کو خیار عباد اللہ میں سے کہا ہے، اور کہا کہ ان سے لا علمی میں غلط بیانی اور غلط فہمی سے قلب اسانید ضرور ہو جاتی تھی (امالی الاحبار ۲۶۱)۔

ابن حزم کا اعتراض

حافظ کے علاوہ ابن حزم نے بھی آثار صحابہ کے بارے میں نقد کیا ہے، مگر ان کا طریقہ دوسرا ہے مثلاً انھوں نے حضرت علیؓ کے اثر کی صحت سے انکار نہیں کیا، بلکہ خود بھی اس کو روایت کیا (مخلی ۱۲۰۳)۔ اور یہ بھی لکھ دیا کہ قائلین جواز نے جواز پر اجماع ثابت کیا ہے کہ ان صحابہ و تابعین کے خلاف کسی نے اعتراض نہیں کیا (گویا اجماع سکوتی ہو گیا) مگر جواز کے سب دلائل لکھ کر ابن حزم نے لکھا کہ حدیث ابن مسعود کی صحت ثابت نہیں ہوئی، اور اس پر ہم نے اس کتاب کے علاوہ دوسری جگہ پورا کلام کیا ہے، پھر لکھا کہ نقل متواتر کی وجہ سے اگر صحت کو بھی تسلیم کر لیں تو ایلا۔ لیکن قبل ہجرت مکہ میں ہوئی ہے اور آیت وضو ینہ میں بعد کو اتاری ہے اور کسی طریقہ سے وضو کا مکہ میں فرض ہونا ثابت نہیں ہوا، لہذا استدلال درست نہیں۔

اس امر کا جواب ہم محقق یحییٰ کی طرف سے لکھ چکے ہیں، آثار صحابہ کے بارے میں ابن حزم نے لکھا کہ وہ حنفیہ وغیرہم کے موافق نہیں بلکہ مخالف ہیں، کیونکہ اوزاعیؒ حسن اور ابو حنیفہؒ مابخری موجودگی میں وضو بانہید کے قائل نہیں، جبکہ صحابہ اس کو جائز بلکہ مابخری سے بھی بہتر سمجھتے تھے، اور اگر علیؓ کے متعلق لکھا کہ اول تو سوائے رسول خدا ﷺ کے اور کسی کے عمل میں حجت نہیں ہے دوسرے یہ کہ حمید صاحب حسن بن علیؓ حضرت علیؓ کی روایت کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ وہ دوسرے سادہ پانی کی موجودگی میں بھی نیزہ سے وضو کو جائز کہتے ہیں، جو قول علیؓ کے خلاف ہے اور باقی سب نیزہوں سے وضو کو جائز نہیں مانتے، یہ بھی حضرت علیؓ سے روایت کے خلاف ہے۔ (مخلی ۱۲۰۳)۔

اعتراض مذکور کی رکاکت ہی جواب سے مستغنی کرتی ہے یہ بات صاف ہوگی کہ صحابہ کرام سے وضو بانہید کا عمل ثابت و محقق ہے۔

جس کو ابن حزم نے بھی تسلیم کر لیا ہے، لہذا حافظ وصاحب تحفہ کا دعویٰ غلط ثابت ہوا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد ابن حزم نے لکھا کہ قائلین جواز کا یہ استدلال بھی محل نظر ہے کہ نیز تو پانی ہی ہے، جس میں دوسری طاہر چیز مل گئی، پھر اس سے وضو درست نہ ہوتا ہے معنی ہے وغیرہ ابن حزم نے لکھا کہ یہ بات اگر درست ہے تو پھر تم پانی ہی ملے ہوئے دودھ سے وضو کیوں جاز نہیں کہتے؟ اور امراق (شور بوں) سے وضو جاز کیوں نہیں سمجھتے؟ اس میں بھی تو پانی کے ساتھ صرف زیتون کا تیل اور مرج ہے، جو پاک ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پانی ملے ہوئے دودھ سے تو حنیہ کے نزدیک وضو درست ہے، البتہ امام شافعی جاز نہیں کہتے، (عمدة القاری ۱۰۴۸) لہذا اعتراض مذکور قائلین جواز کے مذہب سے ناواقف پر دال ہے رہا امراق (شور بوں) کا مسند توان سے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے اجزاء پانی میں پکانے کی وجہ سے اس کے مزاج و طبیعت کو بدل دیتے ہیں اور اسی لئے ان کا نام بھی بدل جاتا ہے اور یہی حکم حنیہ کے یہاں ماء باقلا وغیرہ کا بھی ہے، اگر اس کو پانی میں پکا دیا جائے۔ البتہ بغیر پکانے اگر باقلا وغیرہ کو پانی میں ڈال دیں تو اس سے وضو درست ہو گا، اول کو جامعہ فقہ اور دوسرے کو جامعہ صنف کہتے ہیں۔

اس سے میری کہ سچے وغیرہ مشتعل ہیں جن کو غسل میت کے لئے پانی میں پکاتے ہیں کہ وہ حدیث سے ثابت ہے، اور ان سے پانی کی نظافت و صفائی کرنے کی قوت بھی بڑھ جاتی ہے، باقی تفصیل کتب تقدیس ہے، ابن حزم نے ان کے علاوہ بھی چند باتیں لکھی ہیں، جن کی عقل و نقل کی روشنی میں کوئی قیمت نہیں ہے اس لئے مزید جواب کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، دوسرے یہ کہ حافظ ابن تیمیہ نے بھی ماء مضاف سے وضو کے جواز کو معقول تسلیم کر کے، وضو پانیہ کی صحت کا اعتراف کر لیا ہے جو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔

صاحب تحفہ کا ایک اور دعویٰ

لکھا کہ ابن العربی نے جو اشکال پیش کیا ہے، وہ حنیہ کے لئے نہایت سخت و دشوار ہے، حتیٰ کہ وہ اس کو دفع کر ہی نہیں سکتے، اگرچہ سب مل کر بھی ابڑی چوٹی کا زور صرف کر دیں۔ (تحفہ ۱۰۱)

اشکال وہی ہے کہ پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو وہ پانی رہتا ہی نہیں، لہذا حنیہ پانی نہیں رہا اور پانی و تیمم کے درمیان کی کوئی صورت نہیں ہے، کہ ہم نیز کی وجہ سے تیمم نہ کریں، اور اس سے وضو کر لیں جو پانی نہیں ہے اور درحقیقت یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے جو حنیہ کے نزدیک خبر واحد سے درست نہیں، اور یہ تو خبر واحد بھی ضعیف و مطعون ہے (عارضۃ الاصول لابن العربی)

جواب: صاحب تحفہ کا جواب تو مفصل بحث کے ضمن میں آچکا ہے۔ مختصر یہ کہ حدیث ابن مسعود کو آثار و شہرت و نقلی باقلم کا درجہ حاصل ہو چکا ہے اور غالباً اسی لئے امام احمد نے اپنی مسند میں کی طرح اس کی روایت کی ہے جو اس کی صحت و قوت کی دلیل ہے اور یہی ہمارا جواب صاحب مرعۃ کے لئے بھی ہے، مضمون نے حدیث ابن مسعود کے ”غیر صحیح“ ہونے کا دعویٰ منہ بھر کر کر دیا ہے (مرعۃ ۳۶۹-۳۷۰ اسطر ۲۰) حالانکہ صاحب مرعۃ نے خود ہی اس صحیح سطر ۷ میں محدث ذہبی کا قول انکی تحفیس سے نقل کیا کہ ”ایک جماعت (حدیثین) کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے“ اور اس پر صاحب مرعۃ صرف اتنا لکھ سکے کہ امام ذہبی نے جماعت کے نام نہیں لکھے تاکہ ہم ان کا مرتبہ صحیح و ضعیف حدیث میں دیکھ لیتے۔ جی ہاں! خبر محدثین کا مرتبہ امام و محدث ذہبی نہ دیکھ سکے اس کو صاحب مرعۃ جیسے محدث زمانہ ضرور چاہئے، کاش وہ اپنے اور ذہبی کے فرق کو سمجھ سکتے اور ایسی جگہی بات نہ کہتے۔

رہا ابن العربی کا یہ کہنا کہ نیز پانی ہی نہیں ہے، اس کا جواب ابن رشد دے چکے ہیں کہ جس کو خود حضور اکرم ﷺ پانی فرمائیں، اس کو پانی نہ کہنا ہی سمجھنا کسی بڑی جرأت ہے اور حافظ ابن تیمیہ بھی اس کو پانی تسلیم کر چکے ہیں، کیا یہ سب باتیں صاحب تحفہ کے سامنے نہ تھیں کہ اتنا بڑا دعویٰ کر بیٹھے۔ واللہ یقول الحق وهو یہدی السبیل۔

امام طحاوی کی طرف ایک غلط نسبت

آخر بحث میں عرض ہے کہ صاحب بحر نے امام طحاوی کی طرف یہ بات منسوب کر دی ہے کہ "امام صاحب نے جو مذہب حدیث ابن مسعود پر اعتقاد کر کے اختیار کیا اس کی کوئی اصل نہیں ہے" اس کی تردید علامہ سبوح آفندی نے حاشیہ بحر میں کر دی ہے کہ حاشا وکلا! امام صاحب ایسی بات کہہ ہی نہیں سکتے تھے جس کی بنیاد کسی اصل پر نہ ہو، یادہ موضوع ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ حدیث ان کے نزدیک ضرور صحیح تھی اگرچہ دوسروں کے لحاظ سے ضعیف ہو، پھر اس بارے میں مجتہد کی رائے کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ اعتبار ہے، اس کے علاوہ یہ کہ وہ کثیر طرق سے روایت ہوئی ہے اور بعض طرق کے لحاظ سے صحیح اور بعض کے اعتبار سے حسن ہے اور کثرت طرق کی وجہ سے درجہ حسن سے تو گرتی ہی نہیں، نیز یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ صحت و ضعف وغیرہ کا حکم محض سند پر منحصر ہے اور ہو سکتا ہے کہ جس کو ہم نے ظاہری سند کے لحاظ سے صحیح گمان کر لیا وہ واقعہ میں ضعیف ہو اور اسی طرح برعکس ہو سکتا ہے، اسی لئے اگر امام صاحب کا رجوع ثابت نہ ہوتا تو ہم سادہ پانی کی غیر موجودگی میں وضو پابندیہ کو واجب قرار دیتے۔ الخ (فتاویٰ امامی الا حبار ۶۲-۲)

ہمارے نزدیک امام طحاوی کی طرف بھی نسبت مذکورہ درست نہیں ہے یا لا اصل لکام مطلب یہ ہے کہ جس اصل پر وجوب وضو کی بنیاد قائم کی جاسکے اس کی درج کی نہیں ہے اور نفس جواز کا انکار نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام صاحب کی عمل بالحدیث کی شان

پورے بات کی تفصیلات سے یہ بات بھی روشن ہوئی کہ امام صاحب جن کو اصحاب الرائے کا امام کہا اور سمجھا گیا تھا عمل بالحدیث پر کتنی شدت سے متوجہ تھے کہ دوسرے سب ائمہ اور ان کے متبعین تو رائے و قیاس لڑا کر نیزہ کو جنس ماہ سے الگ کر کے عدم جواز وضو کا فیصلہ کرتے ہیں اور امام صاحب حدیث ابن مسعود کی وجہ سے نیزہ کو پانی بھی تسلیم کرتے ہیں اور دوسرا پانی نہ ہونے کے وقت اس سے وضو کو بھی جائز فرماتے ہیں اور تخم کو بھی تادرس فرماتے ہیں، پھر جب حدیث رسول سامنے ہے تو کسی عقلی و قیاسی رائے کو دخل نہیں دیتے، جس طرح اور جن حالات میں حضور اکرم ﷺ نے نیزہ سے وضو فرمایا، ان ہی حالات کے ساتھ جواز کو خاص کر دیا، یعنی دوسرا پانی نہ ہو، شہر و آبادی سے باہر کا موقع ہو جیسے حضور نے پہلے پانی کا مطالبہ فرمایا، اور آپ کہ معظمہ سے باہر تھے، وہی شرطیں قائم کیں، جس طرح چند کھجوریں پانی کو میٹھا کرنے کے لئے ڈال دیا کرتے تھے اور پانی میں بجز اس کے کہ کھادی پن کی جگہ مٹھاس پیدا ہوتا تھا اور سب اوصاف سیلان و رقت وغیرہ کے باقی رہتے تھے، صرف اسی کو جائز قرار دیا، اگر کھجوریں ڈال کر پکالیا، یا اپنی ڈالیں کہ پانی گاڑھا ہو گیا یا اپنی ویریک پڑی رہیں کہ اس سے پانی میں سکڑ گیا تو ایسی کسی صورت میں اس سے وضو کا جائز نہ قرار دیا، پھر اس مسئلہ سے بظاہر رجوع کا سبب بھی جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے، یہ ہے کہ نیزہ کا طریقہ بد لئے گا تھا، اور سبہ ذرائع کے لئے بھی اس کے استعمال کو روکنا ضروری ہو گیا تھا جیسا کہ ابو العالیہ نے فرمایا کہ اب وہ نہ مانہ رسالت کی نیزہ نہیں بنتی، دوسری طرف امام بخاری جیسے محدث اعظم ہر نیزہ سے وضو کے عدم جواز کا فیصلہ کرتے ہیں، حالانکہ وہ حضرت ابن مسعود کی لیلۃ الجن میں حضور کے ساتھ ہونے کے بھی قائل ہیں اور یہ واقعہ وضو پابندیہ کا بھی ان کے سامنے ضرور ہوگا، گو اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے روایت حدیث نہ کی ہو، ان حالات میں امام صاحب کی عمل بالحدیث کی شان پر نظر کرتے ہوئے اگر ان کو اپنی حدیث کا امام مانا جائے اور ان کے مقابلہ میں دوسروں کو ال رائے کہا جائے تو کیا بے جا ہے؟! ابنوا تو جرو والو العلم عند اللہ تعالیٰ ولہ الحمد اولاً و آخراً۔

بَابُ غَسْلِ الْمَرْأَةِ أَبَاهَا الدَّمَ عَنْ وَجْهِهِ وَقَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ امْسَحُوا عَلَى رِجْلَيْهَا فَإِنَّهَا مَرِيضَةٌ

(عورت کا اپنے باپ کے چہرے سے خون دھونا۔ ابوالعالیہ نے (اپنے گھروالوں سے)

کہا کہ میرے پاؤں پر مسح کرو کیونکہ اس میں تکلیف ہے۔)

(۲۳۹) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ لَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ أَبِي حَازِمٍ سَمِعَ سَهْلَ بْنَ سَعْدِ بْنِ السَّاعِدِيِّ وَسَاءَ لَفَ
النَّاسُ وَمَا يُبْنِي وَيَبْنِي أَخَذَ بَآيَ شَيْءٍ ذُووِي جُرُوحِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا بَقِيَ أَخَذَ أَغْلَمَهُ بِهِ
مَتَى كَانَ عَلَى بَعْضِ يَدَيْهِ مَاءٌ وَفَا طَمَعَهُ تَغْيِيلُ عَنْ وَجْهِهِ الدَّمَ فَأَخَذَ خَصِيرَ فَأَخْرَقَ فَبَحَشَى بِهِ جُرُوحَهُ.

ترجمہ: ابن حازم نے سہل ابن سعد السعدی سے سنا کہ لوگوں نے ان سے پوچھا اور (اس میں اس وقت کھل کے اتار کر قریب تھا کہ) میرے اور
ان کے درمیان کوئی دوسرا حائل نہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے (احد کے) زخم کے علاج کی چیز سے کیا کیا تھا؟ انھوں نے کہا کہ اس بات کا
جاننے والا (اب) مجھ سے زیادہ..... کوئی نہیں رہا، اہل اپنی ذحال میں پانی لاتے تھے اور حضرت فاطمہؓ آپ کے منہ سے خون کو دھوتی تھیں، پھر
ایک بوریا لے کر جلا یا گیا اور آپ کے زخم میں بھر دیا گیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے صرف دم جرح سے وضو کے نقص وعدم نقص کا مسئلہ بتانا نہیں
ہے بلکہ خاص طرح نظر حضرت فاطمہؓ کا مکمل چہرہ مبارک سے خون کا دھونا بتانا ہے اور اس سے اشارہ کرتا ہے کہ اگر عورت مرد کے چہرے کو ہاتھ
لگائے اور اس سے خون دھوئے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹا، اگر عورت کے جسم کو چھونے، یا عورت کے مرد کے جسم کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا
ہے تو حضور اکرم ﷺ ان سے منہ کا خون نہ دھولتے اور اس بارے میں احتیاط فرماتے کہ حضرت علیؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ جو موجود تھے ان
سے دھولتے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ نے صبرِ مرأۃ کو ناقض وضو نہیں سمجھا اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے اور ترجمۃ الباب میں لفظ من وجہہ کا اضافہ امام
بخاریؒ نے صرف مطہرات واقعہ کی رعایت سے کیا ہے۔ (کہ حضرت فاطمہؓ اپنے دست مبارک سے حضور ﷺ کے چہرہ مبارک کا خون دھوری
تھیں اور حضرت علیؓ پانی ڈال رہے تھے۔) یہ مطلب نہیں کہ اگر چہ وہ علاوہ کسی اور حصہ بدن کو ہاتھ لگائے یا دھوئے تو اس کا حکم الگ ہوگا۔
دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ وضو میں بوجہ ضرورت بیماری یا کسی دوسرے عذر سے دوسرے سے مدد لینا جائز ہے۔ -محقق عینیؒ اور حضرت
شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی یہی لکھا ہے، البتہ بلا ضرورت مکروہ ہے، چنانچہ حضرت ابوالعالیہؒ نے اپنے گھروالوں سے پاؤں کی تکلیف کی وجہ
سے مسح میں مدد لی ہے اور فرمایا: میرے اس پاؤں میں تکلیف ہے، تم اس پر مسح کرو۔

وجہ مناسبت ابواب: محقق عینیؒ نے لکھا: امام بخاریؒ نے پہلے باب میں بتلایا تھا کہ نبیذ کا استعمال وضو میں جائز نہیں، اس باب میں بتلایا
کہ بدن پر ترک نجاست جائز نہیں، اس طرح دونوں باب میں حکم شرعی عدم جواز کا ذکر ہے اتنی مناسبت کافی ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ اس
باب کو کتاب الوضوء میں لانے کی وجہ کیا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ سب ہی کتاب الطہارۃ ہے، جس میں وضو اور دوسرے اقسام و
انواع طہارت ذکر ہوئے ہیں، اور کتاب الوضوء کی جگہ بخاریؒ کے بعض نسخوں میں کتاب الطہارۃ ہے بھی (محقق عینیؒ نے ۱۶۳-۱۷۱) (شروع
کتاب الوضوء) میں لکھا تھا کہ بعض نسخوں میں کتاب الطہارۃ ہے، اور اس کے بعد باب ما جاء فی الوضوء ہے، اور لکھا تھا کہ یہی صورت زیادہ
موزوں و مناسب بھی ہے کیونکہ طہارت عام ہے وضو سے اور جس کتاب میں متعدد انواع کے مضامین ہوں اس کا عنوان عام ہی ہونا چاہیے،

تاکہ اس کتاب کی تمام اقسام اس کے تحت آجائیں۔

غرض اگر یہ کتاب الطہارۃ ہے تو زیر بحث باب کے لائے میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے اور اگر عنوان کتاب الوضوء ہی کے تحت داخل کریں تو وضو کے لغوی معنی کے لحاظ سے ہے کہ وضاحت سے ماخوذ ہے جو بمعنی حسن و نظافت ہے، لہذا نجاست و نجس کا رفع کرنا بھی اس میں داخل ہوگا، اور اگر معنی اصطلاحی ہی مراد لیں تو نجس و نجاست سے طہارت کا ذکر اس کتاب میں طہارت حدیث کے تابع و ضمن کے لحاظ سے ہوگا، اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں شرائط نماز اور باب نظافت سے ہیں وغیرہ۔

محقق یعنی نے لکھا کہ یہ کرمانی کا حاصل کلام ہے اور اچھی بات لکھی ہے اگرچہ کسی قدر تعسف سے خالی نہیں (عمدہ ۹۵۱-۱) تعسف یہ ہے کہ ظاہر کلام سے ہٹ کر کوئی معنی یا مراد متعین کی جائے۔

محقق یعنی نے لکھا کہ تعلیق مذکورہ قال ابو العالیہ الریح کو محدث عبدالرزاق نے بواسطہ معمر بن عاصم بن سلیمان اس طرح موصول بھی کیا ہے کہ ہم ابو العالیہ کے پاس گئے، وہ مریض تھے، دوسرے لوگوں نے ان کو وضو کرایا، جب ایک پاؤں کا وضو باقی رہا تو انھوں نے کہا: میرے اس پاؤں پر مسح کر دو، کہ اس میں تکلیف ہے۔ اسی کو محدث ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے، اور حافظ ابن حجر نے لکھا کہ ابن ابی شیبہ نے اس روایت میں یہ زیادہ کیا کہ اس پاؤں پر پٹی باندھی ہوئی تھی۔

حافظ پر نقد: محقق یعنی نے لکھا کہ ابن ابی شیبہ کی روایت اس طرح نہیں، بلکہ اس کے مصنف میں یہ ہے: ”حضرت ابو العالیہ کے پاؤں میں تکلیف ہوئی تو انھوں نے اس پر پٹی باندھ دی، وضو کیا، اس پاؤں پر مسح کیا اور فرمایا کہ اس پاؤں میں تکلیف ہے“ اور ظاہر ہے کہ یہ صورت اس کے بھی خلاف ہے جو امام بخاری نے ذکر کی ہے۔ علی مالا یحکم والیہ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (عمدہ ۹۵۱-۱)

معلوم ہوا کہ اول تو یہی متعین نہیں ہے کہ ابو العالیہ نے دوسروں سے مسح کرایا، پھر اگر مسح کرایا بھی تو وہ مسح لغوی نہیں ہے، یعنی پاؤں کو چھونا اور ہاتھ لگانا جسے مس مرأۃ کا مسئلہ نکل سکے کیونکہ گھر کے آدمیوں میں سے اگر مسح کرانے والی کوئی عورت بھی ہوگی تو چونکہ وہ مسح پٹی پر ہوا ہوگا تو مس حائل کے ساتھ ہوا جو کسی کے نزدیک بھی ناقض وضو نہیں ہے، ممکن ہے محقق یعنی نے امام بخاری کے متعلق اوپر یہی اشارہ کیا ہو، اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی جو مسح لغوی کے انکار اور مس شرعی کے اثبات پر زور دیا، وہ بھی اس امر کے پیش نظر ہوگا، یعنی امام بخاری بظاہر لغوی مسح مراد لینا چاہتے ہیں، مسح شرعی نہیں، مگر یہ اثر کے خلاف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: امام بخاریؒ نے جو ترجمہ قائم کیا ہے، اس سے بظاہر جواز استعانت علی الوضوء کے علاوہ مس مرأۃ کا جواز اور اس سے عدم نقض وضو کے اشارات ملتے ہیں، اس لئے کہ یہاں اگر نقض وضو کی صورت نہیں تھی تب بھی ناقض وضوء سے احتراز و احتیاط تو حضور ﷺ کے لئے ضرور شایان شان تھی، اور اس میں کوئی دقت بھی نہ تھی کہ بجائے حضرت علیؓ کے حضرت فاطمہؓ پانی ڈالیں۔ اور حضرت علیؓ چہرہ مبارک دھوئے مگر یہ بات امام بخاری کے فصل المرأة کے عام عنوان سے نکل سکتی ہے، اور خاص ذکر شہداء و اقدہ کو دیکھا جائے تو کسی مذہب میں بھی محرم عورت کے لمس سے نقض وضو نہیں ہوتا، کیونکہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ سختی امام احمد کے مذہب میں ہے۔

مذہب حنابلہ: عورت کے بدن سے مرد کا بدن چھو جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے خواہ وہ عورت کیسی ہی بوڑھی بھی ہو اور خواہ وہ محرم ہی ہو، مرد وہ ہو یا زندہ، مگر آگے شہوت اور بلا حائل کی قید ان کے یہاں بھی ہے، اس لئے واقعہ مذکورہ ان کے مذہب پر بھی اثر انداز نہ ہوگا اور شافعیہ کے مذہب کے بھی خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ بھی لمس محرم کو ناقض وضو نہیں کہتے، اس لئے حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ حدیث الباب سے بیانی کا باپ کے جسم کو چھونے کا جواز نکلتا ہے اور اسی طرح دوسرے ذوی المحارم کے لئے بھی اور ان کی تیمارداری وغیرہ بھی کر سکتی ہیں، جس کی تفصیل منذری میں آئے گی، انشاء اللہ تعالیٰ (فتح الباری ۲۳۷-۱)

شافعیہ کا مذہب: لمس (حبیہ کے بارے میں ان کا یہی مذہب ہے کہ وہ ہر صورت میں ناقض وضو ہے خواہ وہ بدون لذت اور بلا شہوت ہی ہو، کسی طرح بھی مرد و عورت کا بدن ایک دوسرے سے چھو جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، اگرچہ وہ دونوں بوزرے ہی ہوں بشرطیکہ کپڑا وغیرہ حائل نہ ہو) (انوار المحمود ۴۷۱) بلکہ علامہ زرقانی نے شرح الموطا میں لکھا کہ اگر کوئی مرد و عورت کچھ نہ بھی مار دے یا اس کے زخم پر مرہم لگا دے تب بھی امام شافعی کے مذہب میں نقض وضو ہو جاتا ہے۔ (شرح الزرقانی ۸۹-۱)

نیز ان کے نزدیک لمس امر اُردہ سے بھی وضو منسوخ ہے، اور جن عورتوں سے حرمت نکاح ابدی نہیں ہے مثلاً بیوی کی بہن یا چھو بھی وغیرہ، ان کا لمس بھی ناقض ہے، البتہ جن سے حرمت نکاح ابدی ہے خواہ وہ نسب کے سبب ہو یا رضاع سے یا بوجہ مصاہرت ان کا لمس ناقض نہیں ہے (کتاب الفہم ۱۶۷)

حنفیہ کا مذہب: لمس مرأہ (عورت کے بدن سے چھو جانا) ناقض وضو نہیں ہے، البتہ مباشرت فاحشہ یا لمس بہ شہوت ہو تو ناقض ہے، اور علامہ شامی نے وضو من القبلہ کو مستند بات سے لکھا ہے (رد المحتار ۱۰۹۷۲)

مالکیہ کا مذہب: ان کے یہاں مس مرأہ سے نقض وضو بہ شرائط ذیل ہے:۔ الاول اذ ہو (مطلق لمس بغیر اس کے ان کے یہاں ناقض نہیں) بلا حائل ہو۔ مملوہ مصحباۃ ہو (بہت بوزرے اور پٹی سے نہ ہوگا) (رد المحتار ۱۰۹۷۲)

وضو من القبلہ: محض بوسہ لینے سے وضو کا نقض ہو جاتا ہے یا نہیں، جبکہ اس کے ساتھ مذی وغیرہ کا خروج کچھ نہ ہو، اور اسی کے ذیل میں عورت کے بدن سے چھو جانے کا مسئلہ آتا ہے، اسی لئے کتب حدیث میں مس مرأہ کے عنوان سے باب نہیں بائندھا گیا بلکہ وضو من القبلہ کا عنوان لیا گیا ہے اور چونکہ احادیث میں قبلہ کے سبب سے وضو کا ثبوت نہیں مل سکا تو امام ترمذی وغیرہ نے باب تو ترک الوضو من القبلہ کا قائم کیا مگر آگے اپنے اپنے مذہب کی تائید کے لئے دوسرے طریقے اختیار کئے ہیں اور احادیث ترک کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ہمارے امام بخاری کی شرط پر چونکہ حدیث ترک پوری نہ آتی ہوگی، اس لئے انھوں نے اس کو ذکر نہ کیا ہوگا، اگرچہ یہ بھی ضروری نہیں کہ ساری صحیح احادیث کو وہ ذکر ہی کریں، جیسا کہ پہلے یہ بات واضح کی جا چکی ہے، اس کے علاوہ ابھی اوپر یہ بات ذکر ہو چکی ہے کہ بظاہر امام بخاری مس مرأہ سے نقض وضو کے قائل نہیں ہیں اور چونکہ ان کا مذہب کسی نے بدون نہیں کیا، حتیٰ کہ ان کے شاگرد رشید امام ترمذی بھی ان کا مذہب کسی مسئلہ میں ذکر نہیں کرتے، اس لئے زیادہ وثوق سے ہر مسئلہ میں ان کی رائے کا تعین دشوار ہے، تاہم مس مرأہ اور وضو من القبلہ کا مسئلہ چونکہ اہم ہے، اس لئے یہاں مختصر طور سے کچھ لکھا جاتا ہے:-

امام ترمذی کے استدلال پر نظر

آپ نے باب ترک الوضو من القبلہ کا بائندھا، اور حدیث بھی ترک وضو ہی کی لائے مگر پھر اپنی طرف سے یہ نوٹ دیا کہ یہ ترک وضو من القبلہ بہت سے اہل علم اصحاب النبی ﷺ اور تابعین سے مروی ہے اور یہی قول سفیان ثوری اور اہل کوفہ کا بھی ہے کہ بوسہ لینے کی وجہ سے وضو لازم نہیں آتا، لیکن امام مالک، اوزاعی، شافعی، احمد و آئق کہتے ہیں کہ اس کی وجہ سے وضو لازم ہے اور یہ بھی بہت سے اہل علم اصحاب النبی ﷺ و تابعین کا مذہب ہے، اور ہمارے اصحاب (شافعیہ یا اہل حدیث) نے حدیث الباب (حدیث عائشہ) کو اس بارے میں اس لئے ترک کیا ہے کہ وہ ان کے نزدیک اسنادی لحاظ سے کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ الخ

غرض امام ترمذی نے حدیث مذکور کو ضعیف قرار دے دیا ہے، دوسرے ان کا استدلال آیت اولاً مستتم النساء سے ہے اور لمس کو

انھوں نے بعضی لیس یہ لیا ہے اور جب یہ نو اقض وضوء میں سے ہو گیا تو قبلہ بھی بدرجہ اولیٰ ناقض ہوتا چاہیے۔

فائزین ترک کے دلائل

وہ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں تو طاعت جماع سے کہنا یہ ہے، اور حدیث عائشہؓ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ محض لیس یا قبلہ سے وضو لازم نہ ہوگا، حضرت ابن عباسؓ جن کے لئے حضور اکرم ﷺ نے علم تاول الکتاب کی خاص طور سے دعا فرمائی ہے اور وہ دعائے حق میں قبول بھی ہو گئی ہے، انھوں نے بھی طاعت کی تفسیر جماع سے ہی فرمائی ہے خود علامہ ابن کثیر شافعی مفسر شہیر نے بڑی تفصیل کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر مذکور پیش کی ہے اور اس کی تائید دوسری آیات و ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن (بقرہ آیت ۲۳۷) اور دوسری آیت ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن (احزاب آیت ۳۹) سے پیش کی ہے جس میں مس مرأۃ سے مراد جماع ہی متعین ہے (بلکہ تیسری آیت بقرہ ۲۳۶ ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن بھی ہے جس کا ذکر علامہ ابن کثیر نے نہیں کیا۔ مؤلف) پھر علامہ موصوف نے لکھا کہ یہی حضرت ابن عباسؓ والی تفسیر مذکور ہی حضرت علی ابی بنی کعب، مجاہد، طاؤس، حسن، عبید بن عمیر، سعید بن جبیر، شعبی، قتادہ اور مقاتل بن حیان سے بھی منقول ہے، پھر حافظہ ابن کثیر نے علامہ ابن جریر سے سعید بن جبیر کی روایت نقل کی کہ ایک دفعہ لوگوں میں لیس کا ذکر ہونے لگا، موالی کے کچھ لوگوں نے کہا کہ اس سے جماع مراد نہیں ہے، عرب کے لوگوں نے کہا کہ جماع مراد ہے، سعید کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ سے ملا۔ اور اس اختلاف کا ذکر کیا انھوں نے فرمایا: تم اس فرق سے ہو؟ میں نے فرمایا موالی میں سے ہے، انہوں نے فرمایا موالی والا فریق ہار گیا، کیونکہ لیس، مس اور مباشرت سب جماع ہی کے بارے میں ہے، حتیٰ قتالے جس چیز کا اشارہ بھی کسی دوسری چیز کے ساتھ فرمادیں، ان کو اختیار ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی یہ تفسیر بہت سے طرق سے صحیح ثابت ہے پھر ابن جریر نے دوسرے لوگوں کا قول نقل کیا جو لیس کی مراد ہاتھ وغیرہ سے چھونے کو بیان کرتے ہیں، اس کے لئے آثار حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ان عمر کے اور اقوال ایک جماعت تابعین کے نقل ہوئے ہیں کہ وہ قبلہ کو بھی مس میں داخل کرتے ہیں، اور اس کی وجہ سے وضو لازم کرتے ہیں، اور یہی مذہب امام شافعی، ان کے اصحاب کا، امام مالک کا اور مشہور قول امام احمد کا ہے پھر ابن جریر نے فرمایا: ان دونوں مذہب میں سے سب سے بہتر اور قرین صواب، لیس سے مراد جماع لینے والوں کا ہی ہے، اور لیس کے دوسرے معانی مر جوح ہیں، کیونکہ یہ حدیث نبی کریم ﷺ سے صحت کو کافی چکی ہے کہ آپ نے بعض ازواج مطہرات کی تعقیل کی، پھر نماز پڑھی حالانکہ جدید وضو نہیں فرمایا۔

صاحب تحفہ سے تائید حنفیہ

یہ سب تفصیل و تشریح ابن کثیر نے اپنی تفسیر کے ۵۰۲-۵۰۳-۵۰۴ میں نقل کی ہے اور اس کا خلاصہ نقل کر کے صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی ۸۸-۸۹ میں لکھا کہ جن حضرات نے من مرأۃ کو ناقض وضوء نہیں قرار دیا، ان ہی کا قول و مذہب میرے نزدیک اقویٰ و راجح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

صاحب تحفہ نے تصحیف ترمذی کا قول مذکور نقل کر کے لکھا: لیکن علامہ شوکانی نے نسل الاوطار میں لکھا کہ ”روایت عائشہ کا یہ ضعف اس کی کثرت و روایات کے ذریعہ منہج (یعنی فخرم) ہو چکا ہے۔ ایسے ہی دوسری حدیث لیس طہن قدم نبی کریم ﷺ سے بھی اس کو قوت ملتی ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں جو اس سے یہاں ذکر کیا ہے کہ شاید وہاں حائل ہو، یا آپ کی خصوصیت ہو، یہ سب تکلف اور مخالفت ظاہر ہے۔“

اس کے بعد ”ولیس یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شئی“ پر صاحب تحفہ نے لکھا: لیکن

حدیث الباب پر طرقي کثیرہ مروی ہے، اور ضعف کثرت طرق کے ذریعہ منجبر ہو جایا کرتا ہے، پھر دوسری احادیث عائشہ بھی اس کی موید ہیں، جیسا کہ پہلے جان چکے ہو (تحفۃ الاحوذی ۸۹-۱)۔

اس مسئلہ میں صاحب مرعۃ نے بھی مسن مرآۃ سے عدم نقض وضو کی تائید کی ہے، اس کے موافق و مخالف دلائل اچھی تفصیل سے ذکر کئے ہیں، اور دلائل تصحیف کے رد کا سامان جمع کیا ہے، جو قاطعی قدر ہے ملاحظہ ہو ۲۳۶-۲۳۷ اور ۲۳۷-۲۳۸، چونکہ یہ بحث بخاری سے زیادہ تر مذہبی سے متعلق ہے، اس لئے ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

”معارف السنن“ میں علامہ بنوری دام فیضہم نے اپنے حضرات خصوصاً حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشادات کو بڑی اچھی ترتیب و سلیقہ سے جمع کر دیا ہے، اور آخر میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے حدیث الباب کے لئے دوسب سے زیادہ قوی طرق اور تیسرا اپنی طرف سے ذکر کیا ہے۔

لامع الدراری کا تسامح

۴۰۳-۱۰۴۲ میں ہے کہ ممکن ہے امام بخاری نے امام شافعی پر تعریض کی ہو کہ وہ مس مرآۃ سے انتفاض طہارت کے قائل ہیں اور یہاں حضرت فاطمہؓ کا حضور ﷺ کے زخم کو دھونا ثابت ہوا ہے، اور پھر آپ کا عادتہ وضو بھی ثابت نہیں، حالانکہ آپ ہر وقت با وضو رہنے کو پسند فرماتے تھے، اور یہ الزام شافعیہ پر ہی ہو سکتا ہے کہ وہ خروج دم کو ناقض نہیں مانتے، بخلاف حنفیہ کے کہ ان کے نزدیک تو صورت مذکورہ میں وضو کا انتفاض زخم سے خون بہنے ہی کی وجہ سے ہو گیا تھا (پھر مس مرآۃ سے نقض وضو ہونے نہ ہونے سے ان پر کوئی الزام نہیں آتا)۔

جیسا کہ ہم مذہب کی تفصیل لکھ چکے ہیں شافعیہ پر تعریض نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ محارم کے کس کو ناقض نہیں فرماتے، لہذا حضرت فاطمہؓ کے مس کو وہ بھی ناقض نہیں کہیں گے، البتہ تاملہ کے خلاف تعریض ہو سکتی ہے، کیونکہ ان کے یہاں محارم اور غیر محارم اس مسئلہ میں سب یکساں ہیں جیسا کہ ہم بتلا چکے ہیں حیرت ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے بھی حاشیہ لامع میں اس تسامح کی طرف توجہ نہیں فرمائی، بلکہ وہذا الزام علیہم کے حاشیہ میں خود بھی شافعیہ ہی کو ظلم علیہم گرداتا ہے۔

امام بخاری اور تائید حنفیہ

مسئلہ مسن مرآۃ میں جیسا کہ ہم نے پہلے بھی لکھا ہے بظاہر امام بخاری حنفیہ ہی کے ساتھ ہیں، اور یہی بات حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے بھی لکھی ہے کہ ظاہر طریق بخاری سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ مس مرآۃ اور مس ذکر سے وضو کے قائل نہیں ہیں، اور اسی لئے ان دونوں پر ترجمۃ الباب نہیں بانٹا۔ (حاشیہ لامع الدراری ۱۰۴)

فوائد واحد احکام: محقق عینیؒ نے عنوان استنباط احکام کے تحت مندرجہ ذیل امور لکھے:-

(۱) علامہ ابن بطلان نے لکھا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا عورت اپنے باپ اور دوسرے محارم کی خدمت اور حجامداری کے تحت ان کا بدن چھو سکتی ہے جیسے حضرت سیدۃ النساء فاطمہؓ نے حضور ﷺ کا چہرہ مبارک دھویا اور ابو العالیہ نے بھی اپنے گھر والوں سے پاؤں کے مسح کے واسطے کہا، جس میں مردوں یا عورتوں کی تخصیص نہ کی اس سے بھی جواز کا حکم مستنبط ہوا۔

(۲) دواء وعلاج کا جواز معلوم ہوا کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اپنے زخم کا علاج فرمایا (۳) یاور یہاں کہ اس زخم کے خون کو روکنے کا جواز معلوم ہوا کہ اس سے خون رک جاتا ہے (۴) اس سے علاج و حجامداری کے سلسلہ میں دوسرے سے مدد لینے کا جواز نکلا (۵) علامہ مذہبی نے فرمایا:- معلوم ہوا کہ ہر قسم کے ابتلاء اور بیماریاں انبیاء علیہم السلام کو بھی پیش آئی ہیں تاکہ وہ ان کا بزرگوار عظیم حاصل کریں اور تاکہ ان کی امتیں اور دوسرے لوگ ان کے مصائب و آلام سے واقف اور مانوس ہوں کہ ان پر بھی حق کی راہ میں مصائب آئیں تو ان کو انبیاء علیہم

السلام کی طرح صبر و شکر کے ساتھ، ہنسی خوشی برداشت کریں اور تاکہ وہ یہ بھی جان لیں انبیاء علیہم السلام بھی بشر ہیں (خدا نہیں ہیں) ان پر بھی وہ مصائب و آلام اور بیماریاں آسکتی ہیں جو دوسرے عام انسانوں پر آتی ہیں اس سے ان کا یقین مستحکم ہوگا کہ یہ حضرات بھی خدا کی مخلوق ہیں اور اس کی ربوبیت کے تحت ہیں، پھر وہ ان کے معجزات اور خوارق عادات کو دیکھ کر ان فتنوں کے شکار نہ ہوں گے جن میں نصاریٰ مبتلا ہوئے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا یا اس کا بیٹا یا شریک الوہیت سمجھ بیٹھے (۶) معلوم ہوا کہ علاج و دوا کرنا توکل کے منافی نہیں ہے (۷) یہ بھی واضح ہوا کہ جو لوگ کسی بات سے واقف نہ ہوں، وہ اہل علم سے استفسار کا حق رکھتے ہیں، جیسے ہبل بن سعد الساعدی سے لوگوں نے پوچھا کہ حضور اکرم ﷺ کے زخم مبارک کا علاج کس چیز سے کیا گیا تھا۔ (عمدہ القاری ۹۵۳-۱)

قولہ بای شی دووی جرح النبی علیہ السلام:

اس پر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ دووی میں ایک وار کثرت میں گر گئی ہے، جیسے داؤد متقی عیسیٰ نے لکھا کہ بخاری کے اکثر نسخوں میں دووی و دوادوی کے ساتھ منقول ہے، اس لئے تاویل مذکور کا تعلق بعض نسخوں کے لحاظ سے ہے۔ (عمدہ ۹۵۲-۱)

فائدہ ثانیہ: یہ فائدہ ترمذی شرف کی حدیث عائشہؓ مذکورہ کے تحت العرف الشذی اور معارف السنن میں ذکر ہوا ہے اور اس کی غیر معمولی اہمیت و افادیت کے پیش نظر ہم بھی یہاں ذکر کرتے ہیں:-

علامہ سیوطی نے خاص کبریٰ ۲۳۵-۲ میں تفسیر قرطبی سے متعدد فوائد حضور اکرم ﷺ کے تعدد و ازدواج سے متعلق نقل کئے ہیں:-

(۱) ان کے ذریعہ حضور ﷺ کے وہ باطنی محاسن بھی نقل ہو سکے جن کا تعلق گھریلو اور پرائیویٹ زندگی سے تھا۔

(۲) شریعت مقدسہ اسلامیہ کے وہ احکام بھی معلوم ہو سکے، جن پر مردوں کا مطلق ہونا دشوار تھا، اور صرف عورتوں کے ہی کے ذریعہ معلوم ہو سکے تھے۔

(۳) آپ کے صحابہ برقی رشتوں کے وسیلے سے بہت سے قبائل مشرف ہو گئے، ظاہر ہے کہ یہ شرف بغیر تعدد و ازدواج کے حاصل نہ ہو سکتا تھا۔

(۴) مصنف رسالت کی نہایت ہی گراں بار ذمہ داریاں سنبھالنے کے ساتھ مزید تکالیف ان سب ازدواج کے ساتھ قیام و نہایت کی برداشت

ﷺ عالم ان ہی تکالیف اور غیر معمولی تحمل کی طرف حضور ﷺ نے اشارہ فرمایا:- سارانی حبیبیل یوصی بالساء حتیٰ طنب انه سبعم طلاقهن (حضرت جبریل علیہ السلام ہمیشہ عورتوں کے ساتھ حسن سلوک و تحمل ہی کی نصیحت کرتے رہے، حتیٰ کہ میں نے سوچا شاید اس کے بعد وہ ان کے طلاق دینے کے حق کو بھی سلب کر دیں گے)۔ یعنی عورتوں کے ساتھ باوجود ان کے غضب و عقل و دین کے حسن سلوک و نہایت معاملہ اول تو انتہائی عقل و ضبط و اخلاق بلند کرداری کا مقتضی ہے ہی، اور جب یہ قیام چیز بھی اپنے انتہائی نقطہ پر پہنچے، تو آگے جو شریعت نے عام لوگوں کو فیصلہ المباحات کا حق دے دیا ہے، حضور ﷺ نے اپنے خاص بارے میں یہ عجز و فرومایہ فہم کیا کہ میرے لئے اس حق کے استعمال کو بھی حق تعالیٰ پسند نہیں فرماتے اور غالباً اسی لئے جب حضور ﷺ نے حضرت عمر فاروقؓ کی صاحبزادی ام المومنین حضرت حفصہؓ کو طلاق دی تو فوراً ہی حضرت جبریل علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی طرف سے آکر آپ سے اس کا رجوع کر دیا، انھوں نے حضرت حفصہؓ کی دینداری کی تعریف کی اور یہ بھی بتلایا کہ وہ تو آپ کی جنت کی بیویوں میں سے ہیں بہر صورت آپ کو اپنی طلاق سے رجوع کرنا ہی ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کسی عورت کی بد اخلاقی وغیرہ کی طمانی آکر ہو سکتی ہے تو اس کی دینداری سے ہو سکتی ہے اور دینداری کوئی امکان نظر انداز نہ کرنا چاہیے، لیکن اگر دینداری کا جز و اجزا نہ ہو تو شریعت مرد کو معذور سمجھنے میں تامل نہ کرے گی، اور شاید حافظہ بدات الدین سے بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ کسی وقت حالات خراب ہوں تو عورت کی دینداری حالات کے سدھارنے میں مددگار ہو سکتی ہے اور شریعت بھی اسی کی مراعات زیادہ سے زیادہ کر سکتی ہے، جیسے حضور ﷺ سے حضرت حفصہ کے بارے میں کہا گیا یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ فتح الباری، عمدہ القاری میں حدیث اشہد بالانبیاء کے ضمن میں مطالعہ سے گزرا کہ انبیاء علیہم السلام کو سب سے بڑا ابتلاء ان کی ازدواج کے بارے میں پیش آیا ہے اور ان کے تحت حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت نوح علیہ السلام حضرت لوط علیہ السلام اور آنحضرت ﷺ کے ازدواجی و گھریلو زندگی کے واقعات درج ہوئے ہیں، اور ہم ان مثل اور ان مثل سے امرا انبیاء کے جانشین علماء کرام و اولیاء عظام ہیں، اور ان کو بھی اسی قسم کی ابتلاءات سے گزرنا پڑا ہے۔ و اللہ اعلم بالصواب و الحمد للہ و الصلوٰۃ علیہم و علیٰ آلهم و سلم۔

کہ تاحق تعالیٰ کی مشیت خاصہ تھی۔ جس کا نکل نہایت خوش اسلوبی سے آپ نے کیا، اور آپ کی نہایت اعلیٰ خصوصیات میں سے گنا جاسکتا ہے۔
(۵) اعداء اسلام کی ایذا رسانوں اور مصائب سے آپ کے قلب مبارک پر جو روحانی اذیت و تکلیف آتی تھی، وہ ازواج مطہرات کے دل دلا سے اور تسکین سے شرح صدر میں بدل جاتی تھیں۔ اور آپ ان کی وجہ سے قلبی سکون و راحت محسوس فرماتے تھے اور چونکہ مصائب و آلام کی کثرت تھی، اس کا ازالہ و دفعیہ بھی مختلف اذہان و افکار اور متنوع صلاحیتوں کی متعدد ازواج مطہرات ہی سے ہو سکتا تھا اس لئے تعدد و کثرت مناسب ہوئی۔ و جعل منہا زوجها لیسکن الیہا الآیۃ پریشانی کے وقت جو سکون و راحت قلبی شوق ہر کوئی، با اخلاق و بھعداری ہی سے حاصل ہوتی ہے، وہ دنیا کے کسی دوسرے ذریعہ سے میسر نہیں ہو سکتی، اور اسی لئے حدیث میں سب سے اچھی بیوی وہ بتلائی گئی ہے کہ شوہر باہر سے پریشان حال گھر میں آئے تو وہ اس کا غم غلط کر دے۔

سب سے پہلی وئی الہی اتری اور حضور اکرم ﷺ نہایت خوفزدہ اور پریشان حال بلکہ اپنی جان کے ڈر سے ہراساں ہو کر گھر واپس ہوئے تھے، تو حضرت ام المومنین خدیجہؓ نے ہی آپ کو بہترین کلمات وارشادات فرما کر تسکین و تسلی دی تھی، غرض نیک بھعداری ہی بہترین رفیقہ حیات ہے، اس لئے ان کی کثرت آپ کے لئے نہایت موزوں و مناسب تھی، واللہ تعالیٰ اعلم

بَابُ السَّوَاكِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ بُتَّ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَنْ

(سواک کا بیان۔ ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے رات رسول اللہ ﷺ کے پاس گزاری تو میں نے دیکھا کہ آپ نے سوک کی۔)

(۲۴۰) حَدَّثَنَا أَبُو السُّعْمَانِ قَالَ سَأَلْنَا حَمَّادَ ابْنَ زَيْدٍ عَنْ غِيلَانَ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي نُزَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتُهُ يَسْتَنْ بِسَوَاكِ بِيَدِهِ يَقُولُ أَعُ أَعُ وَالسَّوَاكِ فِي يَدِهِ كَأَنَّهُ يَنْفُخُ:

(۲۴۱) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ سَأَلْنَا جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ مِنَ النِّوَالِ يَشُورُ فَاذًا بِالسَّوَاكِ:

ترجمہ (۲۴۰): حضرت ابو بردہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ میں (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے آپ کو اپنے ہاتھ سے سواک کرتے ہوئے پایا اور آپ کے منہ سے اُع اُع کی آواز نکل رہی تھی اور سواک آپ کے منہ میں (اس طرح) تھی جس طرح آپ نے کر رہے ہوں۔

ترجمہ (۲۴۱): حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب رات کو اٹھتے تو اپنے منہ کو سواک سے صاف کرتے تھے، تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: سواک کرنے کا ثبوت اگرچہ تو اتر کے ساتھ ہے، تاہم امام بخاریؒ نے اس کی فضیلت کے بارے میں احادیث روایت نہیں کیں، اور نہ اپنے تراجم ابواب میں اس کا اہتمام کیا، البتہ ایک عمدہ حدیث بجائے کتاب الطہارۃ کے کتاب الصلوٰۃ باب السواک یوم الجمعہ ۱۲۲ میں لائیں گے، ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ بھی شافعیہ کی طرح سواک کو متعلقات نماز سے شمار کرتے ہوں گے، وہاں جو حدیث وہ ذکر کریں گے وہاں لفظ مع کل صلوٰۃ ہے۔

پھر یہ کہ حنفیہ بھی قیام الی الصلوٰۃ کے وقت سواک کو مستحب قرار دیتے ہیں، جبکہ وضو کئے ہوئے دیر ہو گئی ہو، (کیونکہ سواک کی غرض منہ کی صفائی اور تطہیب ہے، جس کی تفصیل آگے آئے گی، لہذا نماز کے وقت اس کی رعایت بدرجہ اولیٰ مستحب ہے یہ نسبت دیگر اوقات استنجاب کے) قولہ فاستن، پرفرمایا کہ استنجن بن (یعنی دانت) سے شستن ہے، لہذا اس کا مطلب سواک کو دانتوں پر پھیرنا اور رگڑ کر جلا دینا ہے اور

یوشم سے مراد منہ کے اندر کے حصوں کو مسواک سے صاف کرنا ہے۔ جو ع سے بھی مراد منہ اور زبان و طلق کے حصوں کی صفائی کرنا ہے، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ منہ کی بویا بد بو اور صفائی وغیرہ صفائی کا معاملہ عمدہ کے افعال سے زیادہ متعلق ہے، عمدہ کا فعل انہضام وغیرہ بہتر ہو اور غذاؤں کا استعمال احتیاط کے ساتھ ہو نیز ہر غذا کے بعد منہ اور دانتوں کی صفائی عمدہ طور سے کر لی جائے، تو وضو نماز کے وقت صفائی و تطہیب میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں رہتی، لیکن اگر کھانے پر کوئی بودار چیز (مثلاً کچی پیاز، لہسن وغیرہ) استعمال کی جائے، یا بیڑی، حقہ وغیرہ پیا جائے تو ظاہر ہے کہ منہ کو بہت سے زیادہ مبالغہ سے صاف کرنے کی ضرورت ہے، تا کہ ایک صحیح عمدہ اور صحیح الفاظ آدمی کی طرح منہ صاف رہے، اور پھر وضو نماز کے وقت معمولی طور سے بھی مسواک کا استعمال کافی ہو سکتا ہے بلکہ مسواک موجود نہ ہونے کے وقت انگلیوں سے بھی دانت اور منہ صاف ہو سکتا ہے، جیسا کہ اس کا ثبوت خود رسول اکرم ﷺ سے بھی ہے، باقی حضور سے جو تہوع کا ثبوت ہے وہ منہ اور طلق سے طعم کی صفائی کے لئے وقت ضرورت ہوا ہوگا، یا تعلیم امت کے لئے ہوگا کہ ہر شخص اپنے منہ کی صفائی کا التزام حسب ضرورت کرے۔

مسواک کیا ہے؟ یہاں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ مسواک متعارف ہی مسنون ہے یا موجودہ زمانہ کے برش سے بھی سنت ادا ہو سکتی ہے، تو اس کے متعلق عرض ہے کہ اصل سنت تو متعارف مسواکوں ہی سے ادا ہوگی، جو پیلو، بیکر، نیم وغیرہ لکڑی کی ہوں، اور برش و پوڈر وغیرہ کا استعمال گو صفائی کے مبالغہ میں زیادہ محسن ہو اور اس لحاظ سے وہ بھی بہتر ہوگا مگر مسواک کی سنت ان سے ادا نہ ہوگی، البتہ جس وقت مسواک دستیاب نہ ہو تو انگلیوں کی طرح ان چیزوں کا استعمال بھی جائز ہوگا، اور ایسی حالت میں ترک سنت بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ کتب فقہ میں ہے: ”جس وقت مسواک دستیاب نہ ہو تو انگلیوں سے دانت و منہ صاف کرے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے بھی ایسا کیا ہے۔“ غرض مت عرف شرع لکڑی کی مسواک کا اہتمام التزام و احتیاط بطور سنت ضروری ہے اگرچہ وقت ضرورت برش کا استعمال (بشرطیکہ وہ سور وغیرہ کے ناپاک بالوں سے بنا ہوا نہ ہو) اسی طرح دانتوں و مسوڑھوں کی مضبوطی یا کسی مرض یا یوریا وغیرہ کی رعایت سے مخن و پوڈر کا استعمال بھی جائز و درست ہوگا، تاہم جو فضائل و فوائد نبوی و اخروی مسواک کے ماثور ہیں اور آگے ہم ان کا ذکر بھی کریں گے، وہ لکڑی کی مسواک کے ہیں، برش وغیرہ کے نہیں، خواہ ان برشوں کا نام بھی ترغیب و پروپیگنڈے کے لئے ”مسواک“ رکھ دیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم

مندرجہ بالا طور لکھنے کے بعد عمدۃ القاری میں حسب ذیل تصریحات ملیں:- جس کو مسواک نہ ملے تو وہ اس وقت انگلیوں ہی سے منہ اور دانت صاف کرے لے یعنی میں حدیث ہے کہ مسواک نہ ہو تو انگلیاں بھی کافی ہیں، مگر اس کو ضعیف کہا ہے، دوسری حدیث طبرانی کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اکرم ﷺ سے سوال کیا: کسی شخص کے منہ میں چکنا چٹ کا اثر ہو تو کیا مسواک کرے؟ فرمایا: ہاں! میں نے کہا اس طرح کرے؟ فرمایا:- (اور نہیں تو) اپنی انگلی منہ میں ڈال کر صاف کر لے، پھر مستحب ہے یہ کہ اراک (پیلو کے درخت) کی لکڑی سے مسواک کرے، امام بخاری نے اپنی تاریخ میں اور دوسرے حضرات نے بھی ابو خیرہ صہبی سے نقل کیا کہ میں ایک وفد کے ساتھ سفر پر روانہ ہوا تو حضور اکرم ﷺ نے ہمیں اراک کی مسواکوں کو توشہ دیا اور فرمایا:- ان سے مسواک کرنا، بطبرانی نے اوسط میں حضرت معاذ بن جبل کی حدیث روایت کی کہ میں نے رسول اکرم ﷺ سے سنا فرماتے تھے کہ رتیوں کی مسواک بہت اچھی ہے مبارک درخت کی ہے، منہ کو خوشبودار بناتی ہے اور دانتوں کی زردی وغیرہ دور کرتی ہے، وہی میری مسواک ہے اور مجھ سے پہلے دوسرے انبیاء علیہم السلام کی بھی ہے، یہ بھی مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ریحان کی لکڑی سے مسواک کرنے کو یہ کہہ کر منع فرمایا کہ اس سے جذام کا مادہ حرکت میں آتا ہے۔ (عمدہ ۳۵۷-۳۵۸)

مسواک کے مستحب اوقات

(۱) وضو کے ساتھ (۲) نماز کے وقت (۳) تلاوت قرآن مجید کے لئے (۴) نیند سے بیدار ہو کر (۵) منہ میں کسی وجہ سے بو پیدا ہونے

کے وقت (۶) شب کی نفل نمازوں میں ہر دو رکعتوں کے درمیان (۷) جمع کے دن (۸) سونے سے پہلے (۹) وتر کے بعد (۱۰) کھانے کے وقت (۱۱) صبح کے وقت (۱۲) جمعہ (۱۳) جمعہ ۲۵۸۔۳)

علامہ نوویؒ نے لکھا کہ مسواک تمام اوقات میں مستحب ہے لیکن پانچ اوقات میں بہت ہی زیادہ محبوب و مستحب ہے۔ (۱) نماز کے وقت خواہ پہلے سے یا وضو ہی ہو (۲) ہر وضو کے وقت (۳) قرأت قرآن مجید کے وقت (۴) نیند سے بیدار ہو کر (۵) منہ میں بو آ جانے پر، اور یہ بات کئی طرح ہوتی ہے، جن میں سے کھانے پینے کا ترک اور بولائی چیز کا کھانا، بہت دیر تک مسلسل سکوت (کہ بند منہ سے بھی بو آنے لگتی ہے) اور کثرت کلام بھی ہے (کہ منہ میں جھاگ آ جاتے ہیں اور محدہ کے اخراجات منہ کی طرف چڑھتے ہیں)

علامہ شامیؒ نے امداد الفتاح سے نقل کیا: مسواک وضو کے خاصائص میں سے نہیں ہے بلکہ وہ دوسرے حالات میں بھی مستحب ہے، جن میں سے منہ کی بو، نیند سے اٹھنا، نماز کا ارادہ کرنا، گھر میں داخل ہونا (کہ اہل خانہ کو منہ کی بو سے اذیت نہ ہو۔) لوگوں کے کسی اجتماع میں شرکت کرنا، اور قرأت قرآن مجید بھی ہے، کیونکہ امام اعظمؒ نے فرمایا: ”مسواک کرنا دین کی سنتوں میں سے ہے۔“ لہذا اس کے لئے سب حالات براہر ہیں۔ (فتح الملیم ۳۱۶۔۱)

مسواک کے فضائل و فوائد: طحاوی شرح مراتب الفلاح میں ۵۶ فوائد لکھے ہیں اور لکھا کہ ان سب میں سے اعلیٰ فائدہ وہی ہے کہ اگر کسی مرضی و خوشنودی کا حصول اور منہ کی پاکیزگی و صفائی ہے اور بخیر میں اس کے فوائد میں سے یہ بھی لکھا کہ وہ موت کے سوا ہر بیماری کی شفا ہے، علامہ زبیدیؒ حنفی نے حضرت ابن عباسؓ سے اس کے دس فوائد سے نقل کئے: جگر کو دور کرتی ہے (جگر کے معنی یہاں بظاہر پیٹ کے بڑے ہونے کے ہیں اور اشارہ امر ارضی معدہ و طحال و جگر کی طرف ہے یعنی معدہ وغیرہ کی حالت اس سے درست رہتی ہے، واللہ اعلم) نگاہ کی روشنی بڑھاتی ہے، مسوڑھوں کو مضبوط کرتی ہے، منہ کو پاکیزہ بناتی ہے، بغم کو صاف کرتی ہے، فرشتے اس سے خوش ہوتے ہیں اور حق تعالیٰ کو راضی کرتی ہے اتباع سنت و فخر و عالم علیہ السلام ہے، نماز کی نیکیوں میں اضافہ کرتی ہے (کہ مسواک والی نماز کا اجر ستر گنا ہو جاتا ہے) جسم کو تندرست رکھتی ہے، دوسرے حضرات علماء امت نے اور فوائد لکھے مثلاً: حافظہ کی قوت کو بڑھاتی اور ترقی دیتی ہے، بال آگاتی ہے (بالوں کی اچھی پیدائش بھی موجب جسم کی دلیل ہے) رنگ نکھارتی ہے (یہ بھی خون صالح کی علامت ہے) علامہ محاسنی حنفی نے شرح منظومۃ السواک میں یہ اضافہ کیا: مسواک کی پھٹکی و مداومت غنا کا باعث ہے و سواؤس شیطانی کو دور کرتی ہے، زبان کی فصاحت بڑھاتی ہے، کھانا ہضم کراتی ہے منہ کی افزائش کرتی ہے (جو عہد صحت کا لازمہ ہے) بڑھاپا جلد نہیں آنے دیتی (یہ بھی اچھی صحت کا اثر ہوتا ہے) کمر کو قوت دیتی ہے (اچھی صحت سے اعصاب مضبوط ہوتے ہیں) قبر کی مونہس ہے (کہ نماز جیسی افضل عبادات کا کمال و فضل اس کی وجہ سے حاصل کیا تھا، اس کی وجہ سے قبر میں وسعت برحق ہے، اس سے عقل زیادہ ہوتی ہے) اچھی صحت سے دل و دماغ کی صلاحیتیں بھی ترقی کرتی ہیں، جن کی وجہ سے عقل و فہم کی ترقی ضرور ہوتی ہے) موت کے وقت گلہ شہادت یاد دلاتی ہے، جسم سے روح بہ ہولت نکلے گی، بھوک کو دور کرتی ہے، چہرہ کو بانور کرتی ہے، درد سر کو دور کرتی ہے، فاضل بطون جو کا ازالدوا و اخراج کرتی ہے (امانی الاحبار ۲۲۹۔۱)

حضرت ابوالدرداءؓ سے ماثور ہے کہ ”مسواک کو لازم پاکو، اس میں ۲۴۳ فائدے ہیں، سب سے افضل رحمان کی رضا و خوشنودی ہے اور اس کی وجہ سے نماز کا اجر ۷۰ گنا ہو جاتا ہے، وسعت رزق و غناء کا حصول ہوتا ہے، منہ کی بو خوشبو میں بدل جاتی ہے، مسوڑھوں کو مضبوط کرتی

۱۔ ابوداؤد و مسلم و نسائی میں ہے کہ حضرت عائشہؓ سے شریعت بن ہائی نے سوال کیا: رسول اکرم ﷺ کھ میں تشریف لا کر سب سے پہلے کیا کام کرتے تھے؟ آپ نے بتلایا کہ مسواک کرتے تھے اور ابوداؤد و مسلم سے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا: تمہارا کریم ﷺ جب صبح جب دن و رات کے وقت سوتے تھے تو وضو سے پہلے مسواک فرماتے تھے۔ (جمع الفوائد ۱۳۷)

ہے، درود کو سکون بخشتی ہے، درود اذہ کو دور کرتی ہے، فرشتے مسواک کرنے والے کے بارونق و منور چہرے، اور چمکدار دانتوں کے سبب اس سے مصافحہ کرتے ہیں۔ (عمدة القاری ۷: ۳۵۷)

باقی تفصیل و فوائد طحاوی سے نقل کئے جاتے ہیں:۔ معذہ کو درست رکھتی ہے، آدمی کی فصاحت، حفظ و عقل کو بڑھاتی ہے نماز کا اجر ۹۳ گنا یا چار سو گنا تک بڑھا دیتی ہے، حصول رزق کو آسانی اس کی برکت سے ہوتی ہے، دماغ کی رگیں پر سکون دیتی ہیں، قلب کی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے، جب مسواک کے ساتھ وضو کر کے نماز کے لئے جاتا ہے تو فرشتے اس کے پیچھے چلتے ہیں، جب مسجد سے لگتا ہے تو حاملین عرش فرشتے اس کے واسطے استغفار کرتے ہیں، شیطان اس کی وجہ سے دور اور ناخوش ہوتا ہے۔ کھانا اچھی طرح ہضم ہوتا ہے، کثرتِ اولاد کی باعث ہے، بل صراط پر چلنے کی طرح گزر جائے گا، اعمالنا مدائیں ہاتھ میں ملے گا، طاعین خداوندی پر ہمت و قوت ملتی ہے، مضر حرارت بدن کا ازالہ کرتی ہے، نزع میں جلدی ہوتی ہے (ممکن ہے حضور ﷺ نے آخر وقت میں اس کی زیادہ رغبت اسی لئے فرمائی ہو) قضاءِ خواج میں سہولت و عذ حاصل ہوتی ہے، اس شخص کا اجر بھی اس کے لئے لکھا جاتا ہے جس نے اس روز مسواک نہیں کی، جن کے دروازے اس کے لئے کھل جاتے ہیں، اور فرشتے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کی اقتداء کرنے والا اور ان کے طریقے پر چلنے والا ہے، اور دوزخ کے دروازے اس سے بند ہو جاتے ہیں، مسواک کرنے والا دنیا سے پاک و صاف ہو کر رخصت ہوتا ہے، ملک الموت اس کی قبض روح کے وقت اسی صورت و ہیئت میں آتے ہیں جس میں وہ اولیاء و انبیاء علیہم السلام کے پاس آتے ہیں، دنیا سے رخصت ہونے کے وقت نبی کریم ﷺ کی حوضِ کوثر کے حریقِ ختم ہو چکے کا شرف حاصل کرتا ہے، بعض علماء نے کہا کہ یہ سب فضائل ماثورہ و مروی ہیں، البتہ بعض مرفوع اور بعض مقوف ہیں، اگرچہ ان کی اسناد میں کلام ہے (طحاوی ۴: ۱۰۳) مسواک کرنے والے کے لئے انبیاء علیہ السلام بھی استغفار کرتے ہیں۔

مسواک پکڑنے کا طریقہ ماثورہ

فقہاء حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ اسے اخذ کر کے یہ طریقہ لکھا ہے کہ داہنے ہاتھ کی سب سے چھوٹی انگلی مسواک کے نیچے ہڑکی طرف کرے اور انگوٹھا نیچے سر مسواک کی طرف، باقی تینوں انگلیاں اوپر کر کے مسواک کرے اور پوری مٹھی سے پکڑ کر مسواک کرنا منع ہے کہ اس سے مرض بوا میر پیدا ہوتا ہے اور لیٹ کر مسواک کرنے کو بھی روکا ہے کہ اس سے تعلق بڑھ جاتی ہے (کنانی حراتی الفلاح ۳۱) یہ بھی مستحب ہے کہ مسواک کی لکڑی نرم و تر ہو، سخت و خشک نہ ہو، اور سیدی بے گرہ کی ہو، اور مسواک منہ کے داہنے حصہ سے بائیں طرف کو کرے۔ دانتوں کے عرض میں کرے، لمبائی میں نہ کرے (یعنی اوپر سے نیچے کو اس سے سوزھے چھلنے کا ڈر ہے) تین بار مسواک دھو کر تین پانی سے کرے اور ابتداء میں بھی مسواک کو استعمال سے پہلے دھو لینا مستحب ہے، مسواک چوسنا نہ چاہیے، خنجر کے یہاں مسواک وضو کے لئے سببِ مکروہ اور نماز کے لئے مستحب ہے، بشرطیکہ سوزھوں سے خون نکلنے کا ڈر نہ ہو (کیونکہ خنجر کے نزدیک خروجِ دم ناقض وضو ہے) (کتاب الفقہ ۱: ۵۸)

آداب مسواک عند الشافعیہ

سواء انگلی کے کسی صاف کرنے والی غیر مضر چیز سے دانت و منہ صاف کرنا سنن وضو سے ہے لیکن روزہ کی حالت میں زوال کے بعد مسواک کرنا مکروہ ہے اگر کفین دھونے سے قبل مسواک کرے تو ادائے سنیت کے لئے نیف استیاک بھی چاہیے، اور مسواک کے وقت یہ کلمات بھی مستحب ہیں:۔ اللھم بیض بہ استانی و شدد بہ لسانی و ثبت بہ لسانی و بارک لی فیہ یا رحمہم الراحمین! عند الخبائیلہ: خشک لکڑی سے مسواک کرنا مکروہ ہے، اور مسواک تمام اوقات میں سنت ہے، البتہ بعد زوال روزہ دار کے لئے تر و خشک ہر لکڑی سے مکروہ ہے، اور زوال سے قبل بھی اس کے لئے سنت خشک لکڑی سے ہے، گوتر سے بھی مباح ہے (کتاب الفقہ ۱: ۵۹)

موسو (امام مالک) کی روایات میں سے کسی روایت میں یہ لفظ نہیں دیکھا، اور معن بن عبس کی روایت میں ہے بھی تو لفظ عند کل صلوٰۃ ہے (مع کل صلوٰۃ نہیں ہے) اور اسی طرح سنائی میں عن قتیبہ عن، لکھت اور مسلم میں بھی یہ طریق ابن عیینہ عن ابی الزناد ہے۔ اور اس کی مخالفت سعید بن ابی بلال عن الاعرج سے ثابت ہے، جنہوں نے مع کل صلوٰۃ کی جگہ لفظ مع الوضوء روایت کیا ہے اور اس کی تخریج امام احمد نے بھی اسی طریق سے کی ہے (فتح الباری ۲: ۲۵۶) اور یہ طریق ابی سلمہ عن ابی ہریرہ روایت یہ لفظ عند کل صلوٰۃ بوضوء ومع کل وضوء بسوالت ہے انج غرض جس نے بھی لفظ الصلوٰۃ کی روایت کی ہے اس نے عند کا لفظ ضرور ذکر کیا ہے اور جس نے وضو کا ذکر کیا ہے تو اس کے ساتھ کبھی مع کو اور کبھی عند کو ذکر کیا ہے، اور علامہ رضی نے شرح کا فیدہ میں تصریح کی ہے کہ عند کا لفظ تو قرب حسی یا معنوی دونوں پر دلالت کرتا ہے اور یہ نسبت مع کے عام ہے، کہ اس سے صرف معیت زمانی یا معیت مکانی معلوم ہو سکتی ہے لہذا جہاں معیت ہوگی وہاں عندیت کا تحقق ضرور ہوگا، اور اس کا عکس ضروری نہیں، پس تمام روایات پر نظر کرنے سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ کی مراد ہر نماز کے لئے مسواک واجب کرنے سے یہ تھی کہ اس کے مقابلہ اور اس کے لئے مشروع ہو، جیسے وضو ہر نماز کے لئے مشروع ہے۔ یعنی ہر نماز وضو کے ساتھ ہونی چاہیے (جس طرح ہر نماز کے وقت وضو کا قرب حسی ضروری نہیں بلکہ معنوی کافی ہے کہ وضو خواہ سابق ہی ہو مگر ہر نماز سے متصل لمصنوع ہو سکے، اسی طرح جب ہر وضو کے ساتھ مسواک ہوگی تو وہ بھی ہر نماز سے متصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

اس بارے میں صحیح ابن حبان کی روایت کا عائد بہت صریح ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:۔ اگر میں اپنی امت پر شاق نہ جانتا تو ان کو ہر نماز کے وقت ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم کر دیتا (نقلہ فی نیل الاوطار) علامہ نیوی نے اس کی اسناد کو صحیح کہا، اس سے معلوم ہوا کہ جس مسواک کی نہایت تاکید ہر نماز کے وقت مقصود تھی، اس کا عمل و موقع وضوی ہے، قیام تحریر کا وقت نہیں ہے، پھر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ مسواک مطہرۃ العلم ہے جیسا کہ حدیث سنائی میں ہے اور اس سے لوگوں کے منہ پاکیزہ و نظیف ہوتے ہیں جو قرآن مجید کے راستے اور گزر گاہیں ہیں، جیسا کہ اس کی طرف حدیث بزار میں اشارہ ہوا ہے اور اس کی اسناد کو عراقی نے جید کہا ہے، لہذا مناسب یہی ہے کہ اس کا عمل و موقع مضمضہ ہی کا وقت ہو، ہا قیام تحریر کے وقت تو اس کے انتخاب سے بھی ہمیں انکار نہیں ہے بلکہ دوسرے مواضع انتخاب کی طرح اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہاں تو بحث اس امر کی ہے کہ عمل و موقع کو کون سا ہے جس میں نبی کریم ﷺ مسواک کو واجب کر دینا چاہتے تھے، اور امت کی مشقت کا خیال فرما کر اس کو واجب نہ کیا، وہ ظاہر ہے کہ وضوی کا عمل ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

رد المحتار میں ہے کہ نماز کے وقت مسواک کے انتخاب سے انکار کیے کیا جا سکتا ہے جبکہ اس میں رب العالمین کے ساتھ مناجات ہوتی ہے، اور ہم تو انسانوں کے کسی اجتماع و جلسہ کے وقت بھی مسواک کو مستحب مانتے ہیں، علامہ ابن دقیل العید نے فرمایا:۔ قیام نماز کے وقت مسواک کے انتخاب کی علت یہ ہے کہ وہ حالت (خاص طور سے) حق تعالیٰ سے تقرب کی ہے، لہذا وہ حالت کمال طہارت و نظافت کی ہونی ہی چاہیے، تاکہ عبادت کا شرف ظاہر ہو، اور بزار میں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ اس وقت مسواک کا تعلق اس فرشتے سے ہے جو نماز کے منہ سے قرآن مجید سننے پر مامور ہے، اور وہ فرشتہ (قرآن مجید سننے ہوئے) نمازی سے قریب ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ اپنا منہ نمازی کے منہ پر رکھ دیتا ہے، لیکن یہ آثار ہماری سابق تحقیق کے منافی و مخالف نہیں ہیں (کیونکہ ان سے جو انتخاب ثابت ہوتا ہے اس کے کمال ہم بھی میں منکر نہیں ہیں) (فتح الملہم ۱: ۴۱۶)۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے گرامی اور خاتمہ کلام

آپ نے فرمایا:۔ حنیف نے دیکھا کہ مسواک کا علاقہ و مناسبت طہارت و نظافت سے زیادہ ہے، اس لئے اس کو سنن وضوء میں سے ہے۔ یہاں فتح الملہم میں قریباً منہا مشرعا لا علیہا کا لفظ مع کل وضوء چھپا ہے لیکن صحیح عبارت کا لفظ مع کل وضوء ہے جیسا کہ ابی الاخبار ۱: ۲۲۸ میں ہے یا کا لفظ مع کل صلوٰۃ ہے جو زیادہ مناسب مقام ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

قرار دیا اور اس کی ایک بڑی نقلی دلیل یہ ہے کہ معانی الآثار طحاوی و سنن ابی داؤد کی احادیث سے ثابت ہے کہ حضور اکرم ﷺ پر ہر نماز کے وقت وضو کرنا فرض تھا خواہ آپ پہلے سے با وضو ہوں یا نہ ہوں، اس کے بعد یہ حکم منسوخ ہو کر مسواک کا حکم رہ گیا اس سے معلوم ہوا کہ مسواک وضو کا جزو ہے نماز کا نہیں، اسی لئے وضو کا ایک جزو باقی رہ گیا۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ امام طحاوی نے جو حج کا ذکر کیا ہے، اسی کی تائید مسند احمد کے ان صریح الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو ہر نماز کے وقت وضو کا حکم تھا خواہ آپ طار ہوں یا غیر طار ہوں، پھر جب آپ پر یہ حکم شاق ہوا تو آپ کو ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم کیا گیا، اور بغیر حلیہ حدث کے بھی جو وضو کا حکم تھا وہ اٹھا لیا گیا۔ (الفتح اربانی ۲۵۳ باب الوضوء نکل صلوة) یہاں حاشیہ میں شیخ احمد عبد الرحمن البنا الساعانی نے لکھا کہ امام طحاوی نے لکھا: وداحتمال ہیں یہ کہ خاص آپ پر ہر نماز کے لئے وضو فرض تھا پھر وہ فتح مکہ کے دن حدیث بریدہ سے منسوخ ہو گیا (جو مسلم میں ہے کہ حضور ﷺ نے یوم النحر میں متعدد نمازیں ایک وضو سے پڑھیں۔ حضرت عثر نے عرض کیا کہ آج تو آپ نے وہ کام کیا جو پہلے نہیں کرتے تھے، یعنی کئی نمازیں ایک وضو سے آپ نے فرمایا۔ میں نے ایسا عدا کیا ہے۔) دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ ایسا احتیاج کرتے ہوں، اور اس خیال سے کہ لوگ واجب نہ سمجھیں بیان جواز کے ترک فرمایا۔ شیخ بنانے یہ بھی لکھا کہ امام طحاوی کا ذکر کردہ پہلا احتمال زیادہ طاہر ہے، کیونکہ لفظ نزل سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ مامور تھو ہر نماز کے لئے وضو آپ پر فرض تھا۔ (الفتح اربانی ۲۵۳) حضرت شاہ صاحبؒ نے جو استدلال حدیث مذکور سے فرمایا ہے، اس کی طرف خود امام طحاوی نے بھی توجہ نہیں فرمائی، حالانکہ یہ استدلال بہت ہی لطیف و عمدہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام طحاوی نے شافعیہ حنفیہ کے مسلک میں کوئی خاص فرق محسوس نہیں کیا کہ دونوں ہی وضو نماز کے لئے مسواک کو مستحب مانتے ہیں، اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بھی اسی امر کو ترجیح دیا کرتے تھے کہ دونوں مسلک متقارب ہیں، پھر اگر سنیہ و احتیاج کا فرق کیا جائے تو وہ بھی زیادہ اہم نہیں ہے اور فرمایا کرتے تھے کہ اسی لئے امام طحاوی نے دونوں مذہب کا اختلاف اس بارے میں ذکر نہیں کیا ہے، اور شیخ ابن ہمام نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ مسواک جس طرح سنن وضو سے ہے، سنن صلوة سے بھی ہے اس سے اور بھی زیادہ وضاحت ہو گئی ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اگر حنفیہ کا مشہور قول و مذہب سنیہ عند الوضوء اور احتیاج عند الصلوٰۃ کا بھی لے لیا جائے تو اس کی معقول توجہ وہ معلوم ہوتی ہے جو بلا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں لکھی ہے:۔ ہمارے علماء نے مسواک کو خود نماز کی سنن میں اس لئے داخل نہیں کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی کسی حدیث سے آپ کا قیام نماز کے وقت مسواک کرنا ثابت نہیں ہے، لہذا جن احادیث میں لا مسرتھم بالصلوات عند کل صلوة بھی مروی ہے اس کو بھی وضو و صلوة پر ہی محمول کرتے ہیں، جس کی تائید رد المحتار طبرانی و احمد سے بھی ہوتی ہے جن میں عند کل وضو ہے، دوسرے یہ کہ مسواک سے خون نکلنے کا احتمال ہے اگر اس کو سنن صلوة میں سے کر دیں تو بجا اوقات نماز جماعت بھی فوت ہو گئی کہ نماز کے لئے کھڑا ہوا مسواک کی مسو و محسوس سے خون نکل آیا تو پھر وضو کرنا پڑے گا اور اتنے وقت میں جماعت کی نماز بھی ختم ہو سکتی ہے اور اگر کوئی وقت سے پہلے با وضو بنے گا التزام کرے جس کی بڑی فضیلت ہے تو وہ بھی اس فضیلت سے ہمیشہ محروم رہے گا کہ مسواک سے خون نکلنے کا احتمال اکثری ہے)

مالکیہ تائید حنفیہ میں

علامہ ابن رشد الکبیر نے ”المقدمات“ میں ذکر کیا کہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی مسواک کرنا وضو کے مستحبات میں سے ہے، لہذا ان کا مذہب بھی حنفی کی طرح ہوا۔ (معاف السنن ۱۳۶-۱)

صاحب تحفۃ الاحوذی کی داؤدِ تحقیق

آپ نے ملا قاری کی پوری تحقیق نقل کر کے، حسب ذیل تبصرہ کیا:۔ (۱) بخاری میں روایت مع کل صلوٰۃ کی ہے، اگرچہ مسلم میں یہی روایت عند کل صلوٰۃ ہے، پس اگر کل صلوٰۃ سے مراد کل وضوء لیں گے جیسا کہ ملا قاری اور دوسرے علماء حنفیہ کہتے ہیں تو یہ بات علماء حنفیہ میں سے بھی صوفیہ کے خلاف ہوگی، جنہوں نے کل صلوٰۃ کو وضوء پر محمول نہیں کیا، بلکہ نماز ہی کے لئے سمجھا ہے۔

پھر غایہ المقصود سے نقل کیا کہ اگر عند کل صلوٰۃ کو بھی وضوء پر محمول کریں گے، اور مسواک کا تعامل نماز کے وقت احتمال خروج دم یا استسقاء کی وجہ سے نہ کریں گے تو آثار صحابہ کے خلاف ہے جو اپنے کانوں پر مسواک رکھا کرتے تھے، اور قیام نماز کے وقت بھی مسواک کیا کرتے تھے، پھر انہوں نے وہ آثار نقل کئے ہیں، نیز ایک حدیث طبرانی کی پیش کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ اپنے دولت کدہ سے جب بھی نماز کے لئے نکلتے تھے تو مسواک فرماتے تھے۔

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ مع کل صلوٰۃ دالی روایت پر حافظ ابن حجرؒ نے کلام کیا ہے لیکن صاحب تحفہ نے اس کا کچھ ذکر نہیں کیا یہ اہل حدیث کا طریقہ نہ ہونا چاہیے کہ حافظ ابن حجر جیسے حافظ الدین کے نقد کو بھی نظر انداز کر دیا جائے، پھر عند اور مع کے فرق کو بھی صاحب تحفہ نے ذکر نہیں کیا، گو یا عربیت کے قواعد سے بھی صرف نظر کر لی ہے، یہ کیا انصاف و تحقیق ہے؟

صاحب مرعۃ کا ذکر خیر

آپ نے تو بڑی جسارت کے ساتھ یہ بھی لکھ دیا کہ حدیث بخاری میں مع کل صلوٰۃ وارد ہے اور کلمہ عند مع کی حقیقت ہر قسم کا اتصال ہے حیا ہو یا عرفا، لہذا مسواک کے نماز کے ساتھ بھی منہوں ہونے کی بڑی دلیل موجود ہوگئی، جو ان لوگوں کے خلاف ہے، جو مسواک کو سبب صلوٰۃ میں شمار نہیں کرتے اور سبب مجبوریہ کو کنز و تعلیلات کے ذریعہ رد کرتے ہیں اس (مرعۃ ۲۵۸)

ہم بتلا چکے ہیں کہ عربیت کی رو سے عند اور مع میں فرق ہے، پھر دونوں کی حقیقت ایک ہی قرار دینا کیسے صحیح ہو سکتا ہے، اسی طرح سے راجح بخاری کے لفظ مع کل صلوٰۃ پر جو کلام حافظ نے کیا ہے اس کو صاحب مرعۃ نے بھی حذف کر دیا ہے پھر اس استدلال پر کہ حضور ﷺ سے قیام نماز کے وقت مسواک کرنے کی کوئی روایت نہیں ہے، صاحب مرعۃ نے لکھا کہ یہ امر بہت ہی بعید ہے کہ حضور ﷺ امت کو تو ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم فرمائیں اور خود نہ کریں، اور خود آپ کا عمل طبرانی کی روایت سے ثابت بھی ہے اور وہی طبرانی کی روایت ذکر کی جو صاحب تحفہ نے ذکر کی ہے۔

حیرت ہے کہ یہ حضرات محدث ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں مگر معانی حدیث پر غور کرنے کی زحمت گوارہ نہیں کرتے، اگر حضور ﷺ گھر سے نکلتے سے قبل مسواک فرماتے تھے تو اس سے قیام صلوٰۃ کے وقت مسواک کرنا کیسے ثابت ہو گیا؟ پھر جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں حضور ﷺ پر تو مسواک کا فرض تھا، پہلے وضوء کے ضمن میں ہر نماز کے وقت تھا، پھر وضوء کا حکم منسوخ ہوا تو صرف مسواک کی فرضیت باقی رہ گئی تو اس سے دوسروں کے لئے مسواک کا ہر نماز کے وقت مشروع ہونا کیسے ثابت ہوگا؟

اس کے علاوہ گزارش ہے کہ مسواک کا مستحب طریقہ جو حدیث سے بھی ثابت ہوا یہ ہے کہ اس کو استعمال سے قبل بھی وضوءیں اور بعد کو بھی اور تین مرتبہ وضوء کر ہر مرتبہ جدید پانی کے ساتھ مسواک کرنا بھی مستحب لکھا ہے، اسی لئے ابو داؤد نے باب غسل السواک کا بھی باب باعد صا ہے، اور کیف یتاک کے تحت حضور ﷺ سے طرف لسان پر مسواک پھر انا اور تہوع کا ذکر کیا ہے، ان سب کیفیات تاوہرہ سے جو مسواک کرنے کا منہوں طریقہ ثابت ہوتا ہے وہ خاص نماز کے وقت اور مسجد کے اندر دشوار ہے، اور اسی کو حنفیہ نے کہا ہے کہ مسجد میں ازالہ قذرو وغیرہ

کی کوئی صورت موزوں نہیں ہے، علماء اہل حدیث نے شریعت کے پورے حراز کو تو سمجھا نہیں اور اعتراضات شروع کر دیئے، پھر جو کچھ انھوں نے روایت طبرانی سے ثابت کیا وہ بھی خارج مسجد ہی ثابت ہوا، اس لئے حنفیہ پر طعن مناسب نہیں، رہا یہ کہ بعض صحابہ کرام اپنے کانوں پر مسواک رکھتے تھے اور نماز کے وقت مسواک کرتے تھے تو اس کے جواب کا اشارہ ہم کر چکے ہیں کہ وہ مسواک کا مسنون و مستحب طریقہ نہیں ہے کیونکہ اس میں نہنگی یا مسواک کو دھویا گیا ہے، نہ اس سے منہ کی بدبو یا بلغم وغیرہ کا ازالہ ہوا، اور محض دانتوں پر نہایت ہلکے سے مسواک پھرا لینا تا کہ خون بھی نہ نکلے جس کو صاحب مرعۃ نے لکھا ہے، یہ مسواک کرنے کی دو الگ الگ قسمیں بنا دیتا ہے، جس کا ثبوت ہونا چاہیے اور صاحب مرعۃ نے تو زبان پر بھی ہلکے سے مسواک پھیرنے کی ہدایت کی ہے حالانکہ اس پر آج کل کے اہل حدیث بھی عمل نہیں کرتے، ہم نے حرمین شریفین میں بھی دیکھا کہ جیب سے مسواک نکال کر تکبیر تحریر سے قبل یوں ہی دانتوں پر پھیر کر جیب میں رکھ لیتے ہیں کیا یہی مسواک کا مسنون طریقہ ہے اور اسی کے فوائد مذکورہ علماء نے لکھے ہیں؟ اور وہ مسنون جو ع اور یا بار سننے پانی سے مسواک کو دھونا کیا نماز کے وقت ختم ہو گیا اور صرف ضابطہ کی خانہ پری باقی رہ گئی؟

بحث ختم ہو رہی ہے اور الحمد للہ پوری طرح سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حنفیہ کا مسلک روایت و درایت کی روشنی میں سب سے زیادہ قوی ہے کہ مسواک کی اصل سیاق و سبب سے وابستہ ہے اور استنباطی درجہ دوسرے اوقات میں بھی ہے۔ اور ان میں قیام نماز کا وقت بھی ہے اس سے حنفیہ کو بھی انکار نہیں، البتہ وہ نماز کے وقت بھی صرف ضابطہ کی خانہ پری کو کافی نہیں سمجھیں گے بلکہ مسواک اسی شان سے کرائیں گے جو وضو کے ساتھ ہے اور جس سے پوری نظافت حاصل ہو، اسی لئے اگر خون نکلنے کا احتمال ہو یا کسی کے سوڑھوں سے خون نکلنے کی عادت ہو تو اس کے لئے مسواک کو مستحب نہ کہیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ اتم واکمل۔

بَابُ دَفْعِ السَّوَاكِ إِلَى الْاَكْبَرِ وَقَالَ عَفَّانُ حَدَّثَنَا حُزَيْنُ بْنُ جُوَيْرِيَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اَرَأَيْتُمْ اَتَسَوَّكُ بِسَوَاكٍ فَجَاءَ بِي زُجَلَانٌ أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ فَنَا وَلَتْ السَّوَاكَ الْاَصْفَرَ مِنْهُمَا فَيَقِيلُ لِي أَكْبَرُ فَقَعْتُ إِلَى الْاَكْبَرِ مِنْهُمَا. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ اِخْتَصَرَ لِنَعْمِ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ اُسَامَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ .

ترجمہ: بڑے آدمی کو مسواک دینا، عفان کہتے ہیں کہ ہم سے صفحہ بن جویریہ نے نافع کے واسطے سے بیان کیا، وہ ابن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا (خواب میں) مسواک کر رہا ہوں تو میرے پاس دو آدمی آئے، ایک ان میں دوسرے سے بڑا تھا میں نے چھوئے کو مسواک دی تو مجھ سے کہا گیا کہ بڑے کو دو، تب میں نے ان میں سے بڑے کو دی، ابو عبد اللہ بخاری کہتے ہیں کہ اس حدیث کو فہیم نے ابن المبارک سے بواسطہ اسامہ و نافع حضرت عبد اللہ ابن عمر سے مختصر طور پر روایت کیا ہے۔

تشریح: اس باب سے مسواک کی فضیلت معلوم ہوتی ہے کہ افضل چیز ہی بڑے کو دی جاتی ہے، محقق یعنی نے لکھا کہ ابوداؤد میں حضرت عائشہ سے حدیث مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ مسواک کر رہے تھے، آپ کے پاس دو شخص تھے جن میں سے ایک دوسرے سے بڑا تھا، اس وقت آپ پر مسواک کی فضیلت میں دئی آئی کہ ان میں سے بڑے کو مسواک دے دیجئے! اس کی اسناد صحیح ہے، نیز اس باب کی مناسبت باب سابق سے ظاہر ہے۔ محقق یعنی نے یہ بھی لکھا کہ امام بخاری نے یہ حدیث الباب بغیر روایت کے ذکر کی ہے لیکن دوسروں نے اس کو موصولاً روایت کیا ہے جیسے

ابو حنوفہ و ابو یوسف اسمانی وغیرہ نے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: قال عفان الخ سے امام بخاری نے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ حدیث بطور مقابلہ لی گئی ہے بطور مذاکرہ نہیں، اگر تجدید کے لئے بیٹھ کر حدیث بیان کی جاتی ہے تو یہ مذاکرہ کہلاتا ہے اور اس میں زیادہ ذمہ داری و توجہ سے کام لیا جاتا ہے یہ نسبت مقابلہ کے، جس میں حدیث روایت کرنے کی نیت وغرض سے نہیں بیٹھتے بلکہ دوسرے سلسلہ کلام میں حدیث بھی بیان

ہو جایا کرتی ہے گویا مقالہ کا درجہ مجلس وعظ جیسا ہے، قولہ ارانسی اتسوک سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خواب کا ہے اور بعض الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیداری کا ہے جیسا کہ اواد میں ہے، لہذا بعض حضرات نے اس کو قعدہ و اوقات پر محمول کیا اور کہا کہ پہلے تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو خواب میں دیکھا تھا پھر وہی واقعہ بیداری میں بھی ہوا، جیسا کہ آپ بہت سی چیزیں پہلے خواب میں دیکھا کرتے تھے اور پھر اسی طرح بیداری میں پیش آیا کرتی تھیں، نقلیٰ لی سے معلوم ہوا کہ مسواک فضیلت کی چیز ہے، جس کے بارے میں وحی نازل ہوئی۔

اہم فائدہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں نہایت اہم تحقیق یہ بیان فرمائی کہ انبیاء علیہم السلام جو امور غیب کے بیداری میں دیکھتے ہیں، انکو بھی روایا کہا جاتا ہے وجہ یہ ہے کہ روایا خواب کی رویت کو بھی اس لئے کہا جاتا ہے کہ سونے والا ایسی چیزیں دیکھتا ہے جو ظاہر میں دوسرے لوگ نہیں دیکھتے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام بیداری میں ان چیزوں کا مشاہدہ کر لیتے ہیں جن کو دوسرے لوگ نہیں دیکھتے

صحیح ابن حبان میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”انا بنشارة عیسیٰ و رؤیا امی“ میں حضرت عیسیٰ کی بشارت اور اپنی وادہ مکرمہ کی روایا ہوں) آپ کی والدہ نے وقت ولادت ایک نور شرق سے مغرب تک پھیلا ہوا دیکھا تھا۔ یہ واقعہ بیداری کا تھا مگر اس کو حضور نے روایا فرمایا، اسی طرح سفر دانیال میں روایا کا لفظ معنی مشاہدات انبیاء علیہم السلام آیا ہے، اسی طرح یہاں مسواک کے قصہ میں بیداری کا مشاہدہ ہوگا جس کو روایا تعبیر کیا گیا، اس کی مزید بحث کتاب التفسیر میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

واقعہ معراج جسمانی جو بعض لوگوں نے لفظ روایا کی وجہ سے خواب کی رویت یا معراج روحانی پر محمول کیا، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق مذکور سے پوری طرح ہوتا ہے، قال ابو عبد اللہ اختصرہ نعیمہ الخ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ”یہ معراج خرافی وہی ہیں جن کے متعلق میزان میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں جھوٹی روایات بیان کر کے ان کی تنقیض کیا کرتے تھے، ان کی امام صاحب سے مخالفت و عناد میں تو کوئی شک نہیں ہے جس کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی کہ وہ قاضی ابو مطیعؒ علی تلید امام اعظم کے پاس فتنی و کاتب کے عہدہ پر تھے، کسی بات پر قاضی صاحب موصوف نے ان کو سزا عقیقہ کر دی، اس کے بعد وہ قاضی صاحب کو گھمسی ہونے کا الزام لگاتے تھے، جیسے امام بخاریؒ نے امام محمدؒ کو گھمسی کہہ دیا ہے، حالانکہ امام محمدؒ نے جہم کا رد کیا ہے، اور وہ فرمایا کرتے تھے: استوا علی العرش صحیح ہے اور جو اس کے خلاف کہے وہ جہمی ہے اور مسایہ ابن ہمام میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے جہم کے ساتھ متاخرہ کیا اور آخر میں اس کو کافر کہہ کر اپنی مجلس سے باہر نکال دیا، پھر تعجب ہے کہ کس طرح لوگوں نے اکابر حنذلیہ کو جہمیت کے ساتھ مطعون کیا ہے، اور بے دلیل متهم کیا۔ واللہ المستعان۔

تاہم میرا خیال ہے کہ نعیم جھوٹی روایات خود نہیں گھڑتے ہوں گے، بلکہ بہت سے بے وقوف اور سادہ لوح لوگوں کی طرح دوسرے لوگوں کی جھوٹی باتوں کو بلا تحقیق کے چلتی کر دیتے ہوں گے یہ بات حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی غایت تقویٰ و احتیاط کے تحت بطور حسن ظن کے فرمائی ہے اور غائبانہ اس لئے بھی کہ نعیم نہ صرف امام بخاریؒ کے اساتذہ بلکہ رجال صحیح بخاریؒ میں سے بھی ہیں، کیونکہ حضرت فرماتے تھے۔

”یہ کہنا صحیح نہیں کہ امام بخاریؒ نے نعیم سے صرف استنباط کیا ہے اور اصول کے طور پر روایت نہیں کی، کیونکہ اصول میں بھی روایات موجود ہیں، جیسے باب فضل استنباط القبلہ ۵۶ میں حدیث نعیم الخ سے روایت موجود ہے اور دوسری جگہ بھی ہے۔“

ہم اس قسم کی بحثوں سے پہلے فارغ ہو چکے ہیں اور افسوس ہے کہ ہم حالات و اوقات سے مجبور ہو کر اسقدر حسن ظن کو نہ اپنا سکے، اور جب امام بخاریؒ جیسے عظیم المرتبت انسان امام محمدؒ کو گھمسی، اور امام اعظمؒ کو مترک اور گمراہ وغیرہ تک لکھ گئے، تو نعیم وغیرہ کی طرف صفائی کہاں تک پیش کی جاسکتی ہے؟ او کان امر اللہ قدر المقذور! ولا نقل الا ما یروى به ربنا ولا حول ولا قوة الا باللہ العلی العظیم،

فیض الباری ص ۳۳۵ میں ۵۲ ص ۵۳ ص ۵۴ ص ۵۵ ص ۵۶ میں نعیم کے حالات میں لکھا ہے کہ ان سے قرآن کے بارے میں پوچھا گیا تو وہ صبر و جواب دے کر اس لئے سامرا کے قید خانہ میں محبوس کئے گئے تا آنکہ وہیں ۳۸۸ میں برمانہ خلافت ابی الحنفی بن ہارون الرشید فوت پائی۔ (مؤلف)

عجیب بات ہے، ایک طرف جیسے حضرات ہیں، جن کے لئے صفائی پیش کرنی دشوار ہو رہی ہے دوسری طرف اس حدیث کے راوی عفان ہیں جن کے حالات میں محقق عثیٰ نے لکھا: "ان سے بھی طلق قرآن کے بارے میں سوال ہوا، لیکن کسی طرح "القرآن مخلوق" کہنے پر تیار نہ ہوئے، اور حکام جرح و تعدیل میں سے تھے، ایک شخص کی جرح و تعدیل کا معاملہ پیش آیا اور ان کو دس ہزار شرفیاں پیش کی گئیں کہ آپ ان کے بارے میں صرف سکوت کر لیں، نہ عدل کہیں نہ غیر عدل، تو رقم مذکورہ ٹھکرا دی اور کہا کہ ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ میں کسی کا حق باطل کروں (یعنی جو عدل ہے اس کو ضرور عادل کہوں گا اور غیر عادل کو بھی ضرور غیر عادل بتلاؤں گا تاکہ لوگ مغالطہ میں نہ پڑیں) آپ کی وفات ۲۲۰ھ میں ہوئی۔ رحمہ اللہ رحمۃ اوداح۔ (عمدة القاری ۹۵۶-۱)

فوائد و احکام: محقق عثیٰ نے لکھا: (۱) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ حاضرین میں سے اکابر کا حق اصاغر پر مقدم ہے اور یہی سنت سلام، تحیہ، شراب، طبیب وغیرہ میں بھی ہے اور رسوا ہونے کے وقت بھی رکوب میں زیادہ عمر والے کو مقدم کرنا چاہیے اور اس طرح کی دوسری باتوں میں بھی رعایت ہونی چاہیے (۲) دوسرے کی مسواک استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے، البتہ سنت یہ ہے کہ اس کو جو کر استعمال کرے (۳) مسواک کی فضیلت معلوم ہوئی، مہلب نے فرمایا: "زیادہ عمر والے کی تقدیم ہر چیز میں کرنی چاہیے، جبکہ لوگ ترتیب سے نہ بیٹھے ہوں، جب ترتیب سے ہوں تو پھر سنت یہ ہے کہ دائیں سے شروع کرے (عمدة ۹۵۷-۱) ایسا ہی فتح الباری میں ابن بطال وغیرہ سے نقل ہوا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے شرح تاجم کے تحت لکھا: "نبی کریم ﷺ کی عادت مبارکہ تھی کہ جب کوئی معمولی چیز آتی تو چھوٹوں کو عنایت فرماتے تھے، اور جب کوئی بڑی چیز آتی تھی تو بڑوں کو دیتے تھے، اس پر آپ نے مسواک بھی چھوٹے کو دی اور اس کو چھوٹا سمجھا تو آپ سے کہا گیا کہ بڑے کو دینا جیسے اس سے خدا کے نزدیک مسواک کی فضیلت و بڑائی معلوم ہوئی۔"

بَابُ فَضْلِ مَنْ بَاتَ عَلَى الْوُضُوءِ

(رات کو پا وضو سونے والے کی فضیلت)

(۲۳۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِقَاتٍ قَالَ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُنْصَوْرٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ غَبِيْدَةَ عَنِ النَّبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا نِيتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وَضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى حَقِّكَ أَلَا يَمْنَنُ ثُمَّ قُلِ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَلَوْ ضُتُّ أَمْرِي إِلَيْكَ وَالْبَعَاثُ ظَهْرِي إِلَيْكَ وَرَهْبَةُ إِلَيْكَ لَا مَلْجَأَ وَلَا مُنْجَاءَ مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ اللَّهُمَّ امْنْتُ بِكَائِكَ الْبَدِي أَنْزَلْتَ وَبِسَبِّكَ الدُّيْ أَيْ أَرْسَلْتَ فَإِنْ مِتُّ مِنْ لَيْلِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفَطْرِ وَقَوِّ اجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ قَالَ فَرَدَّ تَهَادًا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا بَلَغْتَ اللَّهُمَّ امْنْتُ بِكَائِكَ الْبَدِي أَنْزَلْتَ فَلْتُ وَرَسُولُكَ قَالَ لَا وَنَبِيِّكَ الْوَيْ أَرْسَلْتُ..

ترجمہ: حضرت براء بن عازب سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم اپنے بستر پر جاؤ تو اس طرح وضو کرو جیسے نماز کے لئے کرتے ہو، پھر وضوئی طرف کروٹ پر لیٹ رہو اور یوں کہو، اے اللہ میں نے اپنا چہرہ تیری طرف جھکا دیا، اپنا معاملہ تیرے ہی سپرد کر دیا، میں نے تیرے ثواب کی توقع اور تیرے عذاب کے ڈر سے تجھے ہی اپنا پشت پناہ بنایا تیرے سوا کہیں پناہ اور نجات کی جگہ نہیں، اے اللہ جو کتاب تو نے نازل کی ہے میں اس پر ایمان لایا جو نبی تو نے (مخلوق کی ہدایت کے لئے) بھیجا ہے میں اس پر ایمان لایا تو اگر اس حالت میں اسی رات مر گیا تو فطرت (یعنی صحیح دین) پر مرے گا اور اس دعا: سب سے آخر میں پڑھو کہ اس کے بعد کوئی بات نہ ہو، براء کہتے ہیں کہ

میں نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس دعاء دوبارہ پڑھا، جب میں اسنت بکتنا بلك الدی انزلت پر پہنچا تو میں نے وزسؤللك (كالفظ) کہا، آپ نے فرمایا نہیں (یوں کہو) ونبیک الذی ارسلت۔

تشریح: حدیث الباب سے سونے سے قبل با وضو ہونے کی فضیلت ثابت ہوئی، محقق یعنی نے لکھا کہ اس باب کو پہلے باب سے مناسبت یہ ہے کہ ہر ایک میں فضیلت و اجر حاصل کرنے کی ترغیب ہے، اور اس کو ابواب سابقہ کے ساتھ لانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی تعلقات وضو میں سے ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ وضو احداث کی وجہ سے نماز کے لئے نہیں ہے۔ اب چونکہ کتب فقہ میں صرف وضو صلوٰۃ کا ذکر ملتا ہے اور یہ مشہور ہو گیا اس لئے یہ وضو احداث ضائل اور نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے اور مسلم شریف کی حدیث میں جو الظہور بندطر الا یحسان“ وارو ہے، وہ تمام انواع وضو و اقسام تطہیر کو شامل ہے، اس کا مطلب صرف وضو و معروف نہیں ہے پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلے سے با وضو ہو تو وہ بھی سونے کے وقت کمر وضو کرے یا نہ کرے، بظاہر حنفیہ کے یہاں اس کا استحباب بحالت حدث ہے اور حنفی کو بھی اگر وہ سونا چاہے تو وضو کر کے سونا چاہیے کیونکہ توبہ الخواک میں حضرت میمونہ بنت سعدؓ سے ماثور ہے کہ ان سے جنبی کے سونے کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا: مجھے پسند نہیں کہ وہ بغیر وضو کے سو جائے، ڈر ہے کہ مر جائے تو اس کے پاس حضرت جبریل علیہ السلام تشریف نہ لائیں، اس کو حضرت مولانا عبدالحی صاحب نے بھی

موطاہ میں نقل کیا ہے اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی وضو، کا معمول تھا، مگر وہ اپنے وضو نوم میں مسح اس نہ کرتے تھے، غالباً ان کے پاس اس کی دلیل ہوگی۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ میرے پاس بھی اس بارے میں متعدد عمدہ اور اچھی سند کی احادیث موجود ہیں۔ تحقیق یعنی نے لکھا: یہ وضو مستحب ہے لیکن اگر پہلے سے با وضو ہے تو پہلا وضو ہی کافی ہے کیونکہ مقصود طہارت کی حالت میں سونا ہے اس ڈر سے کہ اگر اس رات میں مر جائے تو بے طہارت نہ مرے، دوسرے یہ کہ اس وضو طہارت کی برکت سے اس کو اچھے اور سچے خواب نظر آئیں گے اور شیطانی اثرات سے محفوظ رہے گا (عمرہ ۹۶۰-۱)

حافظ ابن حجرؒ نے یہ رائے لکھی کہ بظاہر حدیث الباب سے تجدید وضو کا استحباب مفہوم ہوتا ہے، یعنی اگر چہ طہارت پر ہو پھر بھی وضو کرے تاہم احتمال اس امر کا ہے کہ یہ امر وضو عند انوم حالت حدیثی کے ساتھ خاص ہو۔ (فتح الباری ۱-۲۳۸)

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا: ہمارے فقہاء نے تصریح کی ہے کہ یہ وضو جو سونے سے قبل کرے گا وہ بول و براز وغیرہ سے نہ نونے گا درحقیقہ اور عین العلم ملخص احیاء العلوم امام غزالیؒ میں اسی طرح ہے، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ بظاہر عدم انقراض سے مراد یہ ہے کہ جو فضیلت و وضو کی ہے، ان لواقص وضو کی وجہ سے مرتب نہ ہوگی جس طرح خود نوم سے بھی مرتفع نہ ہوگی، حالانکہ نوم بھی ناقص وضو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

دعاء نوم کے معانی و شریحات:

اسلمت و جہی الیک۔ تحقیق یعنی نے لکھا کہ دوسری روایت میں اسلمت نفسی الیک ہے، وجہ نفس سے مراد یہاں ذات ہے ابن الجوزی نے کہا کہ وجہ حقیقہ بھی مراد ہو سکتا ہے اور وجہ سے مراد قصد بھی ہو سکتا ہے کو یا کہتا ہے ”میں اپنی طلب سلامتی کے لئے تیرا ہی قصد کرتا ہوں“ تقریبی نے کہا کہ وجہ سے مراد قصد و عمل صالح ہے اور ایک روایت میں ”اسلمت نفسی الیک و جہت و جہی الیک“ بھی ہے

۱۔ حضرت درس کے وقت اکثر ایسی یادداشتوں کے حوالہ دیا کرتے تھے، اور آپ کی نہایت اہم حدیثی یادداشتوں کے دو کس تھے جو بزار و نسو سے آپ کی وفات کے بعد ضائع ہو گئے اور اب صرف نسخہ آغا اسن نیوی کے اوپر لکھی گئی تھی یادداشتیں موجود ہیں جن کو راقم الحروف نے حضرت کے ورثہ سے منگو کر جنسی علی ڈابھل میں محفوظ کر دیا تھا اور مولانا الحاج محمد میاںؒ کا افریقی نے زکر کثیر صرف کے یورپ میں اس کی فوٹو کر کے کچھ نسخے تیار کرائے تھے جو مشہور کتب خانوں اور اہل علم کے پاس موجود ہیں، کاش! وہ سب ذخیرہ اس وقت موجود ہوتا تو بڑا کام ہو سکتا تھا۔ ولکن لا راد لقضائہ۔ مؤلف۔

کردوں کو جمع کیا گیا، جس سے دونوں کا تغیر معلوم ہوتا ہے پھر اسلمت کے معنی اسلمت اور استسلمت دونوں کے آتے ہیں، یعنی میں نے اپنی جان تیرے سپرد کر دی کیونکہ میری اپنی ذاتی قدرت کچھ نہیں ہے نہ میری تدبیر جلب منفعت و دفع مضرت کی تیری مشیت کے بغیر کارگر ہو سکتی ہے، لہذا میری جان کے سارے معاملات تیری سپردگی میں ہیں، جیسا آپ ارادہ کریں گے اسی طرح ہوگا اور استسلمت کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ میں نے آپ کے سامنے سر ڈال دی ہے جو کچھ بھی آپ میرے حق میں فیصلہ یا معاملہ کریں اس کے سامنے میرا سر تسلیم خم ہے، کسی بات پر مجھے اعتراض کا حق نہیں ہے۔ فوضت امری الیک۔ میں نے اپنے سارے معاملات تجھے سوپ دیے، میں کسی کام میں بغیر تیری مدد و نصرت کے اپنی طاقت و قوت پر بھروسہ کرنے سے برأت کرتا ہوں، لہذا میرے کاموں میں جو مشکلات اور پریشانیاں پیش آسکتی ہیں ان سے میری حفاظت کیجئے! اور جو بہتری و عمدگی کی صورت میں پیش آسکتی ہیں ان سے مجھے نفع کیر دیجئے! علامہ بیٹنی نے کہا:۔ ان سے دعا یہ کلمات کی نظم و ترتیب میں بہت سے عجائب و غرائب ہیں جن کو اہل بیان و معانی میں سے بھی صرف ناقدین ہی جان سکتے ہیں، مثلاً اسلمت نفسی سے اشارہ ہے کہ میرے سارے عملی جوارح حق تعالیٰ کے اوامر و نواہی کے سامنے پوری طرح منقاد و مطیع ہو چکے ہیں۔ اور وجہت وجہی سے اشارہ ہے کہ میری ذات و حقیقت سب کچھ حق تعالیٰ کے لئے سراپا اخلاص بن گئی ہے، ریا و تدفق وغیرہ کے شائبوں سے دور ہو گئی ہے، فوضت امری الیک سے اشارہ ہے کہ میرے سارے داخلی و خارجی امور حق تعالیٰ کی طرف سوپ دے گئے ہیں کہ ان کا مدبر اس کے سوا دوسرا نہیں ہے، پھر اس کے بعد اجابت ظہری الیک سے اشارہ ہے کہ تقویٰ امور کے بعد وہ اپنے معاملات اصلاح معاش و معاد میں عملی طور پر بھی ہر آن حق تعالیٰ ہی کا محتاج ہے کہ وہی اس کو اسباب خارجی و داخلی کی مضرت و مہلکات سے بچا سکے، وغیرہ (عمدۃ القاری ۱۹۵۸ء)

دائمی کروٹ پر سونا

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ انبیاء علیہم السلام اسی طرح سویا کرتے تھے، کیونکہ دائمی جانب کو ترجیح دینا تمام مواقع میں شریعت کو زیادہ پسندیدہ ہے، اور سونے میں دائمی کروٹ اس لئے بھی پسند کی گئی کہ اس میں دل لٹکا رہتا ہے جس سے نیند کا استغراق نہیں ہوتا یعنی بہت زیادہ غفلت نہیں ہوتی اور انسان اس صورت میں آسانی و غلٹ سے بیدار ہو جاتا ہے۔ پھر ابو داؤد کی ایک روایت سے یہ بھی ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام چت لیٹ کر سوتے تھے، لہذا مناسب یہ ہے کہ سونے کے وقت پہلے اس روایت کے مطابق چت لیٹے، پھر رولہد بخاری کے مطابق دائمی کروٹ پر لیٹے، اور پیٹ کے بل اوٹھا کر سونا اہل جہنم کا طریقہ ہے اس سے چٹنا چاہیے! رہا بائیں کروٹ پر سونا تو اس میں دنیوی فائدہ ضرور ہے کہ اطباء کہتے ہیں بائیں کروٹ پر سونے سے راحت و سہولت زیادہ ہے اور کھانا بھی زیادہ اچھا ہضم ہوتا ہے، صحت بھی اس سے اچھی بنتی ہے (چونکہ شریعت محمدیہ میں زیادہ کھانا ہی محمود نہیں ہے بلکہ بقول حضرت عائشہؓ اسلام میں سب سے پہلی بدعت پیٹ بھر کر کھانے ہی کی شروع ہوئی، اس لئے زیادہ کھانے کے مضرات کو کم کرنے کی تدابیر بھی شریعت نے تلقین نہیں کیں، تاہم حسب ضرورت بائیں کروٹ پر سونے کے جواز سے انکار نہیں ہو سکتا اور دفع مضرت کے لئے کوئی حرج بھی نہیں، واللہ اعلم۔

علامہ کرمانی کی غلطی

محقق یعنی نے لکھا کہ کرمانی نے دائمی کروٹ لیٹ کر سونے کو سب طب کا حوالہ دے کر انخد اور طعام و سہولت و ہضم کا معاون لکھا ہے، یہ بات غلط ہے کیونکہ اطباء نے تو اس کے خلاف یعنی بائیں کروٹ کے لئے لکھا ہے کہ اس سے بدن کو زیادہ راحت ملتی ہے اور انہضام طعام اچھا ہوتا ہے، بہر حال! اجماع سنت زیادہ بہتر اور اولیٰ ہے (مجموعہ ۱۹۶۰ء)

موت علی الفطرۃ کا مطلب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یعنی تموت کما خلت من عند اللہ تعالیٰ اور اس کا اردو ترجمہ یہ ہے کہ ”جیسے تم خدائے تعالیٰ کے یہاں سے (اسلامی فطرت پر معاصی سے پاک و صاف آئے تھے، ویسے ہی لوٹ جاؤ گے۔

برصغیر اختتام: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا: امام بخاری نے مذکورہ حدیث الباب پر کتاب الوضوء کو اس لئے ختم کیا ہے کہ یہ انسان کے زمانہ بیداری کا روزنامہ آخری وضو ہوتا ہے، دوسرے خود حدیث میں بھی کلمات مذکورہ کو بیداری کے آخری کلمات قرار دیا ہے، لہذا اس سے امام بخاری نے ختم کتاب کی طرف اشارہ کر دیا واللہ البہادی للعواب (رجاہی ۳۳۹)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ امام بخاری ہر کتاب کے آخر میں آخر حیات کی طرف اشارہ کیا کرتے ہیں اور موت کو یاد دلایا کرتے ہیں، چنانچہ یہاں بھی یہی صورت ہے اور اس کے لئے زیادہ صراحت حدیث کے لفظ فان امت سے مل رہی ہے (حاشیہ لامع الدراری ۱۰۴) کو بہ تختہم هذا الجزاء والحمد لله والا و آخر ا۔ ولنسقم بکفارة المجلس سبحانه اللهم وبحمدک اشهد ان لا اله الا انت استغفرک و اتوب الیک وانا الاحقر سید احمد رضا عفا اللہ عنہ

بجنور ۳ جون ۱۹۶۵ء / صفحہ ۸۵

(ضروری فائدہ) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرے نزدیک نبی کریم ﷺ کی نیند حالت جنابت میں بغیر غسل یا وضو کے ثابت نہیں ہے اور ایسی حالت میں تیمم بھی ثابت ہے جیسا کہ فتح میں مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل ہوا ہے اور بحر میں ہے کہ جن امور کے لئے طہارت شرط نہیں ہے ان میں تیمم باوجود پانی کی موجودگی کے بھی صحیح ہے یہ ایک جماعت علماء کا مختار مسئلہ ہے اور میرے نزدیک بھی یہی صحیح ہے۔



انوار الباری

ارزو شرح

صحیح البخاری

تفہیم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله جامع الاشياء ، ومحیی الاموات ، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له شهادة تكتب الحسنات ، وتمحو السيئات ، وتنجي من المهلكات ، واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث بجوامع الكلمات ، الامر بالخيرات ، الناهي عن المنكرات ، صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه صلاة دائمة بدوام الارض والسموات ، اما بعد :

انوار الباری کی ساتویں جلد (نویں قسط) پیش ہے جو کتاب الغسل پر ختم ہو رہی ہے، تالیفی کام الحمد للہ تسلسل کے ساتھ جاری ہے، امر یہ طبعیت و اشاعت کے مواقع و مشکلات کے باعث اوقات اشاعت میں ہمواری و قاعدگی میسر نہ ہو سکی، جس سے ناظرین انوار الباری ہ تکلیف انتظار اور شکایت کا موقع ملا، اور اس کے لئے ہم عذر خواہ ہیں اپنی کوشش یہی رہی اور آئندہ اور زیادہ ہوگی کہ سال کے اندر کم سے کم تین جلدیں ضرور شائع ہو جایا کریں، اللہ تعالیٰ مسبب الاسباب اور ہر شے کو آسان کرنے والے ہیں، ان ہی کی بارگاہ میں ہم سب کو درخواست و التجاء کرتی چاہیے کہ وہ ہمارے ارادوں کو اپنی مشیت سے نوازیں اور دُعاؤں کو قبول فرمائیں، وما ذلک علیہ بغیر ناظرین انوار الباری کے بے شمار خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کی افادیت و اہمیت کا صحیح اندازہ کر رہے ہیں اور اس کی ہر اشاعت کا بڑی بے چینی سے انتظار کرتے ہیں، بعض خطوط ایسے بھی آتے ہیں کہ اس تالیف کو مختصر کیا جائے تاکہ جلد پوری ہو سکے، مگر بہت بڑی اکثریت کا اور خود ہمارا بھی دلی تقاضا یہ ہے کہ جس معیار و پیمانہ سے کام کو شروع کیا گیا تھا اور جس نیچ پر کام ہو رہا ہے اس کو گرایا نہ جائے، جتنی عمر خدا کے علم میں باقی ہے اور اس کے لحاظ سے جتنا کام مقدّر ہے وہ محض اس کے فضل و انعام سے پورا ہو جائے گا اور جو باقی رہے گا اس کی تکمیل اس نیک پر بعد والے میں گئے ان شاء اللہ تعالیٰ و علیٰ ان اسعی و لیس علیٰ التعمام المقاصد

شرح حدیث کا یہ کہ حضرت امام انصاری خاتم المحدثین علامہ کشمیری قدس سرہ کے افادات عالیہ کی روشنی میں جس تحقیق و ریسرچ کے اعلیٰ معیار سے کیا جا رہا ہے، اور ہر بحث کو بطور "حرف آخر" لکھنے کی سعی کی جا رہی ہے اس کا اعتراف علمی حلقوں سے برابر ہو رہا ہے اور یہی چیز ہمارے عزم و حوصلہ کو آگے بڑھا رہی ہے، نیز شرح حدیث کے سلسلہ میں "بحث و نظر" کے تحت جو قرآن مجید کی مشکلات کے تفسیری حل اور فقہی مسائل کے دو ٹوک فیصلے پیش کئے جاتے ہیں وہ بھی نہایت اہم ہیں۔ قرآن مجید، حدیث و فقہ کا جو باہمی تعلق و ربط ہمارے حضرت شاہ صاحب بیان کرتے ہیں اور ان تینوں کے حل مشکلات کے لئے جو کدو کاوش وہ کیا کرتے تھے، وہ درحقیقت آپ کی عجمی زندگی کا نہایت اہم اور مخصوص باب تھا، جس کا مطالعہ ناظرین انوار الباری اب تک کرتے رہے اور آئندہ بھی کریں گے۔

حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ دین اسلام میں سب سے بڑا درجہ قرآن مجید کا ہے مگر اس کے تمام مقاصد و مطالب کی تعیین بغیر ذخیرہ احادیث صحیحہ کے نہیں ہو سکتی، دوسرے الفاظ میں گویا قرآن مجید مطلق ہے بغیر رجوع الفاظ حدیث کے، اور تعلق کا مطلب یہ ہے کہ جب

نک حدیث کی طرف رجوع نہ کریں گے، فکر و نظر کا تردد ختم نہ ہوگا کہ وہ ایک خاص اور متعین مراد پر غلبہ جائے، کیونکہ لغت تو صرف بیان معانی موضوعہ کے لئے ہے، مراد منظم اس سے حاصل نہ ہوگی اور یہ چیز بسا اوقات کلامِ تاس میں بھی دشوار ہوتی ہے، کلام مجز نظام میں تو اس کا حصول اور بھی زیادہ دشوار ہے، پھر یہ کہ کلام جس قدر اونچا ہوتا ہے اس کے وجہ و معانی میں احتمالات بھی زیادہ ہوتے ہیں (کلام الملوک ملوک الکلام) اور قرآن مجید کے لئے جو میسرنا القرآن کہا گیا ہے، وہ بلحاظ اعتبار و اعتقاد ہے، کہ اس کے قصص و امثال سے عبرت نصیحت حاصل کرنا آسان ہے، باقی اس کے علوم خاصہ اور معانی و احکام کی آسانی نہیں بتلائی گئی ہے کہ اس سے تو بڑے بڑوں کے چپے پانی ہوتے ہیں اور اگر علماء امت بھی ان کے سامنے عاجزی کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

غرض علوم و احکام قرآنی کا انکشاف حق انکشاف احادیث رسول اکرم ﷺ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، اس کے بعد معانی و مقاصد حدیث کو عملی شکل دینے کے لئے فقہ کی ضرورت ہے، اور یہاں بھی ہم دوسرے الفاظ میں اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ حدیث معنی ہے فقہ پر، یعنی فقہ فی حد ذاتہ تو حدیث کا محتاج ہے، لیکن عمل کے لئے وہ فقہ کی محتاج ہے، کیونکہ حدیث کے مراد متعین ہو کر غلبہ جائے اور اس کے دوسرے سارے احتمالات منقطع ہو جائیں، یہ جب ہی ہوتا ہے کہ اقوال فقہاء اور مذاہب ائمہ مجتہدین کی طرف رجوع کیا جائے، ان میں پوری طرح غور و فکر اور تحقیق کرنے کے بعد تمام وجوہ و محامل سامنے آتے ہیں اور ان کی ترجیح کا راستہ بھی آسان ہو جاتا ہے، الخاصل فقہ وہ علم ہے جس کے ذریعہ تعین مراد حدیث کی راہ ملتی ہے اور حدیث سے عوم قرآنی کے باب کھلتے ہیں، اور اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد آگے تحقیق کا مرحلہ پیدا تا ہے کہ ان تینوں کی مشکلات کا حل تلاش کیا جائے۔“

جو بات ہم نے حضرت شاہ صاحب کے حوالہ سے اوپر نقل کی ہے، درحقیقت وہی آپ کے خاص علمی مذاق اور آپ کے ۲۰-۳۰ سالہ وسیع ترین علمی مطالعہ اور خاص طرز تحقیق کے اسباب و محرکات ہیں، ہمیشہ دیکھا کہ آپ کسی نہ کسی وقت مشکل کو حل کرنے کی طرف متوجہ رہتے تھے، اگرچہ تصنیف کے نقطہ نظر سے نہیں، مگر قرآنی مشکلات پر کافی یادداشتیں لکھ گئے اور جتنا کچھ ہمیں میسر ہوا تھا، اس کو احقر نے ”مشکلات القرآن“ کے نام سے مرتب کر کے مع خرچ و حوائات مجلس علمی ڈاجیل سے بہت عرصہ قبل شائع کر دیا تھا اور اس سے انوار الباری میں بھی برابر استفادہ ہوتا رہے گا، اسی طرح درس حدیث کے وقت آپ کا بڑا مقصد حدیث و فقہ کے مشکلات کو حل کرنا ہوتا تھا اور اسی لئے آپ کے اقادات کو ہم ”حرف آخر“ کا درجہ دیتے ہیں لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا۔

ہمارا ارادہ یہاں اس سلسلہ کی کچھ نمایاں مثالیں بھی پیش کرنے کا تھا، مگر طوالت کے ڈر سے اس کو ترک کرتے ہیں اور اس لئے بھی کہ ناظرین انوار الباری خود ہی اس امتیاز پر نظر کر رہے ہیں جیسا کہ ان کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے۔

احقر

سید احمد رضا عفا اللہ عنہ

بجنور۔۔۔۔۔ ۱۳۰۶ اپریل ۱۹۶۶ء

کتاب الغسل

وقول الله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا الى قوله لعلكم تشكروا وقوله يا ايها الذين امنوا الى قوله اغفوا عمورا

باب الوضوء قبل الغسل

(غسل سے پہلے وضو کرنا)

(۲۴۳) حدثنا عبد الله بن يوسف قال انا مالک عن هشام عن ابيه عن عائشة زوج النبي ﷺ ان النبي ﷺ

ﷺ كان اذا غسل من الجنابة بدأ فغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ثم يدخل اصابعه في الماء

فيخلل بها اصول الشعر ثم يصب على رأسه ثلث غرف بيديه ثم يفيض الماء على جلده كله

(۲۴۴) حدثنا محمد بن يوسف قال ثنا سفيان عن الاعمش عن سالم ابن ابي الجعد عن كريب عن ابن

عباس عن ميمونة زوج النبي ﷺ قالت توضأ رسول الله ﷺ وضوءاً لصلوة غير حليه وعسل

فروحه وما اصابه من الادي ثم افاض عليه الماء ثم نحى رجليه فغسلهما هذه عسده من الجنابة

ترجمہ (۲۴۳) حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب غسل فرماتے تو پہلے اپنے دونوں ہاتھوں وضو کرتے پھر ای طرح وضو کرتے جیسے نماز کے لیے آپ کی عادت تھی پھر پانی میں اپنی انگلیاں ڈبوئے اور ان سے بالوں کی جڑوں کا ضال کرتے پھر اپنے ہاتھوں سے تین چلوں پر ڈالتے تھے پھر تمام بدن پر پانی بہا لیتے تھے

ترجمہ (۲۴۴) حضرت ميمونة زوجہ مطہرہ بنی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نماز کے وضو کی طرح ایک مرتبہ وضو کیا اب ہاتھ پاؤں نہیں دھوئے، پھر اپنی شرم گاہ کو دھویا اور جہاں کہیں بھی نجاست لگ گئی تھی اس کو دھویا پھر اپنے اوپر پانی بہایا پھر ساقیہ جگہ سے ہاتھ اپنے دونوں پاؤں کو دھویا یہ تھا آپ کا غسل جنابت۔

تشریح: محقق یعنی نے لکھا کہ امام بخاری نے طہارت صغریٰ کا بیان ختم کر کے صہارت کبریٰ کا ذکر شروع کیا ہے اور صغریٰ کی تقدیم اس لیے کی کہ اس کی ضرورت زیادہ پیش آتی ہے نسبت کبریٰ کے، پھر بخاری شریف کے مطبوعہ متداول نسخوں میں اور مدۃ القاری میں بھی اوپر کی دونوں آیات قرآنیہ باختصار درج ہیں اسی لیے ہم نے ان کا ترجمہ نہیں لکھا اور فتح الباری میں مکمل آیتیں درج ہیں ان دونوں آیات میں غسل اور تنہم کے احکامات بیان ہوئے ہیں اور غسل کا حکم پہلی آیت میں لفظ فاطهروا سے اور دوسری میں حتی تعسلاوات دیا گیا ہے محقق یعنی نے صحت ہے کہ فاطهروا باب تفضل سے ہے جو طہارت میں مباحذہ زیادتی عمل کا مقتضی ہے اس لیے تطہیر اور اغتسل سے ایک ہی معنی ہیں

ہمارے حضرت شاہ صاحب نے وقت درس فرمایا تھا کہ تطہیر کے لغوی معنی ہی غسل کرنے کے ہیں لہذا باب تفضل کی وجہ سے مباحذہ

تکلف و تاویل کی ضرورت ہی نہیں

دوئوں آیات ذکر کرنے کی وجہ

علامہ کرمانی نے کہا کہ امام بخاری کی غرض یہ تھی کہ ہے کہ غسل جنابت کا وجوب قرآن مجید سے مستفاد ہے اور اسی توجیہ کو محقق معنی نے بھی اختیار کیا ہے پھر حافظ نے آیت مائدہ مذکورہ کو آیت ساء مذکورہ پر مقدم کرنے کی توجیہ میں یہ دو آیتیں لکھی ہیں کہ مائدہ کے لفظ فاطهروا میں اجمال ہے اور ساء کے لفظ حتی تعسلاوات میں تشریح اغتسل و بیان تطہیر مذکور ہے

تحقیق معنی کا لفظ: آپ نے توجہ مذکور پر نقد کیا کہ لفظ فاطھروا میں کوئی اجہ نہیں ہے نہ لفظ نہ اصطلاحاً کیونکہ اس کے تو معنی ہی ہر دو لحاظ سے غسل بدن کے ہیں (لہذا یہاں کلمہ مذکورہ کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے (۲۳۶ء))

بحث و نظر: کیفیت غسل جنابت میں علماء امت کا اختلاف کئی قسم کا ہے مثلاً اس کے فرائض میں سنن و مستحبات میں وغیرہ اس لیے ہم پہلے یہاں تفصیل مذاہب ذکر کرتے ہیں۔ پھر اجماع مسائل زیر بحث آئیں گے۔

تفصیل مذاہب: (۱) حنفیہ کے یہاں غسل کے فرائض تین ہیں مضمضہ۔ استنشاق اور سارے بدن پر پانی پہنچانا۔ سنن وضو بارہ ہیں ابتداء میں نیت غسل۔ زبان سے بھی اظہار ارادہ غسل جنابت۔ بسم اللہ سے شروع کرنا۔ گنوں تک ہاتھ دھونا اس کے بعد شرم گاہ کو دھونا۔ اگر چہ اس پر نجاست نہ ہو۔ غسل سے پہلے ہی بدن سے نجاست دور کرنا غسل سے پہلے پورا وضو بھی کرنا لیکن اگر غسل کی جگہ خراب ہو تو پاؤں کا دھونا مؤخر کر دے پورا بدن تین بار دھونا اور سر سے شروع کرنا تین بار میں سے پہلی مرتبہ فرض ہے اور باقی دوست ہیں دیکھ یعنی بدن کو ہاتھوں سے مل کر دھونا ان میں جانب بدن کو پہلے دھونا اور ہر ایک کو تین بار دھونا غسل کے سب اعمال مذکورہ ترتیب مذکور کی رعایت کرنا ان کے علاوہ جو باتیں وضو میں سنت ہیں غسل میں بھی سنت ہیں اور جو مستحبات وضو کے ہیں غسل کے بھی ہیں بجز دعا، نورے، کیونکہ غسل کی جگہ میں وہ مستعمل رہتا ہے جس میں اکثر پلیدی و نجاست ملی ہوتی ہے اور ایسی جگہ طہر ہے ذکر اللہ کے لیے موزوں نہیں ہے۔

(۲) مالکیہ کے یہاں غسل کے فرائض پانچ ہیں نیت سارے بدن پر پانی پہنچانا دیکھ یعنی سارے جسم کو پانی بہانے کے ساتھ یا بعد کو اعضاء کے خشک ہونے سے پہلے ہاتھ وغیرہ سے ملنا لیکن یہ فریضہ عذر سے ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر پے اعضاء دھونا بشرط یا دو قدرت (یعنی بھول و معذوری کی صورت) متشبی ہے جسم کے تمام بالوں میں خال کرنا سنن وضو صرف چار ہیں گنوں تک ہاتھ دھونا مضمضہ استنشاق استسقاء یعنی ناک سے پانی نکالنا اور کانوں کے سوراخ صاف کرنا مستحبات غسل دس ہیں جن میں اہم یہ ہیں اہلی بدن کو اسل بدن سے پہلے دھونا بجز شرم گاہ کے کہ اس کو پہلے دھونا چاہیے تاکہ مس فرج سے نقص وضو نہ ہو اور رگورت کو بھی اس حکم میں مرد کے ساتھ خواہ خواہ برابر کر دیا گیا ہے اگرچہ اس کا وضو فرج سے نہیں ٹوٹتا پانی اتنی کم مقدار میں بہایا جائے کہ صرف اعضاء دھونے کیے لیے کافی ہو نیت کا استحضار آخر غسل تک رہنا چاہیے وقت غسل سکوت کرنا بجز ذکر اللہ یا ضرورت کے لیے۔

(۳) شافعیہ کے نزدیک غسل کے فرض صرف دو ہیں نیت اور تمام بدن پر پانی پہنچانا سنن وضو ۲۱ ہیں جن میں سے خاص اور اہم یہ ہیں ستر عورت اگرچہ خلوت ہی ہو بالوں کے علاوہ اظہار گنوں کا بھی خلال۔ غسل جنابت سے قبل نہ بائیں منڈاؤنا اور نہ ناخن کٹوانا، بغیر عذر کے دوسرے سے غسل میں مدد نہ لینا۔ استقبال قبلہ۔ شافعیہ کے یہاں سنت و مستحب برابر ہیں۔

(۴) حنبلیہ کے یہاں غسل کا فرض صرف ایک ہی ہے یعنی سارے جسم پر پانی پہنچا دینا۔ لیکن جسم میں منہ اور ناک شامل ہیں یعنی ان دونوں کو اندر سے دھونا ظاہر بدن کی طرح واجب و ضروری ہے جس طرح حنفیہ کے یہاں ضروری ہے۔

سنن غسل سات ہیں جن میں سے پاؤں کا کر دھونا بھی ہے کہ جہ غسل سے بہت کچھ پھوڑے اور غسل کے شروع میں بسم اللہ کہنا بشرط علم و یاد تو واجب ہے اور جہالت و بھول کی صورت میں معاف ہے۔ شافعیہ کی طرح سنت و مندوب میں ان کے یہاں بھی فرق نہیں ہے۔ (تہذیب للعقود ۸۳ء)

دلک کی بحث: جیسا کہ اوپر تفصیل مذاہب سے معلوم ہوا فرائض و مہمت غسل میں ایک تو بڑا اختلاف دلک کے بارے میں ہے کہ لکھ اس کو فرض و واجب قرار دیتے ہیں اور دوسرے اکثر حنفیہ کے ساتھ ہیں اور اس کو سنت کے درجہ میں مانتے ہیں دوسرا اختلاف مضمضہ و استنشاق کا ہے کہ حنفیہ و حنبلیہ اس کو غسل میں ضروری فرماتے ہیں اور مالکیہ و شافعیہ بدرجہ سنت سمجھتے ہیں۔ امام بخاری نے دلک پر کوئی باب نہیں باندھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی

اس کو ضروری نہیں سمجھتے، آگے امام بخاری مضبوط و استثنیٰ پر مستثنیٰ باب قائم کریں گے، اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں متنبہ و حنبلیہ کے ساتھ ہیں اور عدم وجوب ہی کے قائل ہیں اور جو کچھ حافظ بن حجر نے سمجھا اور ابن ہدال کے قول سے وجوب کی طرف سہارا ڈھونڈا اس کو محقق حنبلی نے رد کر دیا ہے۔ یہ سب بحث ہم وہاں نہیں لے رہے۔ یہاں صرف دہک کے بارے میں لکھنا ہے۔ واللہ اعلم

حضرت شاہ صاحب کی رائے

کتب الغسل کے شروع ہی میں وقت درس بخاری شریف فرمایا کرتے تھے کہ دہک (یعنی کسی عضو کو دھونے ہوئے پانی ڈالنے کے ساتھ ہاتھ پھرانا کہ عضو خشک نہ رہ جائے) لغوی اعتبار سے غسل کے مفہوم میں داخل ہے جس کا اقرار شیخ ابن ہماز نے بھی فتح القدیر میں یہاں اور مالکیہ نے اس میں یہاں تک تشدد کیا ہے کہ بغیر دہک کے غسل کو معتبر ہی نہیں مانتے کہ وہ تو صرف پانی بہانے سے غسل نہیں ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کا غلط مراتب احکام سے ہے خصوصاً شرعیہ سے نہیں ہے یعنی تمام مراتب مسیحا یا تیار کرنا یا غسل ہر حال اجتہاد سے ہے، امام مالک نے تمام مراتب کا لحاظ کر کے دہک کو بھی ضروری سمجھا اور دوسرے ائمہ نے بھی عام بات سمجھی کہ تمام مراتب کی رعایت کر دہک کو بھی غسل کا مصداق ہے اور بعض کی رعایت کر دہک کو بھی مصداق غسل سے خارج نہیں ہے اور نہ اس کو خلاف نص کہہ سکتے ہیں کیونکہ نص شرعی نے مراتب کی کوئی تصریح نہیں کی ہے، اس نے تو صرف مسیحا یعنی ایک نامزد چیز کا حکم کر دیا ہے مثلاً یہاں غسل ہا جس کی تعمیل بعض مراتب کے تحقق و وجود سے بھی ہو جاتی ہے اور اسی کے حنفیہ وغیرہ اہم قائل ہیں اور خود مالکیہ کے یہاں بھی بعض صورتوں میں دہک ضروری نہیں رہتا، چنانچہ عارضہ میں ابو الفرج مالکی کا قول نقل ہوا کہ اگر کوئی جنبی پانی کے اندر غوطہ لگاے اور یہ اربعین ہو جائے۔ پانی سرے اجزاء بدن کو پہنچ گیا ہے تو یہ غسل کی صحت کے لئے کافی ہے اور اسی کے قائل امام ابو حنیفہ و شافعی بھی ہیں اور لفظ میں بھی دونوں باتوں کا احتمال موجود ہے، لیکن امام مالک نے عبادت میں احتیاط کا پہلو اختیار کر کے دہک کو بھی ضروری سمجھ لیا ہے جو ان کا واضح قول ہے، اور سرے حضرات نے اس احتمال کو نظر انداز کر دیا ہے چنانچہ علامہ نووی نے شرح المہذب ص ۱۸۵ ج ۲ میں لکھا کہ ”اگر کوئی شخص اپنے سارے بدن پر پانی بہالے اور ہاتھ سے بدن کو نہ ملے یا کثیر یا کم میں غوطہ لگاے تو اس کا وضو غسل درست ہے اور اس کے قائل سارے صحابہ امت ہیں۔“ امام مالک و مزی نے، کہ وہ دونوں (صحت و وضو غسل کے لئے) دہک کی شرط لگاتے ہیں۔“ (مجموعہ رسائل ص ۱۳۷)

حافظ ابن حزم کی تحقیق

آپ نے نضحیٰ میں مسئلہ ۱۸۹ لکھا کہ غسل میں دہک ضروری نہیں ہے اور یہی قول سفیان ثوری، ابی اوزاعی، امام احمد، داؤد (نہائی) امام ابو حنیفہ و شافعی کا بھی ہے۔ البتہ امام مالک نے ۱ کو واجب قرار دیا ہے۔

عدم وجوب کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے غسل جنابت کے وقت بالوں کی میریوں کھونٹے نوچ پھینچ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ”اس کی کوئی ضرورت نہیں صرف تین بار سر پر پانی ڈال لینا اور پھر سارے بدن پر پانی بہا لینا کافی ہے، پانی نہ ہو تو“ اور اسی طرح تمام آثار سے بھی جو حضور اکرم ﷺ کے غسل مبارک کا حال معلوم ہوا ہے ان میں بھی ہمیں دہک کا ذکر نہیں ہے۔ حضرت عمر سے مروی ہے کہ غسل جنابت کے بارے میں فرمایا ”وضو نماز جیسا وضو کر کے تین بار سر دھولو، پھر اپنے بدن پر پانی بہا لو“ نیز شخصی نضحیٰ، زین سے مروی ہے کہ جنبی اگر پانی میں غوطہ لگاے تو اس کا غسل ہو گیا اس کے بعد حافظ ابن حزم نے مالکیہ کے دلائل کا پوری طرح جواب دیا ہے جو قابل مطالعہ ہے (مجموعہ رسائل ص ۱۳۷)

ظاہریت کے کرشمے

یہاں تحقیق مذکور کی داد دینے کے ساتھ حافظ ابن حزم کی شان ظاہریت کے بھی چند کرشمے ملاحظہ فرما کر آگے بڑھیں (۱) مسئلہ ۱۹۴ لکھا کہ غوطہ لگانے سے جتنی اس وقت پاک ہوگا کہ جہاں پانی میں غوطہ لگائے اور اگر اس نے ماہر اکدم (مٹھرے ہوئے پانی) میں غوطہ لگا یا تو اس کا غسل درست نہ ہوگا، کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے جنبی کو ماہر اکدم میں غسل کرنے سے منع فرما دیا ہے اور اگر وہ اس میں غسل کر بھی لگے گا تو پاک نہ ہوگا اور وہ پانی نجس بھی نہ ہوگا، اس پانی کو وہاں سے نکال کر اس سے ہر قسم کی پاکی حاصل کر سکتے ہیں خواہ وہ مٹھرا ہوا پانی کم سے کم اور تھوڑا ہو یا میوں و خرمن تک پھیلا ہوا کثیر بھی ہو کیونکہ اس میں غسل کرنے سے جتنی کے لئے ممانعت آگئی ہے البتہ ماہر اکدم میں اگر کوئی عورت حیض و نفاس سے پاک ہونے کے لئے غسل کرے یا کوئی غسل جمع کرے (کہ وہ بھی ابن حزم کے نزدیک فرض واجب ہے) یا کوئی اور غسل فرض یا غیر فرضی ادا کرے علاوہ جنابت تو وہ غسل بالکل درست ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے جتنی کے لئے سوا کسی کے لئے ممانعت نہیں فرمائی ہے وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وما كان ربك نسيا۔ (نہیں ص ۴۰۲)

(۲) مسئلہ ۱۹۵ ارشاد ہوا کہ جو شخص جمعہ کے دن جتنی ہوا اس کو غسل کرنے پر پڑے گا، ایک جنابت کا۔ مراجعہ کا اور اگر نیت کو بھی غسل دیا ہے تو تیسرا غسل بھی ضروری ہو جائے گا، یہ تینوں غسل الگ الگ مستقل نیت کے ساتھ کرنے واجب ہیں اور اگر ایک غسل میں دو یا زیادہ کی نیت کرے گا تو ایک بھی صحیح نہ ہوگا اور غسل کئے ہوئے کا بھی اعادہ ضروری ہوگا آگے اپنے اس دعوے پر دلائل اپنی خاص فہم کے مطابق دیئے ہیں، پھر لکھا کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک و امام شافعی کی رائے ہے کہ ایک ہی غسل میں جنابت و حیض وغیرہ کی نیت ہو سکتی ہے اور بعض اصحاب مالک نے کہا کہ ایک ہی غسل جنابت و جمعہ دونوں کے لئے کافی ہو جائے گا، بعض نے کہا کہ اگر جنابت کی نیت سے یا تو جمعہ کے لئے نہ ہوگا اور جمعہ کے لئے کیا تو جنابت کا غسل ساقط ہو جائے گا، لیکن یہ سب رائے فاسد ہے الخ عرض اسی طرح دور تک درازنفسی کرتے چلے گئے ہیں اور ایسے مواقع لائق مطالعہ ہیں تاکہ علم صحیح و فہم صحیح کے ضروری توازن کی قدر و قیمت معلوم ہو سکے۔ والدہ یدھدی من بشاء الی صراط مستقیم۔ (نہیں ص ۴۰۲)

(۳) مسئلہ ۱۹۶ ارشاد ہوا کہ ہر غسل میں اختیار ہے کہ اس کو پاؤں سے شروع کرے یا جس عضو سے بھی چاہے، بجز غسل جمعہ و جنابت کے کہ ان دونوں میں ابتداء غسل سر سے ضروری واجب ہے اور اگر پانی میں غوطہ لگے تب بھی ضروری ہے کہ پہلے سر دھونے کی نیت کرے پھر باقی بدن کی، ورنہ یہ دونوں غسل صحیح نہ ہوں گے الخ (نہیں ص ۴۰۸) (غیر ذلک سن الحج، الباری)

بحث وضوء قبل الغسل

یہ وضو حنفیہ کے یہاں سنت ہے، جیسا کہ پہلے تفصیل مذاہب میں ذکر ہو چکا ہے، اور شافعیہ کے یہاں بدرجہ اکتساب ہے جیسا کہ حافظ نے ای مستحبابہ سے بتلایا (فتح الباری ص ۲۵۰) اس پر تحقیق یہی ہے کہ لکھا کہ اگرچہ نص قرآنی مطلق ہے مگر حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے تو یہ بات واضح ہوگئی کہ حضور اکرم ﷺ غسل سے پہلے وضوء صلوٰۃ کیا کرتے تھے لہذا آپ کے غسل سے سنت کا ثبوت ہو گیا، اور واجب اس لئے نہ ہوا کہ وضوء تحقیق غسل کے ضمن میں ہو جاتا ہے، جس طرح حنفیہ عورت جتنی ہو جائے تو اس کیلئے ایک غسل کافی ہو جاتا ہے اور بعض علماء نے جنابت مع المحدث کی صورت میں وضوء واجب بھی کہا ہے اور بعض نے بعد غسل کے وضوء کو واجب قرار دیا ہے، لیکن حضرت علی و ابن مسعود سے اس کا انکار منقول ہے اور حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ بعد غسل کے وضوء نہ فرماتے تھے۔

(رواہ مسلم والاربیع) (عمدۃ القاری ص ۳۰۳)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اگر غسل سے قبل بطریق سنت وضو کرنے کے بعد بھی وضو کرے گا تو یہ بدعت ہوگا پھر یہ کہ قبل غسل والا وضو حنفیہ کے یہاں کامل وضو ہے، ناقص نہیں ہے، باقی پاؤں بعد کو دھونے کا حکم صرف اس وقت ہے کہ غسل کی جگہ صاف نہ ہو، ورنہ پاؤں بھی وضو کے وقت ہی دھوئے جائیں گے، حضرت نے اس ارشاد سے اشارہ غالباً امام مالک کے مذہب کی طرف کیا ہے جو بغیر مسح راس کے وضو کے قائل ہیں اور ممکن ہے کہ امام صاحب کی طرف جو غلط نسبت ہو گئی ہے اس کی بھی تردید ہو چنیہ تحقیق یعنی نے لکھا وضو وضو وضو سے مراد وضو لغوی نہیں کہ صرف ہاتھ دھو لے اور اگر کہو کہ حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ اس وضو (قبل الغسل والے) میں مسح نہیں ہے، اور اس خلاف حدیث ہے، تو میں کہتا ہوں کہ صحیح مذہب یہی ہے کہ وہ مسح کرے، جس کی تصریح مبسوط میں ہے (مدہم ج ۲)

حافظ نے لکھا کہ اس حدیث کے کسی طریق روایت میں مسح راس کی تصریح نہیں ہے جس سے مالکیہ نے اپنی مذہب کے لیے استدلال کر لیا کہ وضو غسل میں مسح راس نہیں ہے اور غسل راس پر استکفا ہوگا۔ (فتح الباری ج ۲: ۳۵۲)

دوسرے حضرات کا استدلال ثم توضاء کما یتوضاء للصلوة سے ہے کہ مراد بظاہر وضو کامل ہی ہے اسی لیے امام بخاری نے دوسری روایت غیر جلیہ والی پیش کی کہ اگر اس وضو غسل میں کمی ہو بھی ہو سکتی ہے تو صرف پاؤں دھونے کی ہو سکتی ہے جبکہ غسل کی جگہ صاف نہ ہو اور یہ کہ ان کو بھی صرف مؤخر کر سکتا ہے کہ بعد کو الگ صاف جگہ میں ان کو دھو لے وضو بہر صورت کامل ہی ہوگا واندھنی اہم طبی فائدہ۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا فضول بقرطاب میں ہے کہ جماع کے بعد فوراً غسل کرنے کی بیماری کا خطرہ ہے اس لیے زیادہ غلت نہ چاہیے اسی طرح غسل جنابت بالکل نہ کرنے سے برص کی بیماری اور گندہ بلفی پیدا ہوتی ہے اور حلت حیض میں جماع کرنے سے جذام کی بیماری ہو جاتی ہے اعذنا اللہ من الامراض کلھا ظاهرة واطنة۔

باب غسل الرجل مع امراته

مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ غسل کرنا

(۲۳۵) حدثنا آدم بن ابی ایاس قال ثنا ابن ابی ذئب عن الزہری عن عروۃ عن عائشہ قالت کنت

أغتسل أنا والنبی ﷺ من اناء واحد من قدح یقال له الفرق

ترجمہ: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک ہی برتن میں غسل کرتے تھے اس برتن کو فرق کہا جاتا تھا فرق میں تقریباً ساڑھے دس سیر پانی آتا تھا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اسی طرح امام بخاری پیچھے "باب الوضوء الرجل مع امراته" لکھتے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے اس بارے میں امام احمد کا مذہب اختیار نہیں کیا مسئلہ کی تفصیل پہلے ذکر کی گئی ہے جس میں یہ واضح کیا گیا تھا کہ ممانعت کا مدار اس بارے میں ہونے پر ہے اور ایک ساتھ وضو غسل کرنے پر فضول (بچے ہوئے پانی کا) اطلاق نہیں ہوتا اس کی پوری بحث و تفصیل باب مذکور کے تحت انوار الہیاری جلد پنجم (قسط ہفتم کے ۱۶۳ سے ۱۶۹ تک درج ہو چکی ہے)

"الفرق" حضرت نے فرمایا فرق بفتح الاء وسط زیادہ فصیح ہے اتم اعرف عرض کرتا ہے کہ علامہ نووی نے بھی ہاتھ کو اشیر لکھا ہے (مابین ۱۰۳۳) پھر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ فرق میں تین صاع ساتے ہیں لیکن حدیث الباب سے یہ بات نہیں نکلتی کہ حضور اکرم ﷺ کے غسل کے وقت وہ بھرا ہوا تھا یا اوجھا تھا، اگر بھرا ہوا تھا تو گویا حضور اکرم اور حضرت عائشہ دونوں کے حصہ میں ڈیڑھ ڈیڑھ صاع آیا اور ہو سکتا ہے کہ اسی مقدار سے بھی آپ نے غسل فرمایا ہو اگرچہ مشہور آپ کی عادت مبارکہ یہی تھی کہ ایک صاع سے غسل فرمایا کرتے تھے اور فرق مذکور خالی اور

اوجھا ہونے کی صورت میں تو یہاں سے بھی اس مشہور بات کے خلاف نہیں ہوا کہ ممکن ہے اس وقت اس بڑے پیمانہ میں بھی پانی صرف دوسری رطل موجود ہو پہلی صورت میں غسل کے پانی کی مقدار کو تقریبی ماننا ہوگا کہ تحدید کچھ نہیں ہے تقریباً ایک ذرہ رطل سے غسل فرمایا کرتے تھے دوسری صورت میں اس کو تحقیق کہا جائے گا کہ ہمیشہ ایک ہی رطل سے غسل فرماتے تھے کبھی وہ مقدار چھوٹے برتن میں ہوتی تھی اور کبھی بڑے میں۔

محقق عینی کا ارشاد

آپ نے لکھا کہ حدیث عائشہ میں جو فرق سے غسل کرنے کا ذکر ہے اس میں مقدار ماہ کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ وہ بھرا ہوا تھا یا کم تھا۔ (عمدہ ۲: ۱۰۰)

باب الغسل بالصاع ونحوہ

(صاع یا اسی طرح کی کسی چیز سے غسل کرنا)

(۲۳۶) حدثنا عبد الله بن محمد قال ثنا عبد الصمد قال ثنا شعبة قال حدثني ابو بكر بن حفص قال سمعت ابا سلمة يقول دخلت انا واخو عائشة على عائشة فسالها اخوها عن غسل رسول الله ﷺ فلدعت باناء نحو من صاع فاغتسلت وافاضت على راسها وبينها وبينها حجاب قال ابو عبد الله وقال يزيد بن هرون وبهز والجدى عن شعبة قدر صاع

(۲۳۷) حدثنا عبد الله بن محمد قال ثنا يحيى بن ادم قال ثنا زهير عن ابي اسحاق قال ثنا ابو جعفر انه كان عنده جابر بن عبد الله هو ابوہ وعنده قوم فسالوه عن الغسل فقال يكفيك صاع فقال رجل ما يكفيني فقال جابر كان يكفي من هو اولي منك شعرا وخير مك ثم اما لي ثوب

(۲۳۸) حدثنا ابو نعيم قال ثنا ابن عيينة عن عمر و عن جابر بن زيد عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم وميمونة كانا لغتسلا من اناء ولحد قال ابو عبد الله كان ابن عيينة يقول اخير ابن ابن عباس عن ميمونة والصحيح ما روى ابو نعيم.

ترجمہ: (۲۳۶) حضرت ابوسلمہ سے یہ حدیث مروی ہے کہ میں اور حضرت عائشہ کے بھائی حضرت عائشہ کی خدمت میں گئے ان کے بھائی نے نبی کریم ﷺ کے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ نے صاع جیسا ایک برتن منوا پھر غسل لیا اور اپنے اوپر پانی بہایا اس وقت ہمارے درمیان اور ان کے درمیان پردہ حائل تھا ابو عبد اللہ (بخاری) نے کہا کہ یزید بن ہارون، ہزاد و جدی نے شعبہ سے قدر صاع کے الفاظ کی روایت کی ہے۔ ترجمہ: (۲۳۷) حضرت ابو جعفر نے بیان کیا کہ وہ اور ان کے والد جابر بن عبد اللہ کی خدمت میں حاضر تھے اس وقت حضرت جابر کے پاس کچھ لوگ بیٹھے تھے ان لوگوں نے آپ سے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا ایک صاع کافی ہے اس پر ایک شخص بولا مجھے کافی نہیں ہوگا جابر نے فرمایا یہ ان کے لیے کافی ہوتا تھا جن کے بال: تم سے زیادہ تھے اور جو تم سے بہتر تھے یعنی رسول اللہ ﷺ پھر حضرت جابر نے صرف ایک کپڑا پہن کر ہمیں نماز پڑھائی۔

ترجمہ: (۲۳۸) حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ اور حضرت ميمونة ایک برتن میں غسل کر رہے تھے ابو عبد اللہ (امام بخاری) نے کہا کہ ابن عیینہ اخیر عمر میں اس روایت کو ابن عباس کے توسط سے حضرت ميمونة سے روایت کرتے تھے۔ اور صحیح وہی ہے جس طرح ابو نعیم نے روایت کی۔ تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا امام بخاری نے غسل بالصاع کا عنوان اس کی خاص اہمیت جتانے کے لیے قائم کیا ہے کہ جو امور نبی کریم ﷺ کے تعامل مبارک سے ثابت ہوں ان کو خاص اہمیت دینا اور نمایاں کر کے ذکر کرنا نہایت مناسب ہے پھر فرمایا کہ ائمہ مجتہدین

میں سے امام محمد نے جو اعتقاد اس امر کا کیا ہے وہ کسی نے نہیں کیا کیونکہ انہوں نے حدیث و اثر کے اتباع میں صراغ کی مقدار کو غسل کے لیے اور مدی مقدار کو وضو کے واسطے معتبر گردانا ہے اگرچہ مقصود ان کا بھی تقدیر نہیں ہے اور اصل مسئلہ سب کے نزدیک یہی ہے کہ بغیر اسراف کے جتنے پانی کی بھی ضرورت ہو وضو اور غسل میں صرف کیا جائے اور حصول طہارت میں کمی نہ کی جائے غرض وضو اور غسل کے لیے مقدار مائیکہ عدم تقدیر پر اصولی طور سے سب علماء متفق ہیں اور امام احمد کا خاص اعتقاد مذکور امام بخاری کی طرح ہے کہ انہوں نے احادیث و آثار سے متاثر ہو کر مستقل عنوان بھی قائم کر دیا اور بالصلح کے ساتھ نحو لگا کر عدم تقدیر کی طرف اشارہ بھی فرما دیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ شریعت محمد کے اصول وہی ہیں جن میں تمام حالات و ازمان کے لحاظ سے بہت و آسانی نکلتی ہے اور ہمہ وقتی ضرورت کی چیزوں میں تقدیر و تنگی کو شریعت نے پسند نہیں کیا یہی بات مایہ کے مسائل میں ملتی ہے کہ مختلف حالات و اسلئے کے تفاوت کے لحاظ سے مختلف احکام دے دیئے گئے تاکہ کسی کو خاص تقدیر کے باعث تنگی پیش نہ آئے اور اسی اصول کو پوری طرح لحاظ کر کے حنفیہ نے مایہ کے مسائل میں بھی کسی تقدیر کو پسند نہیں کیا۔

حنفی مذہب میں اصول کلیہ شریعی کی رعایت

جس طرح ائمہ حنفیہ نے غسل بالصلح کے مسئلہ کو درود و احادیث کے باعث زیادہ قابل اعتناء تو قرار دیا مگر اصول کلیہ شریعیہ پر اس کو اثر انداز نہیں سمجھا اور دوسرے ائمہ مجتہدین نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے اگر یہی صورت تمام مجتہد فیہ مسائل میں جاری ہوتی تو اختلاف مذہب کا وجود نہ ہوتا مگر ہوا یہ کہ ائمہ حنفیہ کے سوا دوسرے تمام ائمہ مجتہدین اور محدثین اگر امام نے اصول کلیہ شریعیہ کے مقابلہ میں واقعات جزئیہ کے بارے میں وارد شدہ احادیث و آثار کو زیادہ درجہ سے کر آئے بڑا حاد یا اور پھر مجبور ہوئے کہ اصول کلیہ شریعیہ میں جا بجا مستثنیات مانیں۔

حافظ ابن حجر حنفی ہوتے

یہی وجہ ہے کہ محدث محقق حافظ ابن حجر بھی جو ادو اپنے خصوصی رنگ تعصب کے اس اقرار پر مجبور ہوئے کہ اصول کلیہ شریعیہ کی رعایت جس قدر حنفی مسلک میں ہے، دوسرے کسی مذہب میں نہیں ہے اور اسی سے متاثر ہو کر یہ بھی انہوں نے ارادہ کیا تھا کہ شافعی مذہب کو چھوڑ کر حنفی مذہب اختیار کر لیں، مگر ایک خواب کی وجہ سے اپنا ارادہ بدل دیا تھا۔

وقتی حالات کا درجہ

اصول کلیہ شریعیہ کے مقابلہ میں وقتی و عارضی جزئیات و حالات کے فیصلوں کی جو حیثیت ہوتی چاہیے، اس کو خود حافظ ابن حجر نے بھی تسلیم کیا ہے، چنانچہ آپ نے حدیث الباب سے (کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل کے بعد بدن خشک کرنے کو تو یہ پیش کیا گیا تھا تو اس کو نہیں یا تھا) کراہت متصفیٰ بعد اغسل کے لئے استدلال کرنے پر نقد کرتے ہوئے لکھا:

اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ یہ تو ایک حال کا واقعہ ہے، جس میں دوسری باتوں کا احتمال ہو سکتا ہے، مثلاً ہو سکتا ہے کہ وہ کپڑا اپنا پاک

لے۔ حافظ ابن حزم ظاہری نے ایک صورت دوسری اختیار کی ہے، آپ نے مسئلہ ۱۹۶ لکھا کہ اس حضرت ﷺ سے چونکہ اپنے پہننے کے کپڑے سے غسل کے بعد بدن خشک کرنے کا ثبوت ہوا ہے، اس لئے اپنے پہننے کے کپڑے سے بدن خشک کرنا تو دوسروں کے لئے بھی مکروہ نہیں، لیکن مکروہ تو یہ ہوا کہ مکروہ ہو گا یا نہ۔ آپ نے اس کو رد کر دیا تھا اور چونکہ وضو کے بعد کے کوئی ممانعت حضور اکرم ﷺ سے نہیں آئی، اس لئے اس میں امانت نہ رہی (یعنی ص ۷۷۷)۔

اس پر شیخ احمد شاہ کر صاحب محلی نے لکھ کر جس نے یہ سمجھ کر حضور ﷺ سے وضو یا غسل کے بعد تو یہ رد مال کے استعمال کی ممانعت آئی ہے، اس پر حق بات مشتبہ ہو گئی ہے (یعنی ابن حزم وغیرہ پر) کیونکہ حضور ﷺ نے کوئی ترجیح تو یہ رد مال کے استعمال بعد اغسل یا بعد الوضو کی ممانعت میں ثابت نہیں ہے، اور نہ کوئی شخص آپ کے رد و منہ لیں ہے یہ سمجھ سکتا ہے کہ آپ نے مکروہی خیال کر کے کیا ہے (حاشیہ محلی ص ۳۸۸)۔

ہوا اور کوئی عذر اس کے نہ لینے میں ہوا یا آپ جلدی میں ہوں اس لئے اس کے استعمال کا موقع نہ سمجھ ہو، وغیرہ، چنانچہ محدث کبیر مہلب نے بھی فرمایا کہ احتمال ہے کہ آپ نے تولیہ کا استعمال اس لئے نہ فرمایا ہو کہ پانی کی برکت باقی رہے، یا تواضع کے طور پر ترک فرمایا ہو یا کوئی بات کپڑے میں دیکھی ہو کہ وہ ریشم کا ہوگا یا میلا ہوگا اور امام احمد و محدث اسامی کی روایت سے یہ بھی منقول ہے کہ شیخ ابراہیم نعیمی سے اعمش نے تولیہ، رومال وغیرہ سے بدن پوشنے کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں اور حضور اکرم ﷺ نے جو رد فرمایا تھا، وہ اس لئے تھا کہ آپ ﷺ اس کے عادی نہ ہونا چاہتے تھے۔ "الحج" (ج: باری ص ۱۰۴)

واقعہ حال کا اصول

ائمہ حنفیہ نے بھی بہت سے مسائل میں فیصلہ اسی "واقعہ حال" کے اصول پر کیا ہے جس کو یہاں حافظ نے بڑے شد و مد اور پوری تفصیل و دلائل سے پیش کیا ہے اور ان مسائل میں ائمہ حنفیہ کے مقابلہ میں سب سے بڑا حریہ یہی استعمال کیا جاتا ہے کہ ان کا مسلک فلاں حدیث کے خلاف ہے، حالانکہ وہاں بھی یہی "واقعہ حال" والی بات ہوتی ہے اس لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کو معذرت خواہ ہوں کہ یاد رکھنا چاہیے۔ والحمد للہ رب العالمین۔

تحقیق جدہ

حدیث الباب کے راویوں میں ایک راوی جدی بھی ہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ جدی میں نسبت جدہ کی طرف ہے اور یہی اس میں زیادہ فصیح لغت ہے بہ نسبت جدہ کے، اور جدہ بالفتح جو لوگ بولتے ہیں وہ غلط ہے۔ محقق یعنی نے لکھا: جدی کی نسبت جدہ کی طرف ہے جو مسائل بحر پر کہ معتزلہ کی جانب میں واقع ہے اور ان کا نام عبد الملک ابن ابراہیم ہے ان کی وفات ۲۰۵ھ میں ہوئی اصل ساکن توجہ کے تھے مگر بصرہ میں چارہ تھے ابو داؤد نے بھی ان سے روایت کی ہے اور امام بخاری نے دوسروں کے ساتھ ملا کر ان سے روایت کی ہے (عمدہ ص ۱۱۲ ج ۱) بحث و نظر: پہلی حدیث بیان کرنے والے ابوالسلمہ عبداللہ بن عبدالرحمن بن عوف ہیں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بہن ام کلثوم بنت صدیق اکبر کے رضاعی بیٹے ہیں، لہذا حضرت عائشہ ان کی خالہ تھیں، دوسری روایت واقعہ بیان کرنے والے حضرت عائشہ کے بھائی ہیں، جن کی یقینی تعیین تو نہیں ہو سکی، مگر محقق یعنی نے زیادہ رجحان عبدالرحمن بن صدیق اکبر کا ظاہر کیا ہے اور دوسرے احتمال پر تنقید کی ہے (عمدہ ص ۱۱۱ ج ۲) بہر حال یہ دونوں حضرت عائشہ کے محارم میں سے تھے، جن کے لئے سر اور اوپر کے حصہ جسم کی طرف نظر کرنا جائز ہے چنانچہ قاضی عیاض نے لکھا: ظاہر اس حدیث کا یہی ہے کہ ان دونوں نے حضرت عائشہ کے غسل کرنے کے عمل کو دیکھا، یعنی سر دھوئے اور اوپر کے جسم پر پانی بہانے کا مشاہدہ کیا کیونکہ اگر وہ اس کا بھی مشاہدہ نہ کر سکتے تو پھر حضرت عائشہ کے پانی طلب کر کے ان دونوں کی موجودگی میں غسل و طہارت کا عمل دکھانے کا فائدہ ہی کچھ نہ ہوتا اور زبانی بیان کرنے اور عمل کر کے دکھانے میں فرق ہی کیا ہوتا ہے؟ اور یہ جو راویوں نے بتلایا کہ ہمارے اور حضرت عائشہ کے درمیان پردہ تھا اس کا مطلب یہی ہے کہ اتنا پردہ بھی تھا کہ ہم ان کے اسفل بدن کو نہ دیکھ سکتے تھے، جن کی طرف محرم کو بھی نظر کرنا جائز نہیں ہے۔ (عمدہ ص ۱۱۲ ج ۲)

اس کے بعد محقق یعنی نے لکھا حضرت عائشہ کے اس فعل سے ثابت ہوا کہ عملی تعلیم و تعلم مستحب ہے کیونکہ وہ زبانی تعلیم سے زیادہ واضح اور موثر ہوتی ہے۔

حافظ کی تحقیق

آپ نے لکھا: چونکہ سوال غسل کی کیفیت و کیفیت دونوں سے متعلق ہو سکتا تھا، اس لئے حضرت عائشہ نے اپنے عمل سے دونوں امر کی طرف رجحانی فرمائی، کیفیت تو بدن پر پانی بہا کر بتلائی اور کیت ایک صانع پر اکتفا کر کے طہر فرمادی۔

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا: ہمیں تسلیم نہیں کہ سوال کثرت و مقدار ماہ سے بھی متعلق تھا اور اگر تھا تو حضرت عائشہؓ نے تو صرف کیفیت غسل بتلائی ہے، کثرت و مقدار ماہ غسل کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا، کیونکہ انہوں نے ایک برتن صارع کے پیادہ و انداز کا منگولیا، اس سے تحقیق و واقعی مقدار پانی کی نہیں معلوم ہوئی جہاں احتمال ہے کہ وہ برتن بھرا ہوا ہو یہ بھی ممکن ہے کہ پانی اس میں کم ہو، لہذا کثرت و مقدار کے لئے اس سے استدلال موزوں نہیں۔

دوسری حدیث الباب میں "فلسانہ عن الغسل" پر محقق عینی نے لکھا کہ یہاں سوال مقدار ماہ غسل سے بھی ہے آگے ہم اتنا پر محقق عینی نے لکھا کہ اس کا فاعل جابر ہے کہ انہوں نے امامت کی اور کرمانی نے یہ احتمال بھی لکھا ہے کہ اس کو جابر کا مقول قرار دے کر فاعل رسول اکرم ﷺ کو مانا جائے، حافظ نے بھی اول کو اختیار کیا ہے اور کرمانی والے دوسرے احتمال کو رد کیا ہے، مگر اس رد کے لئے حافظ نے جو کتب الصلوٰۃ کی حدیث محمد بن المنکدر سے استدلال کیا ہے وہ غیر موجود ہے وزن ہے و هو طاهر کمالا بحفی (عمدہ ص ۱۳ ج ۲) بظاہر محقق عینی کا فشاء یہ ہے کہ اس حدیث میں تو حضرت جابر اور رسول اکرم ﷺ دونوں ہی کو ایک کپڑے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھنے کا ذکر ہے، پھر اس کو ایک احتمال ختم کرنے کے لئے دلیل کیسے بنایا جاسکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث مطابقت ترجمہ

تیسری حدیث الباب پر حافظ نے لکھا: بعض شارحین نے دعویٰ کیا ہے کہ اس حدیث کو ترجمہ سے مناسبت نہیں ہے کیونکہ اس میں برتن کی مقدار نہیں بتائی گئی، جبکہ ترجمہ الباب میں بالصارع نحوہ تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ مناسبت کی بات دوسرا مقدمہ ملا کر حاصل ہو جاتی ہے وہ یہ کہ ان لوگوں کے برتن چھوٹے تھے جیسا کہ امام شافعی نے کئی جگہ اس کی تصریح کی ہے، لہذا یہ حدیث نحوہ کے تحت آ جاتی ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں نہ کے مطلق لفظ انا کو حدیث عائشہؓ کے مقید لفظ فرق پر محمول کریں گے، کیونکہ دونوں ہی حضور اکرم ﷺ کی زوجہ مبارکہ تھیں اور ہر ایک نے آپ کے ساتھ غسل کیا ہوگا، لہذا ہر ایک کے حصہ میں ایک صارع سے زیادہ پانی آیا ہوگا، اس لئے وہ برتن بھی جس کا ذکر یہاں ہے تقریبی طور سے تحت الترجمہ ہو جائے گا۔ واللہ اعلم (فتح ص ۲۵۳ ج ۱)

محقق عینی کا نقد

آپ نے سابقہ دونوں حدیثوں کو مطابق ترجمہ الباب لکھا تھا مگر یہاں تیسری حدیث الباب پر واضح کیا کہ اس کی مطابقت غیر ظاہر، پھر کرمانی کی تین توجیہ کر کے ان سب کو غیر موزوں قرار دیا، اس کے بعد حافظ کی دونوں مذکورہ توجیہ کر کے لکھا کہ یہ کرمانی کی توجیہات سے گئی گڑبی ہیں، کیونکہ حدیث میں نہ کے مطلق لفظ انا کو صرف مرد و عورت کے ایک برتن سے جو انکسار کا بیان ہے، اس سے بیان مقدار کی بات نکالنا ہی غلط ہے، حالانکہ باب کا مقصد بیان مقدار ہی ہے، پھر یہ تین توجیہات کیسے نکل سکتی ہے اور حافظ کا قول لکھوں کل منھا زوجہ لہ تو یہ بتلا رہا ہے کہ جیسے ان کو اصول کے فن سے تو کچھ سمجھ ہی نہیں ہے اور ہر ایک کا حضور اکرم ﷺ کی زوجہ مطہرہ ہونا کیونکر حمل مطلق علی المقید کی وجہ بن سکتا ہے جبکہ اصل یہ ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنے تقید پر ہی جاری ہونا چاہیے، اور حمل مطلق علی المقید کی صورتیں خاص خاص ہیں جو اپنی جگہ مذکور ہیں (مدونہ ص ۲۰)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ الامع الدراری میں صرف حافظ ابن حجر کا جواب مذکور کیا ہے، نہ کرمانی کے جوابات نقل کئے اور نہ حافظ پر محقق عینی کا نقد مذکور نقل کیا، ہمارا مقصد ایسے مواقع میں شخص دلچسپی بڑھانے کے خیال سے علمی نوک جھونک نقل کرنا نہیں ہے بلکہ غرض محقق عینی کی نہایت تحقیق شان اور علمی مویشا کلیوں کے نمونے پیش کرنا ہیں پھر جبکہ یہ بھی معلوم ہے کہ حافظ ابن حقیق عینی کے اس قسم سے

انتقادات کا جواب پانچ سال تک ندے سکے، تو ان کو محض تعصب یا صرف علمی نوک جھوک سمجھ کر نظر انداز کر دینا تو بھی مناسب نہیں جہاں اذکی اذکیائے امت حضرت امام بخاری کے ابواب و تراجم اور ان کے حقائق و دقائق زیر بحث آتے ہوں، وہاں حافظ و یحییٰ جیسی نادرہ روزگار محققین و متحققین امت کی علمی و تحقیقی انجاست و انتقادات کو اہمیت نہ دینا موزوں نہیں معلوم ہوتا کوشش ہے کہ "انوار الباری" کو علمی و تحقیقی نقطہ نظر سے بطور معیار و شاہکار پیش کیا جائے، آئندہ ارادۃ اللہ غالب علی ارادۃ الناس۔ وہ نستعین۔

ترجیح بخاری پر نظر

امام بخاری نے آخری حدیث الباب بروایت ابی نعیم کو دوسروں کی روایت پر ترجیح دی ہے یعنی اس کو مسند ابن عباس میں سے قرار دیا ہے اور جن حضرات نے اس کو مسند حضرت میمون سے قرار دیا ہے اس کو مرجوح کہا ہے حافظ نے لکھا ہے کہ اکثر رواۃ عن ابن عباس عن میمون ہی روایت کی ہے جس کو امام بخاری نے ابن عیینہ کی آخر عمر کی روایات میں سے قرار دیا ہے اور اپنی روایت کو اس سے نقل کی روایت کہہ کر قوی کیا ہے کہ شروع عمر میں شیخ کا حافظہ قوی ہوتا ہے اور اس کو صرف ان لوگوں نے روایت کیا ہے جنہوں نے ابن عیینہ سے پہلے زمانے میں سنا تھا لیکن دوسروں کی روایت کو بھی حافظ نے دوسری وجہ سے قابل ترجیح کہا مثلاً یہ کہ زمانہ آخر کے روایت کرنے والے تعداد میں زیادہ ہیں اور ان کو سفیان بن عیینہ کے ساتھ زیادہ مدت تک رہنے کا موقع بھی ملا ہے لہذا ان کی روایت کو ترجیح ہونی چاہئے اور محدث اسماعیلی نے اس کو بخلاف معنی بھی ترجیح دی ہے کہ حضرت ابن عباس خود تو حضور اکرم ﷺ کے حضرت میمون کے ساتھ غسل کرنے کی کیفیت پر مطلع نہیں ہو سکتے تھے لہذا انہوں نے اس کا علم حضرت میمون کے بتلانے سے حاصل کیا ہوگا اس لحاظ سے یہ حدیث گویا مسند ابن عباس ہی سے ہو جاتی ہے (یہ گویا تیسری وجہ ترجیح امام بخاری کے مقابلہ میں ہوئی) پھر حافظ نے لکھا کہ اس روایت کو امام شافعی، حنبلی، ابن ابی عمر، ابن ابی شیبہ وغیرہ نے اپنی مسانید میں بطریق سفیان ذکر کیا ہے اور مسلم و نسائی وغیرہ نے بھی اسی طریق سے روایت کیا ہے (حجۃ ۱۲۵۳ھ)۔

محقق یحییٰ نے مزید وضاحت کر کے لکھ دیا کہ مسلم نسائی ترمذی و ابن ماجہ چاروں نے اس حدیث کی روایت عن ابن عباس عن میمون ہی کی ہے (لہذا ان سب محدثین کے نزدیک بھی مسند ابن عباس ہی سے ہوئی) (عمدہ ۱۲۱۳ھ)۔ اس موقع پر عمدہ القاری کی عبارت بابہ ترجیح اسماعیلی لائق تامل ہے اور عبارت فتح الباری زیادہ واضح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توجیہ لایع الدراری

اس موقع پر لایع الدراری ص ۱۰۵ ج ۱ میں جو توجیہ واضح ماروی البوصیم کے بعد حضرت گنگوہی قدس سرہ کی جانب سے نقل ہوئی ہے۔ محل تامل ہے توجیہ یہ کہ اکثر روایات خصوصاً ان امور میں چونکہ حضرت میمون سے مروی ہیں اس لئے بعض لوگوں نے ان کا واسطہ بڑھا دیا۔ اور وہ اضافہ اس لئے صحیح نہیں کہ حضرت ابن عباس کی روایت صرف حضرت میمون رضی اللہ عنہما پر منحصر نہیں ہے کہ محض وجہ مذکور کے خیال سے ان کا واسطہ طے کر کے بڑھا دیا جائے۔ کیونکہ وہ دوسری ازواج مطہرات اور بہت سے صحابہ سے بھی روایت کرتے ہیں کیا ضرور ہے کہ ان کی یہ روایت حضرت میمون سے ہی ہو جیسا کہ ہم نے محقق یحییٰ و حافظ ابن حجر کے حوالہ سے نقل کیا امام بخاری کا مقصد صرف ترجیح ہے صحیح و غلط نہیں ہے کیونکہ جن محدثین نے حضرت میمون رضی اللہ عنہما کا اضافہ روایت میں کیا ہے اور زیر بحث حدیث کو مسند ابن عباس سے فرار دیا ہے ان کو کوئی مغالطہ نہیں ہوا اور نہ انہوں نے کوئی غیر صحیح بات کہی ہے بلکہ ان کو روایت اسی طرح پہنچی ہے جس طرح انہوں نے روایت کی ہے خود امام بخاری نے چونکہ آخر عمر سے قبل کی روایت کرنے والوں سے روایت لی ہے اسی لئے وہ ان کے نزدیک زیادہ قابل ترجیح ہے۔

مسند حمید ۱۳۸ھ۔ اس حدیث ذکر ۳۰۹ھ میں ان "احادیث میمون" ہی کے تحت ذکر ہوئی ہے (لاحظہ ہو مسند حمیدی مطبوعہ مجلس علمی ذاکمیل و کراچی) مولف

اگرچہ نظر تحقیق میں ان کا نظریہ موجود ہی ہو جیسا کہ ہم نے حافظ ابن حجر سے امام بخاری کے مقابلہ میں دوسرے محدثین کے نظریہ کی ترجیح کے بھی وجود ذکر کئے ہیں۔ چونکہ اوپر کی توجیہ کہیں نظر سے نہیں گذری اور نہ وہ اعلیٰ سطح کی محققانہ و محدثانہ شان کے مناسب ہے اس لئے ہمارا خیال ہے کہ اس کی نقل و تعبیر میں کچھ فرق ہو گیا ہے جس طرح ہمارے حضرت شاہ صاحب کی طرف سے نقل و تعبیر میں فرق یا غلطی کی وجہ سے بہت سی باتیں بے وزن نقل ہو گئی ہیں۔ واللہ اعلم عند اللہ العظیم النیر۔

باب من افاض علی راسہ ثلاثا

(جو شخص اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہائے)

(۲۳۹) حدثنا ابو نعیم قال ثنا زہیر عن ابی اسحاق قال حدثنی سلیمان بن صرد قال حدثنی

جبیر بن مطعم قال قال رسول اللہ ﷺ اما انا فافیض علی راسی ثلاثا و اشار بیدیه کلّیہما

(۲۵۰) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا غندر قال حدثنا شعبۃ عن مخول بن راشد عن محمد

بن علی عن جابر بن عبد اللہ قال کان النبی ﷺ یفرغ علی راسہ ثلاثا

(۲۵۱) حدثنا ابو نعیم قال ثنا معمر بن یحییٰ بن سام قال حدثنا ابو جعفر قال لی حابر اتانی ابن

عمک یعرض بالحسن بن محمد بن الحنفیۃ قال کیف الغسل من الحنابۃ فقلت کان السبی ﷺ یأخذ

ثلث اکف فیفیضہا علی راسہ ثم یرفیض علی سائر جسدہ فقال لی الحسن ابی رحل کثیر الشعر فقلت

کان النبی ﷺ اکثر منک شعرا

ترجمہ: ۲۳۹ حضرت بن مطعم نے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ”میں تو پانی اپنے سر پر تین مرتبہ بہاتا ہوں“ اور آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے

اشارہ کر کے بتلایا۔

ترجمہ: ۲۵۰ حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہاتے تھے۔

ترجمہ: ۲۵۱ حضرت ابو جعفر نے بیان کیا کہ ہم سے جابر نے فرمایا میرے پاس تمہارے چچا زاد بھائی آئے ان کا اشارہ حسن بن محمد حنفیہ

کی طرف تھا انہوں نے پوچھا کہ جنابت کے غسل کا کیا طریقہ ہے۔ میں نے کہا نبی کریم ﷺ جن چلو لیتے تھے اور ان کو اپنے سر پر بہاتے

تھے پھر اپنے تمام بدن پر پانی بہاتے تھے حسن نے اس پر کہا کہ میں تو بہت بالوں والا آدمی ہوں میں نے جواب دیا کہ نبی کریم ﷺ کے تم

سے زیادہ بال تھے۔

تشریح: تینوں احادیث سے ترجمہ کے موافق ثابت ہوا کہ حضور اکرم ﷺ غسل کے وقت اپنے سر مبارک پر تین مرتبہ پانی بہاتے تھے تحقیق

یعنی نے لکھا کہ اس سے استنباط ہوا کہ تین بار سر پر پانی بہا دینا کافی ہے اگرچہ غسل کرنے والے کے سر پر بال بہت زیادہ بھی ہوں۔ اور یہ بھی

معلوم ہوا کہ پورے جسم پر پانی بہانے سے قبل سر پر پانی ڈالنا چاہیے نیز اس امر کی ترغیب ہوئی کہ امور دین میں عدا سے سوا کوئی نہ چاہیے اور

علم ہو تو عالم کو اس کا جواب بھی دینا ضروری ہے پھر کان النبی ﷺ کی تعبیر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ کی عادت مبارکہ اسی طرح تھی اور آپ

الترام کے ساتھ تین دو ہتر پانی غسل کے وقت ڈالا کرتے تھے (عہد ۲۱۷)

حافظ ابن حجر نے ابن عمک پر لکھا کہ یہ ابن عم کا لفظ بطور مجوز یعنی مجاز و توسع کے طریقہ پر بولا گیا ہے کیونکہ حضرت حسن بن محمد بن

الحنفیہ حضرت ابو جعفر کے پچازاد بھائی نہ تھے بلکہ ان کے والد کے پچازاد بھائی تھے۔

اکثر متک شعرا پر حافظ نے لکھا کہ یحییٰ رسول اللہ ﷺ تم سے زیادہ بالوں والے اور زیادہ نفاظت پسند بھی تھے پھر بھی جب انہوں نے تین بار سر پر پانی ڈالے اور کم مقدار پر اکتفا کیا تو معلوم ہوا کہ صفائی و پاکیزگی اتنے سے ضرور حاصل ہو جاتی ہے اور اس سے زیادہ پر ہمارے بھنا بڑائی پسندی کی بات ہے یا وہم و وسوسہ کی وجہ سے ہے جس کو اہمیت دینا منسب نہیں۔ (فتح ۲۵۵-۱)

باب الغسل مرة واحدة

(ایک بار پانی ڈال کر غسل کرنا)

(۲۵۴) حدثنا موسى بن اسماعيل قال ثنا عبد الواحد عن الاعمش عن سالم بن ابي الجعد عن كريب عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت للنبي ﷺ ماء للغسل فغسل يديه مرتين او ثلاثا ثم افرغ على شماله فغسل مذاكيره ثم مسح يده بالارض ثم مضمض واستنشق وغسل وجهه ويديه ثم افاض على جسده ثم تحول من مكانه فغسل قدميه.

ترجمہ: حضرت ابن عباس نے حضرت ميمونة رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ کیلئے غسل کا پانی رکھا تو آپ نے اپنے ہاتھ دوسرے یا تین مرتبہ دھوئے پھر پانی اپنے دائیں ہاتھ پر ڈال کر اپنی شرم گاہ کو دھو یا پھر زمین پر ہاتھ رگڑا اس کے بعد کھلی کی اور ناک میں پانی ڈالا اور اپنے چہرے اور ہاتھوں کو دھو یا پھر اپنے سارے بدن پر پانی بہا یا اور اپنی جگہ سے ہٹ کر دونوں پاؤں دھوئے۔
تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس باب میں امام بخاری نے غسل میں ایک بار جم کے دھونے کا ذکر کیا ہے گویا ترجمہ بیان جواز کے لیے ہے اور اس کا جواز ہمارے یہاں حنفیہ کے نزدیک بھی ہے ثم افاض علی جسده موضع ترجمہ ہے مگر مجھے مرابعت طرق کے بعد اس امر میں تردد ہو گیا ہے کہ آیا نبی کریم ﷺ نے واقعی ایک مرتبہ پر اکتفا کیا بھی تھا یا نہیں؟ میرا خیال ہے کہ آپ نے اس واقعہ میں بھی حسب عادت تین بار ہی جسم مبارک کو دھو یا ہوگا اگر ایسا ہے تو گویا ذکر کی تکلیف یہاں نہیں ہے مگر حقیقت میں موجود ہے

مطابقت ترجمہ کی بحث

حافظ نے لکھا ابن بطال نے کہا کہ غسل مرة واحدة کا ثبوت ثم افاض علی جسده سے ہوا کیونکہ اس میں کسی عدد کی قید نہیں ہے لہذا کم سے کم مراد اس کے جو ایک بار ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ اس پر زیادتی نہ ہو (فتح ۲۵۶-۲۵۷)۔
محقق یعنی نے لکھا کہ ابن بطال نے تفسیق ترجمہ کے لیے تکلف سے کام لیا ہے دوسرے یہ کہ حدیث الباب میں دس احکام بیان ہوئے ہیں پھر ایک حکم پر ترجمہ قائم کرنے کی کیا وجہ؟ اور کیا فائدہ ہے؟ البتہ اگر بقیہ احکام کے لیے تراجم لا سکتے اور صرف یہی حکم باقی رہ جاتا تو اس کی معقول وجہ ہوتی، ظاہر ہے کہ یہ حدیث تو ایک ہی ہے اور اس کے ٹکڑے صرف تراجم ابواب قائم کرنے کے لئے کئے ہیں البتہ یہ تو جہہ بن سکتی ہے کہ ثم افاض قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے لہذا قلیل کے لحاظ سے ترجمہ کی مطابقت ظاہر ہے (عمدہ ۱۸-۲)

۱۔ دونوں حضرات کا سلسلہ نسب اس طرح ہے (۱) ابو جعفر (اباقر) بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب (۲) حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب، "حنفیہ" حضرت محمدی ائمہ جہ کی دوسری بیوی تھیں جن سے آپ نے حضرت سیدہ زہراء رضی اللہ عنہم کی وفات کے بعد نکاح فرمایا تھا اور حضرت محمد کی شہرت اپنی وادہ ماجدہ کی نسبت سے ہو گئی تھی۔ مولف

باب من بداء بالجلاب او الطيب عند الغسل

(غسل کے وقت جلاب یا خوشبو سے شروع کرنا)

(۲۵۳) حدثنا محمد بن المثنی قال ثنا ابو عاصم عن حنظلة و عن القاسم عن عائشة قالت كان

النبي ﷺ اذا اغتسل من الجنابة دعا بشيء نحو الجلاب فاخذ بكفه فبدا يشق راسه الايسر

فقال بهما على وسط راسه

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ جب غسل جنابت کرتا چاہتے تو جلاب کی طرح ایک چیز منگاتے تھے (بہت سی دوسری روایتوں میں بعینہ جلاب منگانے کا ذکر ہے) پھر پانی اپنے ہاتھ میں لیتے تھے اور سر کے داہنے حصے سے غسل کی ابتدا کرتے تھے پھر بائیں حصہ کا غسل کرتے تھے پھر اپنے دونوں ہاتھوں سے سر کے درمیانی حصہ پر پانی بہاتے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ امام بخاری کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ غسل جلاب سے بھی ہو سکتا ہے یعنی دوئی سے جس میں دودھ دوہتے ہیں اور اس میں پانی لیا جائے تو دودھ کا رنگ اور بو بھی آ جاتی ہے تو یہ بتلایا کہ پانی میں اگر ان چیزوں کا ظہور بھی ہو تو تب بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے اس سے ابتدا غسل جنابت فرمایا ہے کہ اس سے طہارت حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ ہوتا تو پہلے آپ دوسرے بالکل خالص پانی سے غسل فرماتے اور صرف دوئی سے غسل پر اکتفاء نہ فرماتے دوسری بات اس سے یہ معلوم ہوئی کہ اگر دوہنی سے غسل کرنے میں دودھ کا کوئی اثر چھٹائی یا بو وغیرہ بدن پر رہ جائے تو اس کا بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ پاک پانی میں اگر کوئی دوسری چیز پاک مل جائے تو وہ پاک ہی رہتا ہے اور معمولی تغیر رنگ و بو سے اس کی ماہیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا چنانچہ ایسی کوثر یا صیرات کے ساتھ آئندہ بات من تطیب ثم اغتسل وبقی اثر الطيب میں بتلائی گئے اور یہاں بھی والطيب سے اشارہ کر دیا کہ اسی طرح اگر خوشبو غسل سے پہلے لگائی اور اس کا اثر غسل کے بعد بھی باقی رہا تو وہ درست ہے تاہم یہاں کی خوشبو اور اگلے باب مذکور کی خوشبو میں ایک بھی فرق ہے جس کی طرف حضرت شاہ صاحب نے اشارہ فرمایا کہ وہاں خوشبو کا استعمال حصول نشاط کے لیے ہے جو محرک ہونے کے سبب امر جماع میں معین و مفید ہے غسل سے متعلق نہیں ہے اور خاص غسل کے سلسلہ میں جو خوشبو یا خوشبو دار تیل پہلے لگایا جاتا ہے اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ وہ خوشبو سارے بدن پر پھیل جائے وغیرہ۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا یہاں امام بخاری حال ب کا مسئلہ تو مستقلاً بیان کرتا چاہتے ہیں اس لیے اس کے واسطے حدیث بھی ذکر کی ہے اور طیب (خوشبو) کا مسئلہ جفا ذکر کر دیا ہے اس لیے اس کے واسطے حدیث بھی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی ہوئی اور چونکہ بقا اثر کے لحاظ سے دونوں کا حکم ایک ہی ہے اس لیے ترجمۃ الباب میں دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے میں مضائقہ نہ تھا۔

نحو الجلاب پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ دوسرے طرق روایت سے معلوم ہوا کہ بعینہ جلاب ہی کو آپ نے طلب فرمایا تھا۔ حافظ نے لکھا: نحو الجلاب سے مراد جلاب حبیب برتن بہ لحاظ مقدار کے کہ ابو عاصم نے اسکی مقدار ایک ایک باشت طول و عرض سے تم قرار دی ہے خیرہ ابو عوفہ فی صحیحہ عندہ اور روایت ابن حبان سے ثابت ہوا کہ ابو عاصم نے اپنی دونوں ہتھیلیوں سے اشارہ کر دیا کہ دونوں ہاتھ کی

سلاہ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ تشبیہ مذکور بہ لحاظ کیفیت ماحق الاماء بھی ہو سکتی ہے کہ جس طرح جلاب دوئی سے حضور کرم ﷺ کا غسل فرمایا ثابت ہے کہ اس میں پانی ڈال کر غسل کرنا ہوا جو دودھ کے اثرات ظاہر ہونے کے درست ہے اسی طرح آگوندہ مٹنے کے اس نکلنے سے بھی حضور کا غسل ثابت ہے جس میں نے کے اثرات موجود تھے چنانچہ مسند احمد میں باب فی حکم الماء متعبیر بظاہر اجسی عہ کہ تحت اس کے ثبوت میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باشتوں سے حلقہ کر کے اس کے اوپر کے گھیرے کا دور اور حلقہ بتلایا کہ حلاب یا اس جیسا برتن ایسا ہوتا تھا اور روایت پہنچی میں ہے کہ وہ مثل مقدار کو ڈھنسا جس میں آٹھ لٹل کی گنجائش تھی۔

بحث و نظر: امام بخاری کے مذکور ترجمہ الباب کو مہمات تراجم سے گنا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ بہر محمد شین و مشائخ اور شارحین بخاری اس کے اشکال کو رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوئے ہیں حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ اس ترجمہ کی مطابقت حدیث الباب کے ساتھ قدیم یا و جدیداً جماعت ائمہ کے نزدیک مشکل سمجھی گئی ہے پھر حافظ نے اس بارے میں سب کے مختلف اقوال ذکر کئے ہیں ہم نے اپنے نزدیک جو تشریح و توضیح مطابقت سب سے بہتر تھی اوپر ذکر کر دی ہے اور اگے دوسرے اقوال و آراء نقل کرتے ہیں تاکہ موضوع کے سارے اطراف سامنے آجائیں۔ وہب الشنعین

حلاب سے کیا مراد ہے

ساری بحث اسی نقطہ پر گھومی ہے جن حضرات نے حلاب سے مراد مخصوص برتن لیا ہے ان کی رائے سب سے زیادہ صائب ہے اور جنہوں نے دوسرے معانی لیے اور امام بخاری کی تقلید کی ہے وہ اس معاملہ میں راہ صواب سے ہٹ گئے ہیں پہلے طبقہ میں علامہ خطابی، قاضی عیاض علامہ قریطی، محقق یعنی ابویعبد ہرودی علامہ نووی اور محدث حمیدی علامہ سندی وغیرہ ہیں محقق عینی نے لکھا کہ یہ گمان صحیح نہیں کہ امام بخاری نے حلاب سے خوشبو کی کوئی قسم مراد لی ہے کیونکہ او الطیب کا لفظ ہی اس کی تردید کر رہا ہے لہذا ان کی مراد وہ برتن ہی ہے جس میں پانی رکھا جاسکتا ہے

علامہ خطابی کا ارشاد

آپ نے فرمایا حلاب وہ برتن ہے جس میں اونٹنی کے ایک مرتبہ دودھ دوہنے کی مقدار آ سکے اور عرب میں حلاب کو ظرف ہی سمجھتے تھے جس کی دلیل یہ قول شاعر ہے۔

صاح اهل دایت اوسمعت بواع دلفی الضرع عابقی فی الحلاب

فتح الباری ۱: ۲۵۶) میں دوٹی ہے جو غالباً اناقری ہوگا (یعنی تم نے بھی کوئی راغی ایسا بھی دیکھا یا سنا ہے جس نے حلاب (دوٹی) کا دودھ اونٹنی کے باک میں لوٹا دیا ہو)

قاضی عیاض کا ارشاد

آپ نے فرمایا حلاب اور حلاب بکسر الیم وہ برتن ہوتا ہے جس میں بقدر اونٹنی کے دودھ کے کوئی چیز آ سکے اور حلاب سے مراد غیر طیب ہونے پر طیب کا اس پر اسے عطف ہی دلیل ہے کہ اس کو امام بخاری نے قیم و مقابل قرار دیا ہے لہذا اسامی کی رائے صحیح نہیں ہے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) دودھ میں ذکر ہوئی ہیں جن پر حاشیہ میں الاحکام کے تحت لکھا کہ احادیث الباب سے جو زہرہ ت کا حکم ایسے پانی سے معلوم ہوا جس میں کوئی ایسی چیز ظاہر نہ کی ہو اور اس سے پانی شکر تیر بھی آگے ہو بشرطیکہ وہ غیر معمولی ہو کلاس سے پانی اپنی حدود وصف سے خارج نہ ہو جائے اور یہی ملکہ کے سوا پانی سب ائمہ مجتہدین کا مذہب ہے صرف مالکیہ اس کے قائل ہیں کہ ایسا پانی خود تو پاک ہے مگر مطہر (پاک کرنے والا) نہیں ہے (المجموع ج ۱: ۱۳۳) اخیر کی ذکر کردہ توضیح پر دعا حلاب اور دعا حو حلاب دونوں کی عرض ایک ہی ہو جاتی ہے اور حضرت شاہ صاحب کی تشریح مذکور بہت زیادہ موجب ہو جاتی ہے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے بھی حضرت کی توضیح مذکور کو نقل کر کے حسن جدا لکھا ہے مگر ساتھ ہی یہ اشکال لکھا ہے کہ براء کا لفظ ترجمہ وحدہ میں سے نکلتا ہے کیونکہ توضیح مذکور کی بدایت کے ساتھ کوئی خصوصیت معلوم نہیں ہوتی۔

اس پر گزارش ہے کہ خود ترجمہ وحدہ میں بھی براء کے حفظ سے تحقیق بدایت مقصود و متعین نہیں ہے بلکہ صرف قلیبہ ای درج میں بتلایا ہے کہ اس شئی حابر حلاب بما الفضل کے اثرات با قیہ کا صحت حاصل ہو کر ان میں پڑتا۔ لہذا توضیح انور بلا کی تردید کے سن جدا ہے واللہ تعالیٰ اعلم (مولف) اس سے معلوم ہوا کہ اصحاب کی تعداد بھی آٹھ لٹل ہی تھی جو ضرور علیہ السلام کے غسل کے سلسلہ میں مقبول ہے اور حدیث میں صاع آٹھ لٹل ہی کا قیاس ہے واللہ تعالیٰ اعلم سنیہ حافظ نے خطابی کا قول اور شعر مذکور نقل کر کے یہ بھی لکھا کہ خطابی کا اتباع رائے مذکور میں ابن قریل نے مطامع میں نیز ابن جوزی اور ایک جماعت علماء نے کیا ہے۔

بخاری سے غلطی ہوئی انہوں نے حلاب کو خوشبو سمجھ لیا امام بخاری ایسا کیونکر سمجھے جب کہ انہوں نے خود ہی حدیث پر طیب کو عطف کیا جو دونوں کے ایک دوسرے سے مغائر ہونے کی دلیل ہے اسی طرح ازہری کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ صحیح بخاری کے نسخہ میں کثرت کی غلطی ہوئی ہے۔ اصل لفظ تو حلاب تھا یعنی گلاب کہ فارسی میں آد پر پولنے ہیں غلطی کا تینوں سے حلاب کھیا گیا کیونکہ مشہور روایت بخاری حدیث ہی ہے ابو یسید ہروی نے بھی ازہری کے احتمال مذکور پر تکیہ کیا ہے

علامہ قرطبی کا ارشاد

حاب بکسر حاء مہملہ ہی صحیح ہے اس کے سوا کوئی قول صحیح نہیں ہے اور جس نے اس کو خوشبو کی کوئی قسم قرار دیا اس سے غلطی ہوئی ہے نیز اس کو حلاب سمجھنا بھی غیر صحیح ہے

اگر اعتراض کیا جائے کہ حلاب بمعنی اناہ لینے کی صورت میں ترجمہ اسباب کے اندر مختلف چیزوں کا ذکر ہوا یعنی برتن اور خوشبو کا حالانکہ آگے باب کے اندر طیب (خوشبو) کا کوئی ذکر نہیں ہے لہذا ترجمہ سے حدیث الیاب کی مطابقت پوری نہ ہوئی اس کا جواب یہ ہے کہ باب کا مقصد دونوں میں سے ایک بات کا اثبات ہے اسی لیے اوصل کرنے والی لاے ہیں واصل کرنے والی نہیں لائے پس ایک کا ذکر کافی ہے دوسرے پر کہ امام بخاری کی تو یہ عام عادت ہے کہ وہ بسا اوقات ترجمہ و عنوان باب میں ایک چیز ذکر کرتے ہیں، پھر کسی خاص وجہ سے باب کے اندر کوئی حدیث بھی اس سے تعلق رکھنے والی نہیں لاتے اگر کہا جائے کہ ظرف، اور خوشبو میں باہمی مناسبت لیا ہے کہ دونوں کو ساتھ ذکر کیا میں کہتا ہوں مناسبت یہ ہے کہ دونوں کا وقوع ابتداً غرضل میں ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حلاب سے یہاں مراد وہ برتن ہو جس میں خوشبو ہو یعنی بھی خوشبو کا ظرف طلب فرماتے تھے اور کبھی خود خوشبو ہی مطلوب ہوتی تھی جیسے کہ علامہ کہہ نی کی رائے ہے کہ لیکن اسامی کی ایک روایت اس احتمال کے خلاف ہے (حد: ۱۹۰۲)

حافظ نے لکھ کہ علامہ نووی نے ابو یسید ہروی کا اعتراض و نقد ازہری کے خلاف نقل کی ہے اور ایک جماعت نے بجا ازہری روایت کے ازہری کا رد کیا ہے اور یہ لحاظ معنی کے ابن الاثیر نے لکھا کہ خوشبو کا غسل کے بعد استعمال زیادہ موزوں و مناسب ہے یہ نسبت پہلے سے کیونکہ غسل سے تو وہ دھل جائے گی کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

محدث حمیدی کی رائے

آپ نے غریب المصنفین پر کلام کرتے ہوئے لکھا کہ ”امام مسلم نے اس حدیث کو حدیث الفرق اور حدیث قد راہ صاع کے ساتھ۔ کر ایک ہی جگہ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا ہے کہ گویا انہوں نے بھی حلاب کو برتن ہی سمجھا ہے۔ لیکن امام بخاری کے متعلق دوسری حدیثیں ساتھ ذکر نہ کرنے کی وجہ سے کسی کو یہ گمان ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس کو کوئی خوشبو کی قسم خیال کیا جو غسل سے پہلے استعمال ہوتی ہے“ اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ حمیدی نے امر مذکور کو امام بخاری کی طرف محض ایک احتمال کے طور پر منسوب کر دیا جس سے معلوم ہوا کہ احتمال دوسرا اس کے خلاف و مقابل بھی موجود ہے اگرچہ اس کو انہوں نے کھول کر نہیں لکھا۔ (فتح باری ص ۲۵۶)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ امام بخاری کی غرض یہ ہے کہ غسل کرنے والے کو اختیار ہے خواہ ابتداً خالص پانی سے غسل کر لے خواہ ابتداً غلطی

و خوشبو وغیرہ کے مخلوط پانی سے سر دھو کر غسل کر لے کہ اس کے بعد خالص پانی سے سر دھونے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ جب آپ ﷺ غسل کا ارادہ فرماتے تھے تو پہلے خطمی مخلوط باطیب کے ساتھ سر دھوتے تھے، پھر اسی پر رکھ کر دھو کر دھوئے تھے اور کبھی بغیر خطمی کے سر دھو کر تمام جسم دھو لیتے تھے، ان ہی دو صورتوں کے جواز و اختیار راہِ عدم وجوب کی طرف لام بخاری اشارہ کر رہے ہیں بدھ باحلاب سے دوسری صورت کی طرف اور باطیب سے پہلی قسم غسل کی طرف اشارہ ہے۔

اس کے علاوہ حضرت گنگوہی سے یہ توجیہ بھی نقل ہے کہ ابتداء باطیب یعنی خوشبو و خطمی وغیرہ سے سر دھونے کی ابتداء (چونکہ حضور اکرم ﷺ سے مشہور اور سب کو معلوم تھی اس لئے اس کی حدیث کا ذکر تو امام بخاری نے بے ضرورت سمجھ کر ترک کر دیا اور جو صورتِ خفائش تھی اس کو نمایاں کر دیا یعنی ابتداء باحلاب، اور بتلاد یا گیا کہ وہ بھی جائز ہے، اگرچہ ضروری و لازم وہ بھی نہیں اور ابتداء باحلاب کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ استنجاء نہ کرے جو سنن و مستحباتِ غسل سے ہے اور اس کی دلیل پیش کر دی کہ ابیہ حضور اکرم ﷺ سے بھی ثابت ہوا ہے ظاہر ہے حضرت اقدس رحمۃ اللہ علیہ کے ارشادات و توجیہات مذکورہ بالا بھی محقق نہ محمد ثناء میں، مگر ان کا تعلق حدیث مذکورہ وغیرہ مذکور دونوں سے ہو جاتا ہے، اگرچہ امام بخاری کی عادت کے تحت ان امور کی بڑی تمییز ہے جیسا کہ محقق یعنی میں اور بہرہ کچھ ہیں، لیکن حضرت شاہ صاحب کی توجیہ پر ترجمہ حدیث کی مطابقت پوری طرح ہو جاتی ہے اور مذکورہ وغیرہ مذکور کا خدشہ بھی سامنے نہیں آتا۔

توجیہ صاحب القول النصح پر نظر

آپ نے لکھا کہ ترجمۃ الباب کا مطلب واضح ہے کہ غسل میں بدایت باحلاب اور بدایت باطیب دونوں صحیح ہیں خواہ یوں کر لیں کہ اول پانی سے نہاؤ ایل بعد میں خوشبودار تیل و عطریات کا استعمال کریں، جیسا کہ عام دستور ہے یا یوں کر لیں کہ اس جسم اور بالوں پر خوشبودار تیل کی ماسح کریں بعد میں غسل کریں۔۔۔ اس صورت میں حلاب بھی اپنے متعارف معنی پر باقی رہتا ہے اور مؤلف کے اوپر سے تمام الزامات بھی رفع ہو جاتے ہیں جس حیرت ہے کہ شارحین نے اس صحیح اور بے تکلف تفسیر کو کیوں نہ اختیار فرمایا، نہایت سے غایت یہ کہا جاسکتا ہے حدیث کی یہ تعبیر کہ دعا بشی نحو الحلاب فاخذ بکفہ فاخذ بشق راسہ الا یمن ثم الا یسر اس کی مؤہم ہے کہ حلاب از جنس طیب کوئی شے ہے لیکن وضوحِ حقیقت کے بعد اس قسم کے ایہامات قبل اعتناء نہیں ہوتے“ (القول النصح ص ۱۸۸)

توجیہ مذکور پڑھ کر حیرت تو ہمیں بھی ہوئی کہ ایسی صاف اور بے تکلف تفسیر کسی بڑے سے بڑے شارح بخاری اور محدث جمیل کو بھی کیوں نہ سوجھی اگرچہ ”کم ترک الاول للآخر“ کے تحت ایہ بہت مستبعد بھی نہیں ہے، لیکن یہاں ایک جانب ملانہ گزارش کو جی چاہتا ہے وہ یہ کہ امام بخاری کتاب الطہارت میں چل رہے ہیں اور غسلِ جنبت کے احکام بتلانا چاہتے ہیں، یہاں غسل کے عام دستور اور طور طریقوں سے بحث نہیں کر رہے ہیں۔ اسی لئے ترجمۃ الباب ابتداء باحلاب کے تحت حضور اکرم ﷺ کے غسلِ جنابت کے واقعہ کی حدیث بیان فرمائی اور اس میں کہیں ذکر نہیں ہے کہ حلاب سے غسل کے بعد آپ ﷺ نے خوشبودار تیل و عطریات کا بھی استعمال فرمایا ہو، اور دوسری صورت (پہلے خوشبودار تیل کی جسم اور بالوں پر ماسح کر کے پھر غسل کرنے) کا تو حدیث میں سر سے ذکر ہی نہیں جس کی وجہ سے او باطیب کا ترجمہ سب ہی کے نزدیک محلِ نظر ہے، تو مذکورہ بالا دونوں صورتیں جس طرح بالخصوص لکھ کر امام بخاری کا مطلب واضح اور اس کو صحیح و بے تکلف تفسیر قرار دیا گیا ہے وہ ہمارے نزدیک توجیہ القول بمعنا لا یروض بہ قائلہ کے تحت آتی ہے اور غائبانی نے اس کو کسی شارح نے اختیار نہیں کیا۔

درحقیقت محدثانہ نظر وہی ہے جس کو حضرت گنگوہی نے بتلایا بدھ باحلاب میں صرف پانی سے غسل کرنا بتلایا ہے کہ اس سے پہلے سر دھونے کے لئے بھی خوشبو و خطمی وغیرہ کا استعمال نہیں ہوا جو دوسرے مواقع میں ثابت ہے اس کے لئے حدیث اسباب ل میں ہیں اور نہ بعد کو ہوا جو ظاہر ہے

اسی لئے حدیث الباب بھی اس سے خالی ہے اور خوشبودار تیل وغیرہ کا بھی غسل سے قبل بطور مہادی غسل ثبوت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب کی تحقیق ہے کہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا ثبوت ہوا ہے وہ نشاط جماع کے لئے تھا، غسل کے مہادی کے طور پر نہ تھا، اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ آج کل کے مذکورہ دونوں دستور کو صحیح بخاری کے ترجمہ حدیث مذکور کی صحیح و بے تکلف تفسیر قرار دینا غیر عمدہ ثابہ نظر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسری مناسب توجیہ

صاحب القول الصبح نے دوسری مناسب توجیہ یہ ذکر کی کہ حلاب وہ پانی مراد ہو جس میں کچھ بہیت کے آثار و کیفیات شامل ہوں، ایسے پانی میں بوجہ شمول اجزاء امہیہ، بحقیقہ جسم، تصفیہ شعور، تربط بدن، کی شان بڑھ جاتی ہے جس طرح کہ صابن یا اشیان وغیرہ کے پانی میں جوش دینے سے ازلہ و خور اور حقیقہ وغیرہ کی قوت بڑھ جاتی ہے اور طیب سے مایہ طیب الجسم و بقیہ عن الا و سارخ مراد ہو، طیب معروف یعنی خوشبو تیل یا عطریات وغیرہ مراد نہ ہوں الخ (ص ۱۳۸ ج ۱)

دودھ میں تربط بدن کی صلاحیت تو تسلیم، مگر حقیقہ و تصفیہ کی شان بھی اس میں صابن و اشیان کی طرح بے محل نظر ہے اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ محبت طبری جن کی رائے یہی نقل ہوئی ہے کہ طیب سے مراد معروف خوشبو نہیں بلکہ تطہیب بدن مراد ہے انہوں نے کہا کہ بدائتہ یا حلاب کا مطلب تو یہ ہے کہ پہلے غسل کے لئے حلاب میں پانی رکھا جائے، پھر غسل سے قبل بدن کی صفائی نجاست و میل پکیلی سے کی جائے اور سر سے شروع کرنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس میں نیل وغیرہ بالوں کی وجہ سے بھی زیادہ ہوتا ہے یہ نسبت باقی بدن کے محبت طبری نے یہ بھی کہا کہ اول طیب میں او بھتی واو ہے جیسا کہ بعض روایات میں واو کے ساتھ مروی بھی ہے (کما ذکر الحمیدی) حافظہ نے موصوف کی رائے تفصیل سے نقل کی ہے ملاحظہ ہو فتح الباری ص ۲۵۶ ج ۱) مگر انہوں نے یہ بھی نہیں کہا کہ خود بہیت بھی حقیقہ و صفائی کا کام کرے گی، اب معلوم ہوتا ہے کہ صاحب قول الصبح نے محبت طبری کی رائے مذکور کو نہ صرف پسند کیا، بلکہ اس میں اپنے اوپر کی نئی تحقیق کا اضافہ فرما کر اس کی تکمیل کرنی چاہی ہے، اس لئے اگرچہ طبری کی توجیہ کو کسی نے مناسب توجیہ قرار نہیں دیا مگر مذکورہ اضافہ و تحقیق کے بعد وہ اس حد و سنسٹس کی ضرورت مستحق ہوئی۔

جہاں ماہ مطلق و متعید کی بحث محمد شین فقہانے کی ہے، اور حطی اشیان و صابون وغیرہ کا ذکر بطور مثال تصفیہ و حقیقہ بدن کے لئے کیا ہے، وہاں بھی ہماری نظر سے نہیں گزرا کہ کسی نے دودھ کو بھی ان جیسا قرار دیا ہو، حالانکہ جس چیز کا ثبوت کسی درجہ میں بھی حضور اکرم ﷺ سے ہو سکا ہے، محمد شین و فقہاء ضرور اس کو معمول بنانے کا اہتمام کرتے ہیں، اگر حطی کی طرح دودھ سے بھی تصفیہ شعور ہو سکتا یا اس کا ثبوت حضور اکرم ﷺ سے ملتا تو یہ حضرات ضرور اس کا ذکر فرماتے اور بڑے حضرات تو ضرور ہی اس سنت کا اقتدار کرتے کہ غسل کے پانی میں دودھ ملا کر کرتے مگر وہاں تو اس کے مقابل یہ بحث چمڑگی کہ حضور ﷺ نے اگر حلاب سے غسل فرمایا جیسا صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان میں تصریح ہے کہ آپ ﷺ حلاب سے غسل فرماتے تھے تو دودھ یا پکٹائی کا اثر غسل کے بعد باقی رہے تو کوئی حرج تو نہیں؟ چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے بھی اشارہ فرمایا کہ امام بخاری تلاتا چاہتے ہیں کہ اس قسم کی چیزوں کا کوئی اثر غسل کے بعد بھی بدن پر باقی رہ جائے تو وہ غسل کی صحت پر اثر انداز نہیں ہے، بات ایسی ہو گئی اور ہماری اس قسم کی علمی تنقیدات سے کچھ حضرات ناخوش بھی نظر آتے ہیں۔ مگر ہم کیا کریں جو حضرات ۳۰-۴۰ سال سے درس حدیث دے رہے ہیں جب ان میں بھی سطیحت اور عمدہ ثابہ طرز تحقیق سے بعد کی کوئی جھلک نظر آتی ہے تو دل یہی چاہتا ہے کہ اس قسم کی چیزیں سامنے نہ آئیں اور ہم صرف اسی طرز تحقیق کو اپنائیں جو امامہ حنیفہ اور امام محمدی، محقق یعنی شیخ ابی ہام وغیرہ اور آخر، درمیں ہمارے حضرات اکابر و یوں بندہ جمہم اللہ تعالیٰ نے اختیار فرمایا تھا۔

احسن الاجوبہ عند الحافظ

پہلی توجیہ جس کو اکثر محدثین و مشراح بخاری اور محقق یعنی وغیرہ نے اختیار کیا ہے اوپر تفصیل سے مع بار و معایہ ضمن و تشریح و بحث و نظر بیان ہو چکی ہے، دوسرے درجہ پر ہمارے نزدیک وہ توجیہ ہے۔ جس کو بعض علماء سے حافظ نے نقل کیا اور اس کو احسن الاجوبہ قرار دیا۔ آپ نے لکھا: میں نے بعض حضرات سے جن کا نام اس وقت یاد نہیں رہا، یہ توجیہ دیکھی ہے کہ وہ ترجمہ الباب میں طیب سے مقصود حدیث عائشہؓ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ احرام کے وقت حضور اکرم ﷺ کے خوشبو لگا کر تھیں اور غسل چونکہ سنن احرام سے ہے، اس لئے گویا خوشبو وقت غسل ثابت ہوئی، امام بخاری نے یہاں یہ اشارہ کیا کہ ہر غسل کے وقت آپ ﷺ کی عادت مبارکہ کہ مسحور خوشبو لگانے کی تھی اور آپ ﷺ نے بغیر استعمال طیب کے بھی غسل فرمایا ہے۔“

حافظ نے لکھا کہ اس توجیہ کی تقویت اس امر سے ہوتی ہے کہ سات ابواب کے بعد امام بخاری نے ”باب من تطیب ثم اغتسل وبقی اثر الطیب“ قائم کر کے حدیث عائشہؓ کو رکھی ہے جس سے بعد خوشبو لگانے کے غسل کرنا مستحب ہو گا لہذا یہاں من بداء بالکتاب میں غسل کا برتن مراد ہے، جس کو آپ ﷺ نے غسل کی غرض سے طیب فرمایا اور من بداء بالطیب عند الغسل کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے غسل کا ارادہ فرمانے کے وقت خوشبو کا استعمال فرمایا، پس ترجمہ ابواب دونوں غسل میں دائر و سائر ہے پھر حدیث الباب سے آپ کی مداومت بداء غسل پر ثابت ہوئی اور بعد غسل کے خوشبو لگانا تو عام عادت مشہور تھی ہی، اور ابتداء میں خوشبو لگانا یعنی غسل سے پہلے بھی، اس کی نشاندہی اشارہ حدیث عائشہؓ سے ہوئی اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ یہ میرے نزدیک سب جوابوں سے بہتر ہے اور تصرفات امام بخاری کے پیش نظر موزوں و مناسب بھی ہے واللہ اعلم۔

اسی سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اسماعیلی کا یہ فرمانا قابل اعتراض ہے کہ غسل سے قبل خوشبو لگانا بے معنی ہے اسی طرح ابن الاثیر کی بات بھی قابل تنقید ہے کہ خوشبو کا استعمال غسل کے بعد زیادہ موزوں ہے یہ نسبت قبل کے نیز ان دونوں کے علاوہ دوسرے حضرات کے اقوال پر بھی تنقید و گرفت کے مواقع ہیں، ہم نے ان کے موضوع و ملبور کی وجہ سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ (دفع الہادی للصلوات (ج ۲، ص ۲۵۷-۲۵۸)

کرمانی و ابن بطلال کی توجیہ

ان دونوں حضرات کی رائے ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ میں طاب سے مراد وہ برتن لیا ہے جس میں خوشبو ہو پس مطلب یہ ہوا کہ ابتداء بہ طیب ظرف الطیب بھی درست ہے اور ابتداء بہ طیب نفس الطیب بھی اور حدیث الباب سے ترجمہ کا پہلا جزو ثابت ہے دوسرا نہیں۔ کیونکہ حدیث میں بھی غسل کے وقت حضور ﷺ کی تقلید میں خوشبو کے استعمال کی ترغیب موجود ہے۔

حافظ کا نقد: ان دونوں کی رائے نقل کرنے کے بعد حافظ نے لکھا: گویا حدیث میں فاخذ بکفه کے لفظ سے یہ حضرات سمجھے کہ آپ نے برتن میں سے اپنے ہاتھوں میں خوشبو لی اور داہنے بائیں لگائی، اور گویا یہ بیان آپ کے غسل کا نہیں بلکہ خوشبو لگانے کا ہوا ہے یہ توجیہ تو بظاہر اچھی ہے مگر جو دوسرے طرق روایت پر بھی نظر کرے گا وہ اس کو ترجیح نہیں دے سکتا کیونکہ محدث اسماعیلی نے تصریح کی کہ صفت مذکورہ غسل کی ہے خوشبو لگانے کی نہیں ہے اور انہوں نے اسی حدیث کے دوسرے طریق میں لفظ کان بغتسل بقدرج بجائے بخلاف کے پیش کی ہے جس میں یہ بھی زیادتی ہے کان بغتسل یدیدہ ثم یغسل وجہہ ثم یقول بیدہ للث غرہ الحدیث اور ایک طرق میں ہے اغتسل فاستی بحلاب فغسل شق راسہ الا یمن الحدیث پس لفظ اغتسل اور یغسل سے ظاہر ہے کہ وہ پانی کا برتن تھا خوشبو کا نہیں تھا اور ایک روایت اسماعیلی میں ثم اخذ بکفہ ماء ہے اس کو بھی غسل سے قبل خوشبو لگانے پر محمول نہیں کر سکتے ابو یونس کی صحیح میں کان بغتسل بقدرج

الح ہے اس میں بھی بغفل اور غفرت پانی کے برتن پر کھلی دلیل ہے ابن حبان کی روایت میں ثم یصب علی شق واسہ الا یص ہے جاہ ہے کہ خوشبو لگانے کو صب بہانے سے تعبیر نہیں کیا جاتا فرض یہ سب امور مذکور نا طیب والی توجیہ کو مستبعد بنادیتے ہیں۔ (ج ۲۵)

طیب بمعنی تطیب

یہ توجیہ محبت طبری کی ہے جس پر ضمن بحث اوپر ہو چکی ہے۔

تقیف جلاب: یہ توجیہ ازہری کی ہے جس کی غلطی کا برحقین محدثین کی طرف سے اوپر نقل ہو چکی ہے
قاضی عیاض کی توجیہ: جلاب و صلب بکسر الهم برتن ہے جس میں اونٹنی کے دودھ کی مقدار آتی ہے اور بعض لوگوں نے اس حدیث میں صلب الطیب بفتح الهم مراد لیا ہے پھر کہا کہ ترجمہ بخاری سے معلوم ہوا کہ انہوں نے ان دونوں تاویل کی طرف توجیہ کی ہے (ج ۲۵ ص ۱۰)
حب الحلب قاری میں: پیوید مریم اور ہندی میں گھوئی کھلیا کھلیا۔ دانہ مثل سرو کا بی نہایت خوشبودار اس بیج کا اکثر خوشبویات میں ملاتے ہیں۔ اور اس سے تل بھی بناتے ہیں (خزائن الادویہ ص ۱۵ ج ۳)

حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے

آپ نے شرح تراجم ابواب بخاری میں لکھا ہے جلاب کے دو معنی ہیں اول صلب فی الہذو یعنی نچوڑ اور با بر نکالا ہوا عرب سے لوگ بعض بیجوں کا صلب خوشبو کی طرح غسل سے قبل اپنے جسم پر ملنے سے مولف (امام بخاری) کامیاب بھی اسی معنی کی طرف معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے جلاب کو طیب کی ساتھ ملا کر ذکر کیا ہے دوسرے معنی برتن کے ہیں اور بعض حضرات نے حدیث الباب کو اس معنی میں بھی لیا ہے اور بعض حضرات نے جلاب یا نجیم بمعنی ماء اور آب گلاب لیا ہے اور عرب کے لوگ خوشبو اور دالود بھی غسل سے پہلے استعمال کرتے تھے جن کا اثر ان کے جسموں پر غسل کے بعد بھی باقی رہتا تھا اس معنی کا بھی کتاب میں احسن ہے۔ (شرح تراجم ۱۸)

تخلہ امام بخاری صحیح نہیں

زیر بحث باب میں امام بخاری کے ترجمہ پر بحث کرتے ہوئے بہت سے اکابر محدثین نے ان کا تخلہ یا ہے جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا جلاب کو صلاب بمعنی گلاب کی تعریف قرار دیا اس کو بمعنی حب الحلب کہن زیادتی کی بات ہے کیونکہ امام بخاری نے اور بھی کئی مواضع میں یہ لفظ استعمال کیا ہے اور سب جگہ تعریف ہونا مستبعد ہے اسی طرح یہ سمجھنا بھی امام بخاری کے علمی تجربہ و جامعیت کی شان سے بعید ہے کہ انہوں نے جلاب کو غلطی سے بمعنی حب الحلب سمجھ لیا ہے خصوصاً جبکہ یہ لفظ دوسری احادیث میں بھی یہ صراحت وارد ہوا ہے جہاں برتن ہی کے معنی متعین ہیں (یہ بات امام بخاری ایسے جلیل القدر محدث سے کس طرح مخفی رہتی؟) البتہ یہ اشکال ضرور یہاں ہوا ہے کہ امام بخاری نے جلاب (یعنی برتن) اور طیب (خوشبو) کو ایک جگہ کیوں جمع کیا ہے اسکے بعد حضرت نے دوستانہ فرمائی جو ہم نے ابتداء میں لکھ آئے ہیں اس کے ضمن میں اشکال مذکور بھی پوری طرح رفع ہو گیا ہے۔ والحمد للہ علیٰ ذلک

ذیل میں بغرض افادہ ہم ان حضرات کے اسامہ گرامی مع خلاصہ اقوال ذکر کرتے ہیں جنہوں نے امام بخاری کو غلطی پر بتلایا ہے ان میں -
 فہرست محدث اسماعیل کا نام ہے آپ نے اپنے مستترجین میں فرمایا اللہ تعالیٰ ابو عبد اللہ امام بخاری پر رحم کرے اور غلطی سے مبرا کون ہے؟ ان کی سمجھ میں یہ بات آگئی کہ صلاب کوئی خوشبو ہے حالانکہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا کوئی معنی نہیں اور غلطی سے مبرا کون ہے؟ ان کی سمجھ میں یہ بات آئی۔

لے شیخ الاسلام نے اپنی شرح میں اسی توجیہ کو ترجیح دی ہے اور صاحب النیر نے محققینی کی توجیہ اختیار کی ہے ص ۱۰۶ ج ۱

کہ حلاب کوئی خوشبو ہے حالانکہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا کوئی معنی نہیں اور حلاب سے تو برتن ہی مراد ہے جیسا کہ اسی حدیث کے دوسرے طرق میں وضاحت و صراحت ہے کہ حضور ﷺ حلاب سے غسل فرماتے تھے۔ (فتح الباری ۲۵۶: ۱ ج ۱)

علامہ ابن الجوزی نے فرمایا ایک جماعت نے حلاب کی تفسیر میں غلطی کی ہے اور ان میں سے امام بخاری بھی ہیں کہ انہوں نے حلاب کو خوشبو سمجھ لیا۔ (لائع الدرر ۱۰۵: ۱ ج ۱)

علامہ خطابی نے شرح ابی داؤد میں لکھا حلاب برتن ہے جس میں اونٹنی کے ایک بار دو دھو دینے کی مقدار آتی ہے امام بخاری نے اس کو ذکر کیا ہے مگر اس کو انہوں نے ظہور میں خوشبو استعمال کرنے پر محمول کر لیا ہے میرا خیال ہے کہ ان سے چونکہ ہوئی کہ وہ حلاب سے صلب مراد سمجھے جو ہاتھ دھونے میں مستعمل ہوا کرتا ہے حالانکہ حلاب کو طیب (خوشبو) سے کوئی بھی واسطہ نہیں اخ (فتح الباری ۲۵۶: ۱ ج ۱)

محدث حمیدی نے لکھا کہ امام مسلم نے تو حلاب سے برتن ہی سمجھا ہے مگر امام بخاری کے بارے میں کوئی خیال کر سکتا ہے کہ انہوں نے اس کو طیب (خوشبو) کی قسم سمجھا جو غسل سے قبل استعمال ہوتی ہے کیونکہ انہوں نے بجز اس حدیث کے اور کوئی حدیث ذکر نہیں کی۔ (فتح الباری ۲۵۶: ۱ ج ۱)

علامہ سند نے لکھا امام بخاری کے ظاہری طریقہ سے تو یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے حلاب کو خوشبو کی قسم سمجھا۔۔۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ حلاب سے مراد برتن ہے شارحین بخاری نے بہت کچھ کوشش امام بخاری کے کلام کو اس صحیح بات پر منطبق کرنے کے لیے کی ہے مگر خود امام بخاری کا کلام اس سے انکاری ہے اس لیے جو کچھ ان لوگوں نے لکھا سب تکلف ہے (مشیتہ سندھی احمدی ص ۴۰)۔

امید ہے کہ مذکورہ بالا سطور پڑھنے کے بعد آپ کو حضرت شاہ صاحب کے ارشادات کی قدر و قیمت پوری طرح معلوم ہوگئی ہوگی وھو المقصود۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

فائدہ علمیہ لغویہ: قولہ فقال بہما علی راسہ حضور ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے سر پر پانی ڈالا یہاں قال کے معنی نئے سے معلوم ہوتے ہیں مگر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ابن جنی کا قول ہے "قول کے ساتھ جو ہوسعد کرے اور جس معنی میں چاہا استعمال کرلو اور کہا کہ وہ حدیث البحر سے ہے کہ اس کے بارے میں جو باتیں چاہو کوئی حرج نہیں" حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ موصوف نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے کہ البحر تحدوا عنہ ولا حرج یعنی بحر سمندر کی تہ اور کنیز کی ساری باتیں معلوم نہیں ہو سکتیں اس لیے بہت سی عجیب و غریب باتیں اس کی طرف منسوب ہو سکتی ہیں (شذرات خبریں، ج ۱، ص ۱۰۷، طبع دار الفکر بیروت)۔

تحقیق یعنی نے لکھا عرب کے یہاں قول کے لیے بڑا توسع ہے کہ وہ اس کے ذریعہ تمام افعال کی تعمیر کر سکتے ہیں اور غیر کلام پر بھی بولتے ہیں قال بیدہ کہیں گے کہ ہاتھ سے پکڑا اور قال مر جلد کہیں گے کہ پاؤں سے چلا شاعر نے کہا وقالت لہ العیان سمعا وطاعة یعنی آنکھوں نے اشارہ کیا ایک حدیث میں آیا فقال ثوبہ یعنی اس کو رد فرما دیا یہ سب بطور مجاز و توسع ہوتا ہے غرض قائل معنی کثیرہ کے لیے آتا ہے مثلاً یعنی اقبل۔ مال۔ استراحت۔ ذہب۔ غلب۔ احب۔ حکم وغیرہ پھر تحقیق یعنی نے لکھا کہ میں نے خاص طور سے اہل مصر کو دیکھا کہ وہ قال کو اپنے بہت سے محاورات میں استعمال کرتے ہیں کہتے ہیں اخذ المعصا وقال بہ کذا یعنی اس سے مارا احد ثوبہ علیہ یعنی اس کو پہنایا وغیرہ ذلک (عمدة القاری ۲۰: ۵۵) اگلے باب کی حدیث بخاری میں بھی ثم قال بیدہ علی الارض آ رہے کہ اپنا ہاتھ زمین پر مارا۔

باب المضمضة والاستنشاق فی الجنابة

غسل جنابت میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا

(۲۵۴) حدثنا عمر بن حفص بن غیاث قال ثنا اسی قال حدثنا الاعمش قال حدثنی سالم عن کریب

عن ابن عباس قال حدثنا میمونہ قالت صبت لنبی ﷺ غسلاً فاخرج بیمنہ علی یسارہ فغسلہما ثم

غسل فرجہ ثم غسل فرجہ ثم قال بیده علی الارض فمسحها بالتراب ثم غسلها ثم مضمض واستنشق

ثم غسل وجهه والفاض علی راسه ثم نحس فغسل قدمیه ثم اتی بسمیدیل فلم ینفص بها۔

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ ہم سے حضرت میمونہؓ نے بیان فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے غسل کا پانی رکھا تو آپ ﷺ نے پانی کو دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر گرایا اس طرح دونوں ہاتھوں کو دھویا، پھر اپنی شرم گاہ کو دھویا، پھر اپنے ہاتھ کو دھوئیں پر مارا اور اس کو مٹی سے ملا اور دھویا، پھر گلے کی اور تاںک میں پانی ڈالا، پھر اپنے چہرے کو دھویا اور سر پر پانی بہایا، پھر ایک طرف ہو کر دونوں پاؤں دھوئے، اس کے بعد آپ ﷺ کی خدمت میں بدن خشک کرنے کے لئے رومال پیش کیا گیا لیکن آپ ﷺ نے اس سے پانی کو خشک نہیں کیا۔

تشریح: غسل کی کیفیت مذکورہ باب، حدیث حضرت میمونہؓ میں تفصیل سے بیان ہوئی ہے اسی لئے اس کو امام ترمذی وغیرہ نے بھی "باب ماجاء فی الغسل من الجنابة" میں ذکر کیا ہے اسی حدیث میں مضمضہ واستنشق کا ذکر بھی الگ اور مستقل طور سے صراحت کے ساتھ ہوا ہے جس سے حنفیہ ونبالہ کی تائید نکلی ہے، ان کے یہاں غسل میں مضمضہ واستنشق فرض وواجب ہیں، مالکیہ اورشافعیہ ان کو صرف سنت کے درجہ میں رکھتے ہیں، یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ حنبلیہ مضمضہ واستنشق کو نہ صرف غسل میں بلکہ وضو میں بھی فرض کہتے ہیں اسی کی طرف حضرت شاہ صاحب نے درس بخاری شریف میں اشارہ فرمایا کہ امام ابوحنیفہ و امام ثوری ان دونوں کو غسل میں واجب فرماتے ہیں اور ان دونوں کے وجوب کو امام احمد و اسحاق نے مطلقاً واجب قرار دیا ہے یعنی وضو و غسل دونوں میں، کتاب الفقہ میں ہے کہ حنبلیہ کے یہاں مضمضہ واستنشق فرائض وضو میں سے ہے (ص ۵۲ ج ۱) پھر اگر کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ (۱ ج ۸۱) میں ہے کہ حنفیہ و حنبلیہ نے منہ اور تاںک کے اندرونی حصوں کو ظاہر بدن میں داخل مانا ہے، اسی لئے ان دونوں کا دھونا بھی غسل کے فرائض میں قرار دیا ہے۔

"قوانین التشريع علی طريقة ابي حنيفة واصحابه ص ۱۲۸ ج ۱ میں لکھا منہ اور تاںک کو دھونا غسل کے فرائض میں سے ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وان كنتم جنبا فاطهروا" یہاں مبالغہ کا صیغہ چاہتا ہے کہ طہارت حاصل کرنے میں زیادہ اہتمام تو جب تکلف اختیار کیا جائے اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ ظاہر بدن کے ساتھ باطن کا جو حصہ بھی بہولت دھوئیں اس کو دھویا جائے اس لئے اس حکم سے صرف وہ بدن کے حصے مستثنی ہو سکتے ہیں جن کا دھونا صحیح روڈ شمار ہو، جیسے بالوں کے گھنے کی جگہ یا آنکھوں کے اندر کے پردے وغیرہ، یہی قول ہمارے ائمہ حنفیہ کا ہے اور امام مالک و شافعی مضمضہ واستنشق کو صرف سنت فرماتے ہیں، جس طرح وضو میں ہے، حنفیہ نے اسی اختلاف مذکور کے سبب ان دونوں کے دھونے کو صرف معمولی فرض کہا ہے اور اس کے انکار کو کفر قرار نہیں دیا ہے، کیونکہ دلیل فرضیت مذکورہ میں اختلاف مذکور کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا ہے۔"

امام احمد کا مشہور مذہب یہی ہے کہ مضمضہ واستنشق دونوں وضو و غسل میں واجب ہیں، لہذا قال ابوحنیفہ، دوسرا قول وضو میں امام اعظم ابوحنیفہ و امام مالک کی طرح ہے کہ یہ دونوں سنت ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ وضو میں استنشق واجب ہے اور مضمضہ سنت ہے (الام ۷۵ ج ۱) آگے الام ص ۱۷۰ ج ۱) میں ہے کہ مضمضہ واستنشق غسل میں حنفیہ و امام احمد کے نزدیک واجب ہے اور امام مالک و شافعی کے یہاں سنت ہے۔ کہانی اناد جز۔ امام ترمذی نے ابواب الطہارۃ کے ذیل میں "باب ماجاء فی المضمضہ والاستنشق" قائم کیا اور لکھا: اہل علم کا ترک مضمضہ واستنشق کی صورت میں بائم اختلاف ہے کہ اگر وضو یا غسل میں ان دونوں کو ترک کر کے نماز پڑھ لی تو اس نماز کا اعادہ کرنا یا نہ کرنا، یہ مذہب ابن ابی لیلی، عبداللہ بن المبارک، امام احمد و اہل حنفیہ نے استنشق کو مضمضہ سے زیادہ موکد قرار دیا ہے، اہل حنفیہ دوسری جماعت کہتی ہے کہ غسل جنابت کی صورت میں تو اعادہ ضروری ہوگا۔ لیکن وضو میں اعادہ نہ ہوگا، یہ قول سفیان ثوری اور بعض اہل کوفہ کا ہے (یہ اشارہ امام اعظم و حنفیہ کی طرف ہے) تیسری جماعت کہتی ہے کہ نہ غسل میں اعادہ کی ضرورت ہے نہ وضو میں کیونکہ یہ دونوں میں شخص سنت میں (فرض و واجب نہیں ہیں) یہ مذہب امام مالک و شافعی کا ہے۔

صاحب تحفہ کی رائے

آپ نے لکھا کہ اس جماعت کے پاس کوئی دلیل صحیح نہیں ہے اور ایک جماعت شافعیہ نے بھی اعتراف کر لیا ہے کہ عدم وجوب مضمضہ واستشاق کی دلیل کمزور ہے جیسا کہ نیل الاوطار میں مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

صاحب تحفہ نے امام صاحب وغیرہ کے بھی چند دلائل لکھ کر ان کی تضعیف کی ہے مگر شاید ان کی نظر سب دلائل پر نہیں تھی یا بعد اوسرے دلائل کو نظر انداز کر دیا جو شان انصاف و تحقیق سے بعید ہے، آپ نے امام احمد وغیرہ کے قول کو بوجہ ثبوت امر کے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے اور بوجہ ثبوت مواظبت نبی کریم ﷺ کے ان دونوں کے تعامل پر دوسرے سب مذاہب پر ترجیح دی ہے۔ (تحفہ الاحادیث ص ۴۰۷)

لیکن حیرت ہے کہ آپ نے (ص ۱۰۷ ج ۱) میں حدیث میمونہ کے جملہ ”ثم مضمض و استشق“ سے کوئی استدلال نہیں کیا جس سے امام بخاری نے یہاں استدلال کیا ہے۔

صاحب تحفہ وہاں جملہ ثم ذلک الخ پر کلام کر کے درمیان میں جملہ ثم مضمض الخ وغیرہ کو ترک کر کے جملہ فلا مضی علی راسہ ثلاثا پر چلے گئے ہیں شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس سے صرف غسل جنابت میں مضمضہ وغیرہ کا وجوب نکلتا تھا، جو حنفیہ کا مسلک ہے اور امام احمد وغیرہ کا مسلک کہ وضو غسل دونوں کا حکم ایک ہے، اس کے خلاف بات نکلتی تھی، حالانکہ اسی کو وہ رائج قرار دے چکے تھے واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واعلم۔

ہم نے تشریح حدیث کے تحت مذاہب کی تفصیل اس لئے ذکر کر دی ہے کہ عام کتابوں میں مذاہب کی تفسیح صاف طور سے نہیں ملتی، امام ترمذی نے تو مضمضہ واستشاق کے مسئلہ کو کول ہی کر دیا ہے اور حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو ذکر کر کے حدیث حسن صحیح لکھ کر آگے بڑھ گئے، پھر دوسری حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ذکر کر کے حدیث حسن صحیح لکھا اور یہ کہ اسی کو اہل علم نے غسل جنابت میں اختیار کیا ہے کہ اس میں وضو صلوة ہونا چاہیے پھر تین بار سر پر پانی ڈالے الخ آخر میں لکھ دیا کہ یہی قول امام شافعی، احمد و اہل حق کا ہے، گویا جس حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو خاص طور سے اہمیت دے کر امام بخاری نے اس پر ترجمہ الباب ”باب المضمضہ والاستشق“ قائم کیا ہے امام ترمذی چونکہ شافعی ہیں، اس کی اہمیت کو نظر انداز کر گئے اسی طرح ابن بطلال چونکہ مالکی ہیں انہوں نے یہ تقریر فرمادی کہ امام بخاری نے حدیث میمونہ سے عدم وجوب مضمضہ واستشاق کا استنباط کیا ہے اور ان کی اس تقریر کو حافظ ابن حجرؒ نے غنیمت سمجھ کر نقل بھی فرما دیا، خدا جزائے خیر دے، محقق یعنی کوکرا انہوں نے استدلال مذکور پر پڑ زور نقد کر دیا ہے، جس کی تفصیل بحث و نظر میں آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

چونکہ امام ترمذی نے مذکورہ مسئلہ کو غسل کی بات میں گول کر دیا ہے اس لئے الحرف الشذی اور معارف السنن بھی اس بحث سے خالی ملتی ہیں، حالانکہ مضمضہ واستشاق کے وجوب وسنت کا اختلاف ایسا غیر اہم نہ تھا کہ اس کو نظر انداز کر دیا جائے۔

انوار المحمود میں (۱۰۶ ج ۱) میں ایسی عبارت درج ہو گئی ہے جس سے امام مالک کا مذہب بھی غسل کے اندر مضمضہ واستشاق کی فریضیت کے بارے میں حنفیہ و حنابلہ کے ساتھ مفہوم ہوتا ہے، حالانکہ یہ بھی غلط ہے جیسا کہ اوپر لکھا گیا ہے۔

امام حفص بن غیاث کا ذکر خیر

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: یہ حفص جو حدیث الباب کے رواۃ اسناد میں ہیں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے مخصوص متلاذم میں سے اور حنفی ہیں اور امام بخاری کی عادت ہے کہ اپنے صحیح میں جب وہ عیش کی حدیث لاتے ہیں تو حفص پر زیادہ اکتما کرتے ہیں۔ یعنی جب تک ان سے عیش کی حدیث مل سکے دوسرے سے روایت نہیں کرتے حضرت کے ارشاد مذکور کی صحت و اہمیت اس امر کو دیکھتے ہوئے اور بھی بڑھ گئی کہ خود امام بخاری کے تلمیذ رشید امام ترمذی نے بھی اسی حدیث میمونہ کی روایت ان ہی سب روایت سے کی ہے جن سے امام بخاری نے کی ہے مگر انہوں نے

امحش سے روایت مذکورہ کو کعب کے واسطے سے ذکر کیا ہے حفص کے واسطے سے نہیں ظاہر ہے کہ حضرت ربیع بھی کبار رجال بخاری میں سے ہیں لیکن اس روایت کو امام بخاری چونکہ حفص سے لے سکتے تھے اور امحش کی روایت میں ان پر اعتماد زیادہ تھا اس لیے ان ہی کو ترجیح دی ہے وائدہ تعالیٰ اعلم امام کعب کا ذکر (مقدمہ انوار الباری ص ۲۰۵) میں آچکا ہے عمر بن حفص بھی کبار رجال بخاری میں سے اور ثقہ ہیں ان سے ابن ماجہ کے ساتھ اصحاب صحاح ستہ نے روایت لی ہے امام بخاری وابن سعد نے وفات ۲۲۲ھ میں لکھی ہے ان ہی محمد بن حفص سے نقل ہے کہ والد بزرگوار کی وفات کا وقت ہوا اور ان پر بے ہوش طاری ہوئی تو میں ان کے سر اٹھنے بیٹھ کر رونے لگا ہوش میں آئے تو دریافت ہوا کیوں روتے ہو؟ میں نے عرض کیا آپ کی جدائی کے خیال سے اور اس لیے کہ آپ قضا کے معاملات میں پھنسے۔ فرمایا نہیں داؤد نہیں! کیونکہ خدا کا شکر ہے میں نے پوری زندگی عفت و پاک دامنی کی گزاری ہے اور مدعی و مدعی علیہ میں سے کبھی کسی کے ساتھ عدس و انصاف کرنے میں مدافعت نہیں کی (جوہر المصنف ص ۳۹۰) (تقریباً)

امام حفص بن غیاث کا ذکر بھی (مقدمہ ص ۲۰۶) میں آچکا ہے صاحب الجواہر نے (۲۲۲-۱) میں آپ کو امام، صاحب الاموال، صاحب حدیث، صاحب الجواہر، قال فی الامامیہ، جماعۃ اہم، مسبق قطب، و جلاء جزئی لکھا ہے امام اعظمؒ کے علاوہ امام ابو یوسف سے بھی حدیث میں تلمذ حاصل ہے صاحب الجواہر نے لکھا کہ انہوں نے امام ابو یوسف کے مشورہ کے بغیر ہی عہدہ قضا کو قبول کر لیا تھا اور جب ان کو اس کا علم ہوا تو ان کی طبع مبارک پر یہ بات گراں ہوئی غالباً یہ خیال کر کے کہا اس شدید ذمہ داری کے بوجھ کو نہ اٹھا سکیں پھر مجھ سے اور حسن بن زیاد سے فرمایا کہ ان کے فیصلوں کا تتبع کرو ہم نے ان کی معلومات حاصل کر کے امام ابو یوسف کے سامنے پیش کئے تو فرمایا: یہ تو قاضی ابن ابی سہیل کے فیصلوں سے ملتے جلتے ہیں پھر فرمایا کہ شرط و شکلات کا بھی تتبع کرو ہم نے وہ بھی کیا تو ان پر بھی نظر کر کے امام ابو یوسف نے کہا ”حفص اور ان جیسے لوگوں کو تو قیام یل کی برکت سے حق تعالیٰ کی حفاظت و سرپرستی میسر ہو جاتی ہے ایک روایت ہے کہ امام ابو یوسف نے اپنے اصحاب سے فرمایا: ”و حفص کے نوادرج کر لیں! پھر جب ان کے احکام و فیصلے امام موصوف کے سامنے پیش ہوئے تو آپ سے اصحاب نے عرض کیا کہ وہ خواد کہاں ہیں؟ فرمایا تمہارا بھلا وہ حفص تو فقیہ و ارادۃ خداوندی کے تحت چل رہے ہیں ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے فرمایا حق تعالیٰ نے حفص کو برکت تجدد سے اپنی توفیق سے نواز ہے خطیب کی روایت ہے کہ ہارون رشید نے قضا کا عہدہ سپرد کرنے سے ایسے عہدہ نہ بن اور پس، حفص بن غیاث اور کعب بن الجراح قبیل کو حطب کیا ابن ادریس تو دربار میں پہنچ کر اسلام علیکم کہنے کے بعد کرب حلفون جیسے ہو رہے گئے خلیفہ نے کہا کہ اس ضعیف بوڑھے کو لے جاؤ، یہ مطلب کے نہیں۔ امام ربیع نے اپنی انگی ایک ”کھ پر کھ“ کر کہا کہ جناب ایک سال بزرگیا اس سے کچھ نظر نہیں آتا (تور یہ کیا کیونکہ انگی سے کچھ نظر نہیں آتا) خلیفہ سمجھے کہ آپ اس آنکھ سے معذور ہیں اور واپس کر دیا حفص بن غیاث کچھ عذر نہ کر سکے اور قاضی بن دینے کے خود فرمایا اگر قرضوں کا بوجھ اور عیال داری کا ذمہ نہ ہوتا تو میں قضا کا عہدہ قبول نہ کرتا آپ نے ایک شخص سے جو آپ سے مسائل قضا دریافت کر رہا تھا فرمایا شاید تم قاضی ہونا چاہتے ہو سنو! ایک شخص اپنی آنکھ میں انگی ڈال کر اس کو نکال چھینے یا اس کے لیے اس سے بہتر ہے کہ وہ قاضی بن جائے ایک دفعہ فرمایا میں نے قضا کا عہدہ اس وقت تک اختیار نہیں کیا جب تک مجھے مہر دار کا حکمان حلال نہیں ہوگی (یعنی سخت افلاس و احتیاج سے بعد مجبور و مضطر ہو کر اختیار کیا ہے) اور قضا بھی علم و دیانت کے لحاظ سے ایسی کہ گئے کہ ابو یوسف نے اظہارِ مہمان کیا اور وفات کے بعد اپنے اوپر نو سو درہم کا قرضہ چھوڑ گئے) اس وقت لوگوں میں عطر سے کہہ کیا کہ قضا حفص پر فخر ہوئی (یعنی وہ قضا کا سابق ادا کر گئے کہ ان کے بعد اس کی توقع نہیں) خطیب نے یہ بھی کہا کہ حفص کثیر الحدیث تھے حافظہ حدیث و ثبت تھے، ابن مشائخ سے انہوں نے حدیث سنی ہے ان کے یہاں بھی ان کا تہیہ آگے تھا لیکن بن معین وغیرہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے (جوہر المصنف ص ۲۲۲) حافظ ابن حجر نے لکھا کہ حفص سے سبکی القطن جیسے اکابر نے روایت کی جو ان کے اقربان میں سے تھے امام ربیع سے جب کوئی معنی سوال کیا جاتا تو فرماتے تھے ”ہمارے قاضی صاحب کے پاس جا کر پوچھو“ علی بن المدینی نے کہا کہ جب میں محدث سبکی ابن سعید سے سن کہ

اعمش کے اصحاب میں سے شخص سب سے زیادہ اوثق ہیں "تو یہ بات مجھے اوپری معلوم ہوئی پھر جب آخر زمانہ میں میرا کوفہ جانا ہوا اور عمر بن حفص نے اپنے والد حفص کی کتاب دکھائی جس میں اعمش کی روایات جمع تھیں تو مجھے یحییٰ ابن سعید کے جملہ مذکورہ کی قدر ہوئی بدگمانی دور ہو کر ان پر دعاء رحمت کرنے لگا صاعقہ نے بھی علی بن المدینی سے ایسی ہی بات نقل کی ہے ابن نمیر کا بیان ہے کہ حفص ابن ادریس سے زیادہ حدیث کے عالم تھے الخ (تہذیب المعجم ج ۲۱۵) (رحمۃ اللہ ورحمۃ واسع)

بحث و نظر: تفصیل مذاہب کے ذیل میں معلوم ہو چکا کہ خفیہ و حنا بلع غسل کے اندر وجوب مضمضہ اور استنشاق پر متفق ہیں اب سوال یہ ہے کہ خفیہ نہ حنا بلع کی طرح اس بارے میں وضو غسل کو یکساں مرتبہ کیوں نہیں دیا۔ یہیں سے فقہ حنفی کی برتری و عظمت بھی واضح ہو چکی و اللہ اعلم

محقق عینی کا استدلال اور رواہین بطلان

آپ نے حافظ ابن حجر کا قول نقل کر کے حسب ذیل تنقیح قائم کی حافظ نے لکھا ابن بطلان مالکی وغیرہ نے اشارہ کیا کہ امام بخاری نے اس حدیث الباب سے مضمضہ و استنشاق کے عدم وجوب کا استنباط کیا ہے کیونکہ اسی باب کی دوسری بعد والی حدیث میں ہے کہ آپ نے نماز والا وضو فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ و استنشاق مذکور وضو والا ہی تھا اور اس امر پر اجماع ہو چکا ہے کہ غسل جنابت کے اندر وضو غیر واجب ہے اور مضمضہ و استنشاق و تواجیع وضو سے ہے جب وضو غسل میں ساقط ہو گیا تو اس کے تواجیع بھی ساقط ہو گئے اور وہ جو حضور ﷺ کے غسل کی تفصیلی کیفیت کے ضمن میں مضمضہ و استنشاق کا ذکر آیا ہے وہ کمال فضل پر محمول ہوگا۔ (ذی البی ۱۰۵۸)

محقق عینی نے لکھا کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ پہلی حدیث الباب مستقل ہے جس میں مضمضہ و استنشاق کی تصریح ہے اس کا بعد والی حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہے دوسرے یہ کہ نبی کریم ﷺ نے ان دونوں کو کبھی ترک نہیں فرمایا جو دلیل مواظبت ہے اور مواظبت سے وجوب ثابت ہوتا ہے اگر کوہ کہ عدم ترک یا مواظبت کی دلیل کیا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ان کا ترک آپ سے منقول نہ ہوتا ہے اس کی دلیل ہے اور وضو قسمی کا سقوط وضو منہی کے سقوط کو مستلزم نہیں ہے بہر حال! اول تو ان کا ترک منقول نہیں ہوا دوسرے نفس بھی ان کے وجوب پر دال ہے (عمدہ ۲۱۰) اشارہ آیت فاطھروا کی طرف ہے جس سے غسل جنابت میں بدن کو زیادہ تکلف و اہتمام کے ساتھ دھونا ضروری ہوا ہے۔

ابن بطلان کے دعویٰ اجماع کا جواب

حضرت شیخ الحدیث دامت بوعینہم نے لکھا ابن بطلان مالکی نے جو دعوائے اجماع کر دیا اور حافظ ابن حجر نے اس کو بغیر کسی نقد کے نقل کر دیا محل نظر ہے کیونکہ اس بارے میں داؤد ظاہری کا خلاف ہے انہوں نے غسل میں وضو کو مطلقاً واجب کہا ہے اور ایک روایت امام احمد سے بھی ہے کہ غسل کے اندر وضو کی نیت کرے تب بھی کافی نہیں ہے یعنی غسل سے پہلے یا بعد مستقل طور پر وضو کرنا واجب و ضروری ہے اور امام شافعی کا بھی ایک قول اسی طرح ہے کافی الاذبح (لامع الدراری ۱۰۱)

۱۔ حریز وضاحت افادہ کے لیے ہم اوپر سے پوری عبارت نقل کرتے ہیں اور اس لیے بھی کہ لامع میں یہاں عبارت کچھ غلط چھپ گئی ہے جس سے مطلب خبط ہو گیا ہے کمالاً غلطی۔ غسل کے ساتھ وضو کو داؤد نے مطلقاً واجب قرار دیا ہے اور کچھ لوگوں کے نزدیک اس وقت کہ وہ غسل موجب جنابت ہونے کے ساتھ موجب حدیث بھی ہو اور امام مالک، امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل وضو سے کفایت کرتا ہے قالہ القاری اور ابن قدامہ نے اسفنی میں لکھا "اگر (غسل کرنے والا) وضو نہ کرے تب بھی کافی ہے جبکہ مضمضہ و استنشاق کر لیا ہو اور نیت غسل وضو دونوں کی کر لی ہو اور اپنے اہل بیت پر ارادہ سے وضو کا ترک کیا ہو (تا کہ نیت و اختیار کی وجہ سے وضو کا کفایت ہوئے) امام احمد نے تصریح کی ہے کہ غسل کے اندر دونوں کی نیت کرے تو دونوں ادا ہو جائیں گے، دوسری روایت ان سے یہ ہے کہ غسل کے اندر وضو وضو کی نیت کافی نہ ہوگی اور غسل سے پہلے یا بعد وضو مستقل طور سے کرنا ضروری ہوگا اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے بھی ایک اسی طرح ہے"۔ (ادح ۱۰۰ ج ۱)

اور یہ ظاہر ہے کہ داؤد ظاہری کا مذہب اور امام احمد و امام شافعی سے بھی ایک ایک روایت و قول اس اجماع کے خلاف ہے تو اس غسل استدلال میں پیش کرنا درست نہیں، اور حافظ ابن حجر کو خودی اس پر نقد کرنا چاہیے تھا، اگر وہ امام احمد کے قول مذکور سے واقف نہ تھے (اگرچہ ان کے بحر علی سے یہ بات مستجد ہے) تب بھی شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے امام شافعی کے اس قول مذکورہ سے تو ضروری واقف ہوں گے، جس کو ابن قدامہ جیسے محقق علامہ نے ذکر کیا ہے۔

حنفیہ کے دوسرے دلائل

محقق معنی کے استدلال مذکور کے علاوہ دوسرے حضرات کے دلائل بھی یہاں لکھے جاتے ہیں: صاحب! بدائع نے لکھا وضو میں پے نس قرآنی غسل وجہ کا حکم ہے جس سے مرد اور ظاہری چہرہ ہوتا ہے لہذا مند و ناک کا اندرونی حصہ اس میں داخل نہیں ہے بخلاف جنابت کے کہ اس میں پے نس قرآنی (مبالغہ کے ساتھ) بدن پاک کرنے کا حکم ہے، لہذا حتی الامکان بدن کے ظاہری و باطنی حصہ کو حوضنا ضروری ہوگا (ج ۲ ص ۴۰۲) حضرت علامہ عثمانی نے لکھا: شارع علیہ السلام نے فرس قرآن مجید کو بغیر طہارت کے مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے اور قراءت قرآن مجید کو صرف بحالت جنابت میں ممنوع فرمایا ہے، حالت حدث میں نہیں، اور یہ بھی مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو قرآن مجید کی تلاوت سے کوئی چیز سواء جنابت کے نہ روکتی تھی، اس تفصیل سے جنابت و حدث اصغر میں تفریق مفہوم ہوئی جس کی وجہ یہ ہے کہ حدث اکبر (جنابت) کی سرایت باطن جسم تک ہو جاتی ہے، لہذا غسل میں ہر اس حصہ بدن تک پانی پہنچانا ضروری ہوگا، جہاں تک بغیر کسی مشقت و تنگی و تکلیف کے پہنچ سکے اور حدث اصغر کا اثر صرف ظاہر جسم تک رہتا ہے، باطن تک نہیں پہنچتا اس لئے وضو کے اندر اعضاء وضو کے باطنی حصے دھونا ضروری نہ ہوں گے، اسی لئے وضو میں جو مضمضہ و استنشاق کا حکم آیا بھی ہے، اس کو احتیاج پر محمول کیا جائے گا جو مقابل وجوب کے ہے اور اس میں سنت مومکہ بھی شامل ہے وائذہ امر۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے لکھا: مجھے کوئی صریح روایت ایسی نہیں ملی جس سے حضور اکرم ﷺ کا وضو بغیر مضمضہ و استنشاق و ترتیب کے ثابت ہوا لہذا ان کا تاکہ غایت درجہ کا سمجھنا چاہیے۔ (ج ۲ ص ۴۰۲)

حضرت شاہ صاحب کے افادات

فرمایا: مضمضہ و استنشاق کا ثبوت تو حضور اکرم ﷺ کے غسل میں بلا ریب ہے اس کے بعد مراتب کی تمیز باب اجتہاد سے نہ رہی (حنفی کی) نظر یہ ہے کہ وہ دونوں غسل میں واجب ہیں کیونکہ شارع علیہ السلام نے جنابت کے بارے میں زیادہ تشدد دیا ہے پے نسبت حدث اصغر کے، مثلاً جلی کو قراءت قرآن سے روکا، بے وضو کو نہیں، جنبی کو دخول و قیام مسجد سے روکا، بے وضو کو نہیں اس سے اتنا ضرور معلوم ہوا کہ جنابت کی سرایت باطن جسم تک زیادہ ہے، پے نسبت حدث اصغر کے، لہذا ہم نے مضمضہ و استنشاق کو غسل میں فرض و واجب ٹھہرایا۔

الوضو یوزن کا مطلب

فرمایا کہ بعد وضو اعضاء پر جو پانی رہ جاتا ہے وہ قیامت میں کلمہ میزبان پر تنے گا، یہ حدیث سے ثابت ہے۔

فرض کا ثبوت حدیث سے

یہ خیال کہ فرض کا ثبوت حدیث سے نہیں ہو سکتا، غلط ہے، کیونکہ اس سے بھی ثبوت ہو سکتا ہے البتہ وہ قطعی نہ ہوگا اور کتاب اللہ سے ثابت شدہ فرض یقیناً قطعی ہوتا ہے اور ہر فرض کا قطعی ہونا ضروری نہیں ہے۔

اسی استدلال کو بذیل المجموعہ ۸۶۱ ج ۱ ص ۲۲ میں سند، الٰہیہ الخ سے بغیر حوالہ بدائع کے نقل کیا گیا ہے۔ سوف

فرمایا: غسل باصداور اور اس ہے غسل بالتح صرف مصدر ہے اور غسل بالکسر معنی پانی ہے لیکن وہ تا دیر الاستعمال ہے۔

غسل کے بعد رومال و تولیہ کا استعمال کیسا ہے

فرمایا: میرے نزدیک جائز خلاف اولیٰ ہے اور قاضی خان وغیرہ میں جو کراہت استعمال لکھی ہے، اس سے مراد کراہت تخریبی ہے، جس کا حاصل خلاف اولیٰ ہی ہے، دوسرے یہ کہ اس کو سنت کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ عمدۃ القاری میں ص ۲۷۱ میں بھی کراہت لکھی ہے البتہ فتح المہم ص ۷۰ ج ۱۲ میں صاحب مدینہ کی طرف سے استحباب کی نسبت بیان کی گئی ہے جس کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی غالباً فقہاء حنفیہ میں سے یہ ان کا تفرود ہے چنانچہ صاحب فتح المہم نے بھی لکھا کہ بجز صاحب مدینہ کے میں نے کسی سے استحباب کی تصریح نہیں دیکھی غرض جائز خلاف اولیٰ کا فیصلہ اکثر یہ ہے وائدہ تعالیٰ اعلم۔

فتح المہم ص ۷۰ ج ۱۲ میں قول فردہ الخ پر رد کے بہت سے احتمالات لکھنے کے بعد لکھا کہ ان سب احتمالات کی موجودگی میں رد مذکور کو نہ کراہت بتحیث کی دلیل بنا سکتے ہیں نہ سنیت بتحیث کی۔

امام ترمذی نے مستقل باب الممدیل بعد الوضو کا قلم کر کے تفصیلی رائے ظاہر کی ہے اس کا حاصل بھی یہی نکلتا ہے کہ تولیہ و رومال سے بدن کو خشک کرنا مسنون نہیں ہے۔

امام بخاری نے جو حدیث یہاں ذکر کی ہے اس کے لفظ فیض بھا سے بھی یہی بات نکلتی ہے۔

محقق بخاری نے بھی ص ۲۸ ج ۲ میں اس سلسلہ کی احادیث و آثار کا تقریباً استقصا کر کے آخر میں لکھا کہ امام مالک، ثوری، احمد، اسحاق و اصحاب کی رائے اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اس کے بعد محقق بخاری نے حافظ ابن حجر کی اس بات کا رد کیا کہ حدیث سے ماہ متطہر کی طہارت ثابت ہوتی ہے جو غلاۃ حنفیہ کے خلاف ہے کہ وہ اس کو نجس کہتے ہیں آپ نے لکھا کہ حافظ نے حقیقت مذہب حنفی سے ناواقفیت کے سبب سے یہ غلو کیا ہے اس لئے مذہب حنفی کا فتویٰ تو اس بات پر ہے کہ ماہ مستعمل طاہر ہے حتیٰ کہ اس کو چونا اور پکانے آنا گوندہ میں سے استعمال بھی جائز ہے اور جس کسی نے نجس بھی کہا ہے تو اس حالت تقاطر میں نہیں کہا بلکہ اس وقت کہ بہہ کر کسی جگہ جمع ہو جائے۔ (عمدۃ القاری ص ۲۸ ج ۲)

شافعیہ کی رائے

امام نووی نے لکھا کہ ہمارے اصحاب کا اس میں اختلاف ہے اور ان سے پانچ اقوال منقول ہیں (۱) مشہور قول ہے کہ ترک بتحیث مستحب ہے۔ (۲) بتحیث مستحب ہے۔ (۳) بتحیث مکروہ ہے (۴) بتحیث مباح ہے۔ (۵) بتحیث مکرہ مامیٰ مکروہ ہے اور موسم سرما میں مباح ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۲۸ ج ۲)

صاحب بذل کا ارشاد

آپ نے لکھا کہ حنفیہ کے نزدیک غسل کے بعد مندیل سے بدن خشک کرنا مستحب ہے کیونکہ اگرچہ اس بارہ میں احادیث ضعیف ہیں لیکن فضائل میں ضعیف پر بھی عمل جائز ہے دوسرے یہ کہ ان ضعیف حدیث کے تعدد طرق کے ذریعہ قوت حاصل ہو گئی اور بعض نے اس کو مکروہ بھی کہا ہے الخ (بذل الحکو و شرح ابی داؤد ص ۱۵۰ ج ۱) لایح میں ارشاد مذکور بغیر تنقیح کے ذکر ہو گیا ہے۔

بظاہر یہ حنفیہ کی طرف استحباب کا انتساب صاحب مدینہ کے قول کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ مغالطہ ہوا ہے کیونکہ ہم اوپر بتلاہ کے ہیں کہ فقہاء اہل مدینہ میں ہے و مستحب ان یصح بذلہ بمندیل بعد الغسل اس پر شارح علی نے لکھا لمعاذات عائشہ الخ کہ حضور اکرم ﷺ کے لئے ایک کپڑا تھا جس سے وضو کے بعد اعضاء کو خشک فرماتے تھے۔ رواہ الترمذی، اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے لیکن فقہ میں ضعیف پر عمل جائز ہے۔ (طہی کبیر ص ۵۲)

خنیفہ میں سے صاحب مدیہ کے سوا کسی نے اس کو مستحب نہیں لکھا، اور صاحب مدیہ کے قول کو مطلقاً خنیفہ کا مسلک کہنا ظاہر ہے کہ کسی طرح صحیح نہیں ہے اور صحیح کہی بات وہی ہے جو محقق یعنی لکھی ہے کہ اصحاب اراے (خنیفہ) بھی اس کے استعمال میں حرج نہیں سمجھتے اور حضرت شاہ صاحب نے بھی فرمایا کہ خنیفہ کے یہاں جائز فیروالی ہے۔

اور یہ استدلال کہ فضا لکھ میں ضعیف احادیث پر عمل جائز ہے، یہاں بے محل معلوم ہوتا ہے کیونکہ اول تو جواز یہاں زیر بحث ہی نہیں ہے، انتخاب یا سنیہ ہے، دوسرے ضعیف کا فضا لکھ میں سے ہونا بھی غیر مسلم ہے، تیسرے یہ کہ اگر تشریف کی ضعیف احادیث کو تعدد طرق سے قوت ملے گی تو رد تشریف والی احادیث کو بدرجہ اولیٰ قوت حاصل ہے کہ اس کی روایت بخاری وغیرہ میں ہے اس لئے جواز بغیر اولویت کا فیصلہ سب سے بہتر و انب اور محمد ثانیہ و محققانہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ اتم والسلام۔

یہ لکھنے کے بعد فتاویٰ عالمگیری کی فصل مکروہات و ضومیہ دیکھا کہ وضو کے بعد رومال سے صاف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ یہاں تک یہ بات درست ہے مگر آداب و سنن غسل کے تحت لکھا کہ غسل کے بعد تویہ سے بدن صاف کرے یہ غسل کے بعد رومال و تویہ سے بدن

۱۔ حضرت گنگوہی کے ارشادات: فرمایا: رومال و تویہ سے بدن خشک کرنے کے بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں اور ہر سے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا استعمال مذکور بیان جواز کے لئے تھا، خواہ الگ کپڑے سے تھا یا اس سے جو آب پھینکے ہوئے تھے قول احمدی و قد رخص قوم ارجح فرمایا، اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو استعمال مندیل میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اور نہ اس کو مکروہ سمجھتے ہیں اور آگے دین کر بہ میں ہوا مرد اپنی ہواں کو بعد دو چرخ کے قریب جاتے ہیں۔ (پہلے طبقہ میں حسب تصریح ابن المیزان حضرت عثمان، حسن بن علی، انس، امام مالک، امام احمد و صاحب اراے (اندر خنیفہ) ہیں کافی حد تک القاری محقق یعنی نے ان حضرات کا متحمل بھی وہ احادیث ذکر کی ہیں۔ جن سے بعد غسل و بعد وضو حضور ﷺ کے عمل سے تشریف ثابت ہے، دوسرے طبقے میں حسب تصریح محقق یعنی، عبدالرحمن ابن ابی بکر، جعفر، ابن المسیب، و مجاہد ابوالعالیہ ہیں اور انہیں سے امام شافعی کا بھی قول ایک کہ اہمیت کا بظاہر راہت تحریری سے درجہ کا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمان وغیرہ اور انہیں ثلاثہ جواز و اہمیت کا راہت تحریری کے قائل ہیں اور خنیفہ کا مسلک بھی حسب تنقیح حضرت شاہ صاحب جواز بغیر اولویت کا سی ہے اور جن فقہاء خنیفہ نے اس کو مستحب یا مکروہ سمجھی تحریری کہا وہ ان کا غرض ہے حضرت گنگوہی نے یہاں اس امر کی بھی وضاحت ضروری کی کہ حضور اکرم ﷺ کے کس عمل کو مستحب کا درجہ دینا چاہئے اور کس کو مکروہ تحریری، جس کا ترک اولیٰ ہے، چنانچہ فرمایا:

فصل حضور اکرم ﷺ سے ایک یا دو بار صادر ہوا اگر وہ اس کے منظور و منوع ہونے کے حکم کے بعد ہوا ہے یا اس غرض سے یا کہ اس کو لوگ منظور و منوع شرعی نہ سمجھ لیں تو صرف بیان جواز کے لئے ہے جس کا ترک اولیٰ ہے اور اگر تحصیل ثواب کے لئے کیا ہے اور زیادہ مرتب آپ نے اس لئے نہیں کیا کہ امت مشقت و تکلیف میں نہ پڑ جائے یا اس ڈر سے کہ وہ سنت موکدہ اور حدیث ہو کہ جب تک نہ پہنچ جائے کہ امت اس کا قائل نہ کر سکے گی تو میں مستحب ہوگا کیونکہ یہاں کا ترک ہوا جو درجہ فعل سے ہوا ہے بخلاف تکلیفی صورت کے کہ وہاں ترک فعل ہی مرغوب تھا، خود فعل مرغوب نہ تھا اور عمل صرف بیان جواز یا دوسری اغراض کی نکتہ ہوا ہے، حضرت نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں نیز بفرق استقامت و افسوس و موقوف ہے (الکواکب ص ۳۳ ج ۱) اس نہایت مفید علمی و حدیثی تحقیق سے یہ بات پوری طرح واضح ہو گئی کہ جس نے خنیفہ میں سے مندیل بعد وضو و غسل کو مستحب قرار دیا یا امام شافعی کا جو ایک قول انتخاب کا ہے وہ صوب سے بعید ہے اور کہ اہمیت تحریری والے بھی حد سے آگے بڑھ گئے ہیں اس لئے حضرت شاہ صاحب نے تقریر ترمذی میں بھی فرمایا تھا کہ قاضی خان کا قول وہاں با پی مستند مدیہ سے جس سے جواز و اہمیت بلا اولویت ثابت ہے اور صاحب البحر الرائق نے تصریح کر دی کہ انتخاب کا قول ہم نے بجز صاحب المدیہ کے اور کسی کا نہیں دیکھا (معارف سنن ص ۲۸۳ و المعارف مدیہ ص ۳۱)

صاحب بذل و فیض الباری کا تسامح: چونکہ فیض سے حضرت شاہ صاحب کی مراد واضح نہیں ہوتی بلکہ اس کا بھی شبہ ہوتا ہے کہ وہ مدیہ کے مسائل کو ترجیح دیتے ہیں نہ اس سے قاضی خان کا قول، یہ مقابلہ مدیہ کے زیادہ قابل امتداد و وثوق نظر ہوتا ہے اولیس مسئلہ سے بھی لئی انتخاب نہیں ہوتی، جو حضرت کی اور رب اندر خنیفہ کی رائے سے اس لئے تنبیہ کرنی پڑتی ہے اس طرح صاحب بذل کا بھی خنیفہ کی طرف انتخاب کا منسوب کرنا خلاف تحقیق ہے اور ایسے مواقع میں غلطی کی نشاندہی نہ کرنا من سب نہیں ہے کیونکہ غلطی جس سے بھی ہو وہ غلطی ہی ہے خواہ وہ اپنا ہو یا غیر وہ۔ واللہ اعلم فی کل شئ

حیرت ہے کہ حضرت شیخ الحدیث داہم غلام نے جو دو کتب کی عبارت مذکورہ پیش نظر ہونے کے بھی، الامام میں صاحب بذل کا قول مذکور بلکہ تنقیح نقل فرمادیا۔

جو نہ صرف خنیفہ کا مسلک ہے نہ محمد ثانیہ تحقیق پہنچ ہے۔ (مولف)

صاف کرتا سنن و مستحبات سے ہونا مکمل نظر ہے، خفیہ اور دوسرے ائمہ محدثین قوی احادیث کی رو سے کراہت تشییف ہی کو مانتے ہیں، چنانچہ محقق یعنی نے بھی ص ۲۷۹ میں لکھا کہ ان روایات بخاری سے کراہت تشییف نکلتی ہے، ان کے بعد چونکہ دوسری ضعیف احادیث سے جواز یا اباحت بھی معلوم ہوتی ہے، اس لئے کراہت کو تحریمی کے درجہ سے نکال کر تنزیہی پر رکھیں گے اور جس عمل کی کراہت قوی احادیث سے ثابت ہو چکی ہو، اور کسی حدیث سے اس کی فضیلت یا ترغیب نہ نکلتی ہو تو کراہت کے خلاف ثبوت تعامل سے صرف اباحت و جواز بلا اولویت ہی نکل سکتا ہے اس لئے استقباب کی بات صرف صاحب مدیہ کا تفرّد معلوم ہوتا ہے جس سے بظاہر دوسروں کو بھی مغالطہ ہوا ہے۔ اور ہم نے اس مغالطہ کو رفع کرنا ضروری سمجھا۔ سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم۔

لفظ مندیل کی تحقیق

حضرت شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ ”مندیل کو بعض نے بروزن مفعل کہا ہے اور بعض نے بروزن فعلیل ندل سے ہے یعنی ونس وکیل، اور اس سے ندل آتا ہے مندیل نہیں آتا“ یہ بھی فرمایا کہ مندیل میں حرف الحاق ابتداء میں خلاف قیاس ہے، محقق یعنی نے لکھا کہ مندیل ندل سے مشتق ہے، یعنی میل و روح آتا ہے اور مندلت یا بمندیل بولا جاتا ہے، جو ہری نے کہا کہ مندلت بہ بھی کہا جاتا ہے مگر کسائی نے اس کو رد کیا ہے، البتہ ایک لغت اس میں مندلت بھی ہے (عمدہ ص ۲۱ ج ۲)

باب مسح الید بالتراب لتکون انقہ

(ہاتھ پر مٹی ملنا تاکہ خوب صاف ہو جائے)

(۲۵۵) حدثنا عبد الله بن الزبير الحميدى قال حدثنا سفين قال حدثنا الاعمش عن سالم بن ابي

الجعهد عن كريب عن ابن عباس عن ميمونة ان النبي ﷺ اغتسل من الجنابة فغسل فرجه بيده ثم

دلك بها العائط ثم غسلها ثم توضاء وضوءه للصلاة فلما فرغ من غسله غسل رجله :

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ نے حضرت ميمونہؓ سے روایت کی کہ نبی کریم ﷺ نے غسل جنابت کیا تو اپنی شرم گاہ کو اپنے ہاتھ سے دھویا پھر ہاتھ کو دیوار پر گر کر دھویا، پھر نماز کی طرح وضو کیا، اور جب آپ ﷺ اپنے غسل سے فارغ ہو گئے تو دونوں پاؤں دھوئے۔

تشریح: یہاں امام بخاری نے مستقل باب استنجاء ہاتھ کو اچھی طرح صاف کرنے کے لیے تاکید بتلائے کو قائم کیا گیا ہے محقق یعنی نے لکھا کہ یہ بات تو سابق باب کی حدیث سے بھی معلوم ہو چکی تھی، جس میں ثم غسل فرجه ثم قال بيده الارض تھا، پھر تکرار کیا ضرورت تھی؟ تو علامہ کرمانی کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کی غرض ان چیزوں سے شیوخ واکابر کی مختلف استخراج و استنباط وغیرہ کی طرف اشارہ کرنا ہے مثلاً یہاں یہ کہ عمر بن حفصؓ نے تو اس حدیث کو غسل جنابت کے سلسلے میں مضمرہ و استحقاق کے ذیل میں روایت کیا ہے اور حمید نے مسیح بد بالتراب کے ذیل میں ذکر کیا ہے لہذا دونوں روایات کے الگ الگ سیاق اور شیوخ کے جدا جدا استنباط کی طرف بھی اشارہ کر دیا اور دونوں روایات کی ایک دوسرے سے قوت و تائید بھی حاصل ہو گئی۔ محقق یعنی نے لکھا کہ یہاں اس کا ایک دوسرا فائدہ یہ بھی ہے کہ پہلے باب میں ہاتھ کو مٹی پر مارنا اور ملنا نہ کوڑھا اور یہاں ہاتھ کو دیوار پر گرنا اور ملنا ہے اور دونوں میں فرق ہے (عمدہ ص ۲۲ ج ۱)

امام بخاری کے علاوہ امام ابوداؤدؓ نے بھی اس کے لئے مستقل باب الرجل يدلك بيده بالارض اذا استنجى قائم کیا ہے فرق اتنا ہے کہ اس کو استنجاء کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ اور امام بخاری نے کتاب الغسل میں لیا ہے۔

اسلام میں طہارت و نظافت کا درجہ

ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ اسلام نے طہارت و نظافت کے باب کو غیر معمولی اہمیت دی ہے اور دنیا کے عقلاء جو نظری لحاظ سے صفائی و نظافت کو بخندا ہونے کے بعد دوسرا درجہ دیتے ہیں عملی اعتبار سے وہ بھی احکام اسلام کی گرد گولیاں بن چکے، اسی لئے یہ کہنا مبالتذکرہ نہیں کہ یورپ و امریکہ کے عقلاء و حکما ہوں یا دوسرے ادیان کے صحیح پیروان اسلام کی تعلیم کردہ طہارت و نظافت کا سوال حصہ بھی نہیں پاسکے، مغربی تہذیب میں اسلام کی طرح ڈھیلے کی جگہ بلا ٹنگ پیچہ کا استعمال ضرور ہے مگر اس کے بعد اسلام کی محبوب طہارت سے وہ بھی محروم ہیں کہ پانی کا استعمال کر کے مکمل صفائی حاصل کریں پھر ان کے یہاں غسل سے پہلے بھی پانی سے استنجاء کرنے کا طریقہ نہیں ہے اور اسی حالت میں وہ جب میں بیٹھ کر غسل کر لیتے ہیں اس طرح جو نجاست ان کے اعضاء پر لگی اور بھی رہتی ہے اور وہل و دل کر ان کے سارے بدن کو لگتی ہے جہاں اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ پانی سے استنجاء کے بعد ہاتھ کی صفائی مٹی ہاتھوں کو مل کر اور دھو کر حاصل کر لی جائے کہ انسان کا ہاتھ جیسا چھونا عضو بھی غیر تنظیف نہ رہے وہاں ان عقلاء یورپ اور ان کے قبحین کا سارا بدن نجاست بول و براز سے ملوث ہو جاتا ہے اور ان کے علاوہ جو قومیں پیشاب کے بعد استنجاء نہیں کرتیں یا براز کے بعد بہت تھوڑے پانی سے استنجاء کی عادی ہیں ان کے جسم اور کپڑے تو ہر وقت نجی نجس رہتے ہیں اس کے علاوہ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ استنجاء میں اتنا پانی ضرور استعمال کیا جائے جس سے نجاست کے ذائل ہونے کا یقین ہو جائے اور بہت سے فقہاء حنفیہ تو فرماتے ہیں کہ صرف زوال نجاست نہیں بلکہ زوال رائحہ بھی ضروری ہے کہ ہاتھ میں بو کا اثر بھی نہ رہے پائے۔ اس کی تفصیل ہم آئندہ بحث و نظر میں لکھیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس کے علاوہ یہ کہ جن مذاہب و اقوام میں پہلے ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کا حکم نہیں ہے اور وہ صرف پانی ہی سے نجاست دھوتے ہیں ان کے ہاتھ نجاست سے زیادہ ملوث ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے فقہائے اسلام نے ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کی حکمت یہی لکھی ہے کہ اس سے نجاست کم ہو جاتی ہے اور ہاتھ بھی نجاست میں ملوث نہیں ہوتا اس کے بعد پانی سے مزید طہارت صفائی حاصل ہو جائے گی اور ہاتھ بھی کم ملوث ہوگا اور چونکہ ہوگا اس کو مٹی وغیرہ مل کر دھوئے سے صاف کر لیا جائے گا۔

محقق یعنی نے لکھا جمہور سلف و خلف کے نزدیک ڈھیلے اور پانی دونوں سے استنجاء کرنا افضل ہے اور ڈھیلے کو اول پھر پانی کو استعمال کریں گے تاکہ پہلی نجاست ہلکی ہو جائے اور پھر پانی سے دھوئے میں ہاتھ کو نجاست کم سے کم لگے گی اور نظافت کی رعایت پوری طرح ہو سکے۔ (عمدۃ ۷/۲۰۷ ص ۷۰۷) صاحب بدائع نے ڈھیلے کے بعد پانی سے استنجاء کو حضرت علی، حضرت معاویہ، ابن عمر و حذیفہ سے نقل کیا اور یہ بھی لکھا کہ حضرت ابن عمر فرمایا کرتے تھے کہ ہم نے اس طریقہ کو بہت زیادہ طہارت و نظافت کا ذریعہ ہونے کے علاوہ امراض کی دوا و شفا بھی پایا۔ (بدائع ۱۲/۱۲)

اس کے بعد یہ بھی بحث ہوئی کہ اگر صرف ڈھیلے سے استنجاء کرے یا پانی سے طہارت حاصل کرے تو دونوں میں سے کون سے صورت افضل ہے تو علامہ یعنی ابن نجیم و نووی نے تصریح کی کہ عندا محصور صرف پانی سے افضل ہے بہ نسبت دوسری صورت کے اس بحث کو بڑی اچھی تفصیل سے علامہ بخاری، امام نسیم نے معارف السنن میں ۱۱۹ ج ۱ ص ۱۳۲ ج ۱ تک لکھا ہے کہ جو کئی و طبعی اور علماء و طلباء کے لئے قابل مطالعہ ہے۔ جزا ہم اللہ فرما۔

بحث و نظر: عام طور سے سادہ طریقہ ہاتھ کو نجاست یا چٹائی وغیرہ سے صاف کرنے کا مٹی یا راکھ ہی سے رہا ہے کہ ہر جگہ اور ہر شخص کے لئے سہل الحصول ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے بہتر طریقہ مثلاً عمدہ جسم کے پاک صابن وغیرہ کے استعمال کا ہو تو وہ درست نہ ہوگا بلکہ شرعی اصول سے جو طریقہ بھی کسی مقصد کو حاصل کرنے کا زیادہ مؤثر اور اچھا ہوگا وہ بھی مطلوب ہوگا جس طرح پہلے زمانہ میں دشنام اسلام کے مقابلہ میں جو مسلمانوں کو بے وجہ ستاتے اور ان کے مذہب کے ساتھ معاندانہ رویہ رکھتے تھے مسلمانوں نے اپنے زمانہ کے موجب ہتھیاروں کے ذریعہ جنگ کی اور پھر جیسے جیسے عرب و جنگ کے آلات میں تبدیلی و ترقی ہوتی گئی مسلمانوں نے بھی اس کو اپنایا۔ اور اس کو شرعاً

نہ صرف جائز بلکہ مطلوب و محمود سمجھا گیا غرض اگر کسی جگہ میٹیر نہ ہو یا اس سے بہتر موثر و مفید چیزوں سے صفائی و ستھرائی کا مقصد حاصل ہوتا ہو تو ان کا استعمال بھی جائز و محمود ہی کہا جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشبہ کا اعتبار: دوسری اہم بات یہ بھی ہے کہ جن چیزوں کا تعامل نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہو چکا ہے مثلاً میٹیر سے مل کر ہاتھ دھونا اس کو اس وجہ سے ترک بھی نہیں کر سکتے کہ وہ طریقہ دوسروں میں مروج پایا جائے یا مثلاً تہہ، عمامہ، چادر وغیرہ کو مسنون استعمال کو اس لئے ترک نہیں کر سکتے کہ وہ دوسری قوموں میں پایا جائے۔

حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ کی بھی رائے یہی تھی کہ ایسی چیزوں میں تشبہ کا اعتبار نہیں کریں گے (کافی لامع ۱۰۸ ج ۱) لہذا حضرت موصوف کی طرف جو مولانا محمد حسن کی کی ضبط شدہ تقریر درس کے ذریعہ یہ بات منسوب ہوگئی ہے کہ آپ نے میٹیر مل کر ہاتھ دھونے کو سنت سے ثابت مان کر اس زمانہ میں تشبہ و بنود کی وجہ سے اس کے ترک کو بہتر بتلایا (لامع ۱۰۸ ج ۱) محل نظر ہے۔

ہم نے اچھی طرح دیکھ لیا ہے کہ بڑوں کی باتیں نقل کرنے میں بڑے بڑوں سے فاش غلطیاں ہوئیں ہیں اس لئے ہم بجائے تاویل کے اس انتساب ہی ہو غلط فہمی پڑتی تھکتے ہیں۔ واللہ اعلم عند اللہ و هو الموفق للصواب والسداد۔

اصول طہارت کی تحقیق و تدقیق

بذل الحمود (ص ۲۸ ج ۱) انوار المحمود (ص ۲۳ ج ۱) میں ایک اچھی بحث اس سلسلہ میں ملتی ہے جس کو لامع ۱۰۷ ج ۱ میں بذل سے نقل کیا گیا ہے و هو هذا ہمارے دقیق النظر فقہاء حنفیہ نے بحث کی ہے کہ محل نجاست اور ہاتھ جس سے نجاست کو دھو یا جائے یا زوال میں نجاست ہی سے پاک ہو جاتا ہے یا اس سے پاکہ ازالہ بھی ضروری ہے الایہ کہ اس کو دور کرنا دشوار ہو درحقیقت اس اختلاف کی بنیاد ایک دوسرے نظریاتی اختلاف پر ہے۔ ایک جماعت کی رائے ہے کہ بوحقیقت میں بوالی چیز کے نظر نہ آنے والے نہایت چھوٹے اجزاء یا ذرات ہیں جو اس سے جدا ہو کر ہوا میں مل جاتے ہیں ان کے نزدیک یہ تا یہ تین بظاہر اس امر سے ہوتی ہے کہ خروج ریح سے نقص طہارت ہو جاتا ہے اگر مہر ز سے خارج ہونے والی بودار ہو انجس اجزاء کے ساتھ مخلوط و ملوث نہ ہوتی تو اس کی وجہ سے جہارت ساقط نہ ہوتی دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ ہوا میں اس چیز کی ذی رم اجزاء نہیں ملتے بلکہ اس کے قریب کی ہوا میں قرب کی وجہ سے ایک کیفیت ہو کی پیدا ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ ہوائی کیفیات کا ازالہ ضروری نہیں ہے لہذا میں نجاست کے ازالہ کے بعد اگر بد بو کی کیفیت باقی رہ جائے تو اس کا ازالہ شرعاً ضروری نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ چھامہ کی گیلی رومالی پر سے اگر مہر ز سے خارج ہونے والے بودار ہو اگر ز رے تو وہ نجس نہیں ہوتی اسی طرح دوسری گندی جگہوں سے اٹھنے والی ہوائیں بھی اگر چھیکے ہوئے پاک کپڑوں پر سے گزریں تو اس کو نجس نہیں بناتیں۔ یہ اتفاق مسد ہے۔

تو اول تو ان ذی جرم اجزاء کا وجود فی تسلیم نہیں ہے اور بشرط تسلیم کہیں گے کہ شریعت نے انکا اعتبار نہیں کیا، ورنہ ان مذکورہ صورتوں رومالی اور کپڑوں کو شریعت ضرور پاک قرار دیتی، و ہا خروج ریح سے نقص طہارت کا مسد، تو وہ شریعت کے مصوص حکم کی وجہ سے ہے، اس وجہ سے نہیں کہ اجزاء نجاست اس ہوا کے ساتھ مل گئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے تحقیق مذکور نقل کرنے کے بعد لکھا کہ شاید امام بخاری نے اپنے ترجمہ الباب سے اس اختلاف پر تنبیہ کی ہو اور لشکون افقی سے اس کو مہر زینجی کی بدو کی کمی مل کر ہاتھ دھونا پاکی کے لئے نہیں بلکہ نفاذ کے واسطے ہے اور حضرت گنگوہیؒ نے بھی ارشاد فرمایا کہ یہ میٹیر ہاتھ پر مل کر دھونا مبالغہ و تعظیف کیلئے ہے تاکہ ازالہ میں نجاست کے بعد جو بود وغیرہ کا اثر رہ جائے اس کو بھی دور کر دیا جائے تاکہ کوئی کراہت باقی نہ رہے اور اس ہاتھ سے باقی اعضاء جسم دھونے میں نفرت نہ آئے خصوصاً مضغہ و استسقاء کے وقت۔ (کوب ۶۵-۱۰۸ ج ۱)

یہاں غالباً مضمرہ کے ذکر میں تسامح ہوا ہے کیونکہ وہ تو دائیں ہاتھ سے ہوتا ہے جس پر نجاست کا اثر نہیں ہوتا البتہ استشفاق کے اندر دائیں ہاتھ سے تاک میں پانی دے کر بائیں ہاتھ کی کن انگلی سے ضرور اس کو صاف کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ چہرہ کا جسم کا افضل ترین حصہ ہے اور اس کا ایک جزو ناپاک یا غیر نظیف ہاتھ سے دھونا اور صاف کرنا کراہت سے خالی نہیں واللہ تعالیٰ اعلم

فتح المصلح ص ۳۶۹ ج ۱ میں باب صلاۃ الجنائزہ کے تحت حدیث کے الفاظ ثم ضروب بشامہ الارض فد لکھا دلکا لشدید (آپ نے بائیں ہاتھ سے استنجاء فرما کر اس کو زمین پر مارا اور اس کو خوب رگڑا) پر لکھا: "اس سے ثابت ہوا کہ پانی سے استنجاء کرنے والا، اپنے ہاتھ کو مٹی یا اشنان سے دھوئے، یا اس کو مٹی یا دیوار پر رگڑے تاکہ اس سے کراہت و نفرت کی صورت جاتی رہے"

افادات انور: امام بخاری نے حدیث الباب اپنے شیخ و استاذ حدیث حمیدی کی سند سے روایت کی ہے، اس کی مناسبت سے حضرت نے حمیدی کا ذکر فرمایا کہ وہ امام شافعی کے رفیق سفر بھی رہے ہیں اور ان کے مذہب کے بڑے علمبردار بھی ہیں اور چونکہ وہ امام اعظم ابو حنیفہ کے مخالفین میں سے ہیں، اور امام بخاری ان کے تلمیذ خاص ہیں اس لئے انھوں نے اپنے شیخ کا اتباع کیا ہے اور یہی طریقہ فقہ قدیم زمانہ سے اب تک چلا آ رہا ہے کہ تلامذہ اپنے شیوخ کا اتباع ان کے اعمال اخلاق، شمائل و خصائل اور مذہبی مسائل میں بھی کرتے آئے ہیں، اسی لئے امام بخاری نے حمیدی کے واسطے سے حجام کا قصہ بھی نقل کر دیا ہے حالانکہ سب جانتے ہیں امام اعظمؒ کے مدارک اجتہاد نہایت دقیق ہیں اور چونکہ تیسرا (جو شریعت کو نہایت محبوب ہے) ممکن تھا کہ وہ حجام و طلق راس کے وقت باعتبار حجام کے ہو یا یہ لحاظ مخلوق کے دونوں ہی احتمال تھے، اسی طرح استقبال قبلہ کی بات بھی (کہ ازالہ تشدد کا لحاظ کر دو استقبال نہ ہو اور ایک شرعی حکم پورا کیا جا رہا ہے اس لحاظ سے اس کا ہونا بہتر ہے) اس لئے جس طرح امام صاحب کی نظر ان دقیق امور پر تھی، ان کی رعایت حمیدی کو بھی کرنی چاہیے تھی اور وہ ایسا سوچتے سمجھتے تو امام صاحب پر طعن کرنے سے ضرور احتراز کرتے خصوصاً جبکہ وہ بھی بخوبی جانتے تھے کہ امام صاحب معمولی درجہ کے مجتہد نہیں بلکہ نہایت بلند پایہ اور دقیق النظر مجتہد تھے، جن کا اتباع امت محمدیہ کا اکثر و بیشتر حصہ کر رہا تھا۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا:۔ چونکہ یہ طریقہ پہلے ہی سے رائج تھا، اسی لئے امام بخاری نے بھی اس کو اختیار کیا اور اپنی کسی تصنیف میں بھی امام صاحب کے لئے مناقب نہیں لکھے اور ہمیشہ مثالب ہی بیان کرتے رہے مگر اس سے یہ گمان نہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ امام بخاری و حمیدی کو امام صاحب کے صرف مثالب (نقصات و برائیاں) ہی پہنچیں تھیں، اور مناقب (خوبیاں و کمالات) پہنچے ہی نہیں اس لئے وہ معذور تھے، کیونکہ ان کو آپ کے مناقب بھی یقیناً پہنچے ہیں، اور یہ بھی نہیں کہ کسی واسطے سے مناقب سے ہوں، کسی سے مثالب (اور واسطوں کی قوت و ضعف کے سبب ایسا ہوا ہو) بلکہ ایک شخص سے بھی ہر دو قسم کے اوصاف ان کو پہنچے ہیں، مگر اس کے باوجود انھوں نے اپنا رجحان مثالب ہی کی طرف رکھا اور صرف ان ہی کو بیان کیا ہے لیکن اس سے یہ بھی یقین نہ کیا جائے کہ ان کی یہی رائے بدگمانی کی آخر تک قائم رہی، کیونکہ ایک شخص پر مختلف قسم کے حالات و عوارض طاری ہوا کرتے ہیں، اور کبھی ایک شخص کے متعلق برے حالات کن کر پھر اچھے حالات سننے کے بعد رائے بدل بھی جایا کرتی ہے، خود صحیح بخاری میں بھی بڑی کثرت سے امام ابو یوسف و امام محمد وغیرہ (ائمہ حنفیہ) کے تلامذہ روایت حدیث موجود ہیں، اور وہ بظاہر اسی وجہ سے ہیں کہ ان کے مناقب امام بخاری کی نظر میں رائج ہو گئے ہوں گے۔

حضرت شاہ صاحب کی رائے مذکور نہایت قابل قدر ہے کہ ہمیں اپنے اکابر کی طرف سے کسی حالت میں بدگمان نہ ہونا چاہیے حتیٰ کہ ان حضرات سے بھی جن سے ہمارے مقتداؤں کے بارے میں صرف برے کلمات ہی نقل ہوئے ہوں، کیونکہ ممکن ہے کہ ان کی رائے آخر وقت میں بدل گئی ہو، اور وہ ہمارے ان مقتداؤں کی صرف سے سلیم الصدر ہو کر دنیا سے رخصت ہوئے ہوں، غرض سب سے بہتر اور مسلم طریقہ یہی ہے کہ "قصہ زمین بر سر زمیں" ختم کر دیا جائے، اور آخرت میں سب ہی حضرات اکابر کو پوری عزت و دسر بلندی کے ساتھ اور آپس میں ایک

دوسرے سے خوش ہوتے ہوئے ملکہ مقدر کے دو بار خاص میں یکجا مجتمع تصور کیا جائے، جہاں وہ سب، ارشاد خداوندی "و نزعنا ما فی صدورہم من غل اخوانا علی سرور متقابلین" کے مظہر قائم ہوں گے، ان شاء اللہ العزیز:

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحب ایسے امور میں نہایت وسیع الحوصلہ تھے، اور حتی الامکان دوسروں کی بے محل تنقیدات کو بھی وسعت قلب کے ساتھ برداشت فرماتے تھے، یہی وجہ ہے کہ نعیم بن حماد خزاہی کے بارے میں بھی ان کی رائے زیادہ سخت نہیں ہے، فرماتے تھے کہ بخاری کے راوی ہیں، معمولی بات نہیں ہے یوں ہی ان کو گرایا نہیں جاسکتا، بلکہ ایک مرتبہ بطور مزاح فرمایا کہ نعیم سے ترک رفع یدین کی روایت بھی تو ہے، جو معانی لاء حار میں ہے، مع عیب سے جملہ یفعلی ہنرش نیز جگو، ان کی وجہ سے شافعیہ نے اس حدیث کو کھینچ سمجھا ہے، میں نے کہا کہ ہاں! جو کچھ بھی ہو مگر بخاری کا راوی ہے، اور اسی وجہ سے میں نے اس کے بارے میں خلاف عادت تاویل سے کام لیا ہے اور کہا کہ وہ خود جھوٹی حکایت نہیں بناتا تھا بلکہ دوسروں کی بنائی ہوئی باتوں میں مزہ لیتا تھا، جیسے بعض نیک بخت بد معاش ہوا کرتے ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو چونکہ بعض حنفیہ سے تکلیف پہنچتی تھی، اس لئے ان کو چڑانے کے لئے چلتی ہوئی الٹی سیدی یا تین نقل کر دیتے ہوں گے، اور خود امام اعظم سے ان کو کوئی کاوش نہ ہوگی، اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ وہ امام صاحب سے روایت حدیث بھی کرتے ہیں اور شیخ عبدالقادر قرشی نے تو ان کا ذکر بزمہ حنفیہ "الجواہر المصغیر فی طبقات الحنفیہ" میں ص ۲۰۲ ج ۲ پر کیا ہے اور ان کو امام الکبیر لکھا، اور لکھا کہ انھوں نے امام اعظم سے وتر کی فریضت نقل کی ہے، جو امام صاحب سے پہلی روایت اور امام زفر کا مذہب ہے، دوسری روایت سلیم کی ہے جو صاحب کا مذہب ہے، تیسری روایت آخری وجوب کی ہے، جس کو صاحب محیط نے صحیح اور قاضی خاں نے ص ۱۱۱ قرار دیا ہے۔ الخ حضرت شاہ صاحب نے اپنے رسالہ تمل الفرقہ دین میں بھی نعیم کی روایت طحاوی یا بابت ترک رفع یدین کا ذکر فرمایا کہ اس کی اسناد قوی ہیں اور اس میں جو نعیم بن حماد ہیں، وہ رجال بخاری میں سے ہیں اور ان کے بارے میں سب سے زیادہ معتدل رائے یہ ہے کہ وہ صدوق ہیں، البتہ غلطی بھی بہت کرتے ہیں، اور ابن عدی نے ان کی خطا کردہ حدیثوں کا تتبع کر کے نشان دہی کر دی ہے، اور کہہ دیا کہ ان کی روایت کردہ باقی سب احادیث مستقیم ہیں۔ (تقریب ص ۳۰۵ ج ۲ تہذیب ص ۳۵۸ ج ۱۰)

حافظ نے بھی تہذیب میں نعیم کے حالات کے آخر میں لکھا کہ ابن عدی ان کی اغلاط کا تتبع کرتے ہیں، لہٰذا یہ بات ان کے بارے میں قول فیصل کا درجہ رکھتی ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ہمارے امام جرح و تعدیل ابن معین حنفی بھی حضرت شاہ صاحب کی طرح نعیم سے کافی حسن ظن رکھتے تھے، چنانچہ ان کے سامنے ایک حدیث نعیم کی پیش کی گئی تو فرمایا کہ یہ منکر ہے، محدث ابو زرہ نے کہا کہ نعیم نے اس طرح روایت کیوں کی! تو فرمایا: ان کو دھوکا لگ گیا، محمد بن علی مروزی کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث مذکور کے بارے میں امام نجی ابن معین سے سوال کیا تو فرمایا: اس کی کوئی اصل نہیں ہے، میں نے کہا کہ نعیم کیسے ہیں؟

فرمایا: ثقہ ہیں، میں نے کہا کہ ثقہ کیسے باطل کی روایت کر سکتا ہے؟ فرمایا: ان کو دھوکا لگ گیا، حافظ نے بھی یہ لکھا ہے کہ حدیث مذکور کی وجہ سے بہ کثرت محدثین نے نعیم کو ساقط کر دیا ہے، مگر ابن معین ان کو جھوٹ سے بچا کر صرف غلطی کا مرتکب کہا کرتے تھے (تہذیب ص ۳۶۰ ج ۱۰)

دوسری روایت یہ بھی ابن معین سے تہذیب ہی میں ہے کہ فرمایا: نعیم حدیث میں کچھ نہ تھے البتہ شاہ صاحب سنت تھے یہ قول بھی امام احمد و ابن معین کا تہذیب میں ہے کہ نعیم حدیث کے اچھے طالب علم تھے، مگر وہ چونکہ غیر ثقہ لوگوں سے بھی روایت کر دیتے تھے اس لئے قابل مذمت ہو گئے۔ (تہذیب ص ۳۵۹ ج ۱۰)

بظاہر نعیم کا بڑا عیب یہی تھا کہ وہ روایت لینے میں غلط نہ تھے، ثقہ اور غیر ثقہ دونوں سے لیتے تھے، لیکن جیسا کہ حافظ ابن حجر اور حضرت شاہ

صاحب نے ان کے بارے میں قول فیصل اور معتدل رائے یہ قرار دی تاکہ ان کی اغلاط کا تتبع کر دیا گیا اور ان کی روایت کردہ باقی احادیث سب مستقیم اور قابل استدلال ہیں، لہذا طحاوی شریف کی روایت ترک رفع یدین بھی ضرور قابل استدلال اور مستقیم قرار پائے گی خصوصاً جبکہ امام بخاری جیسے امام ائمہ میں سے بھی ان کی روایت حدیث کو معتبر لیا یا ہے، اس کی مزید بحث چونکہ اپنے موقع میں آئے گی اس لئے یہاں ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں، رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت شاہ صاحب کی تالیف مذکور کی روشنی میں ایسے ایسے علوم و حقائق سامنے آئیں گے کہ علم و تحقیق کے پت کھل جائیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ اور اس سے پورا اندازہ ہوگا کہ ہمارے حضرات کی وسعت نظر اور دقت فہم کبھی کبھی ہر رحمہ اللہ رحمتہ واسعہ

یہاں اتنی بات اور بھی عرض کرنی ہے کہ جس شخص سے باوجود محدث و متبحر ہونے کے اور بقول قرشی الامام الکبیر ہو کر بھی غیر ثقہ سے روایات لینے کے سبب غلطی ہو چکی ہے، اس سے اگر رجال کے حالات بیان کرنے میں بھی اگر تسامحات ہوئے ہوں تو یہ بات قابل تعجب نہیں ہے، اسی لئے حضرت شاہ صاحب کی رائے بالکل صحیح ہے، کہ وہ خود تو جھوٹ نہیں بولتے تھے مگر دوسروں کی غیر ثقہ روایات چلتی کر دینے میں ذرا تامل نہیں کرتے تھے، اس لئے امام اعظمؒ کے بارے میں ضرور ایسا ہی ہوا ہوگا (جامع المسانید ص ۶۳ ج ۲) میں نفیم کا ذکر امام صاحب سے بعد کے مشائخ میں ہوا ہے، کیونکہ اس میں ان سے کوئی روایت بلا واسطہ امام صاحب سے نہیں ہے۔

علامہ کوثری کی رائے نفیم کے عقائد وغیرہ کے بارے میں بھی سخت ہے اور ان کا ذکر ہم مقدمہ میں بھی کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ واعلم۔

امام اعظم و امام شافعی

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: میں نے امام شافعی سے کوئی حرف امام اعظمؒ کی برائی میں نہیں دیکھا بلکہ ان سے سب مناقب ہی نقل ہوئے ہیں اور امام محمد کی تعریف میں تو امام شافعی نے اتنا فرمایا ہے کہ اس سے زائد اور اونچے درجہ کی تعریف اور کسی سے منقول نہیں ہوئی ہے مثلاً یہ (۱) کہ میں نے بمقدار دو اونٹ کے علوم کے بارہ (خزانے) ان سے حاصل کئے ہیں، (۲) الامام محمد کا میلہ، اللصن والقباب (عین کو اس لئے کہ حسین و جمیل تھے اور قلب کو علوم سے سیراب کرتے تھے)۔ (۳) جب امام محمد بولتے تھے تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا وحی اتر رہی ہے، (۴) میں نے امام محمد کے سوا کوئی نجم مجسم مونہ آدمی ذہین و ذکی نہیں دیکھا۔

امام اعظمؒ و مالک رحمہ اللہ

فرمایا: امام مالک نے بھی امام صاحب کی بہت مدح کی ہے لیکن کہیں کہیں کوئی تعریض بھی آئی ہے۔

امام اعظمؒ و امام احمد رحمہ اللہ

فرمایا: امام احمدؒ نے بھی مدح کی ہے اگرچہ تعریض بھی ثابت ہے جس کا سبب خنیف کی وجہ سے ان کا فتون اور مصائب میں ابتلا ہوا ہے (یہ وہی بات ہے جو ہم نفیم کے سلسلہ میں لکھ آئے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ نفیم جس درجہ کے تھے ان سے دینی ہی باتیں ہوئیں، اور امام احمد عالی مرتبت انسان تھے، اس لئے تعریض پر اکتفا ہوا اور ضعیف انسان کہاں تک بشریت کے تقاضوں سے بچ سکتا ہے۔!)

صدمات سے تاثر فطری ہے

ہم نے امام بخاری کے حالات میں بھی لکھا تھا کہ ان پر مصائب و حوادث زمانہ کا اثر تھا اور اسی کے تحت نقد و جرح کے باب میں کچھ ہے۔
 ۱۔ متفق بین نے بتایا ہے میں لکھ: امام اعظمؒ کی مدح ایک جماعت ائمہ کا کرنے کی ہے جیسے عبد اللہ بن المبارک، سفیان بن عیینہ، امش، سفیان ثوری، عبد الرزاق، حماد بن زید، کعبہ، ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی، اور امام احمد اور دوسرے بہت سے حضرات نے (مولف)

احتیاطی ہو گئی ہے، اس کو زیادہ اہمیت نہ دی جاتی چاہیے، یہی بات امام احمد کے بارے میں بھی ملحوظ ہوئی چاہیے اور سب سے بہتر طریقہ حضرت شاہ صاحب کے ارشاد سابق کی روشنی میں یہ ہے کہ ہم یہ خیال کریں کہ آخر میں ان سب حضرات اکابر کے خیالات اچھائی سے بدل گئے ہوں گے، اور وہ سب کی طرف سے سلیم الصدر ہو کر دنیا سے رخصت ہوئے ہوں گے لیکن ظاہر ہے کہ یہ فیصد اکابر اور اونچی سطح کے حضرات کے بارے میں ہے جو یقیناً الحب فی اللہ والبعض فی اللہ پر عامل تھے، جو لوگ دنیوی اغراض یا نفسی خواہشات کے تحت اکابر علماء امت کی توہین کرتے یا ان کو جسمانی و روحانی اذیت پہنچاتے ہیں، وہ کسی تاویل سے بھی رعایت کے مستحق نہیں ہیں بلکہ، من آذی لی ولیا فقد آذنتہ بالحر، کے مصداق حق تعالیٰ کے دنیوی عتاب اور آخرت کے عذاب دونوں کے سزاوار ہیں۔ اللہم احفظنا منہما۔

ہم نے اپنے حضرت شاہ صاحب کو زمانہ قیام ڈاکھیل میں دیکھا کہ دارالعلوم دیوبند سے عیحدگی اور اپنوں، غیروں کے بے جا اتہامات، بہتان طرازیوں اور ایذا رسانہوں سے ان کا قلب مبارک بہت زیادہ متاثر ہو گیا تھا، اسی لئے انتہائی صبر و ضبط کے باوجود کبھی کبھی کوئی کلمہ شکایت کا بھی زبان مبارک پر آ جاتا تھا اور اس کی طرف اپنے بعض اشعار میں بھی آپ نے اشارہ فرمایا ہے مثلاً

وہل من کثیر البال آذاه دھرہ

لقاءک الا بالدموع السوائل

دوسرے قصیدہ میں فرمایا۔

ولم الق الاریب دھر تصرما

ومن غلیات الوجد ما کان مہمما

ومن فجعات الدھر ما قد تہجما

علی کبدی من خشية ان تحطما

وصار یجار الدھر حتی تقدما

یجاملنی شینا دعا او ترحما

رضی نعمہ ما کان اکرم ارحما

فقدت بہ قلبی و صبری و حیلتی

ومن عبرات العین مالا سیفہ

ومن نفثات الصدر مالا ابشہ

فاذکر ازمان الرفاق والثنی

تکشففت معی او کففت عنانہ

فہل ثم داع او محجوب رجوتہ

ولہ حمد الشاکرین وشکرہم

تیسرے قصیدہ میں فرمایا۔

ومن حاجة المحزون ان یتدکرا

تذکرت والذکر ی تہیج للفتی

غرض ایسے عظیم اتہامات و مصائب سے تاثر کے تحت اگر کسی بڑے سے دوسرے بڑے کے متعلق کوئی بات صادر ہو گئی ہے تو وہ عارضی و وقتی چیز تھی، جس طرح مشاجرات صحابہ کے باب میں بھی کچھ چیزیں ملتی ہیں، ان چیزوں کو شرعی احکام کے فیصلوں کے وقت سامنے لانا موزوں و مناسب نہیں اور نہ ان امور کو ان عالی قدر شخصیتوں پر اثر انداز سمجھنا چاہیے۔ واللہ الموفق۔

امام اعظم اور خطیب بغدادی

اس موقع پر حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا خطیب کے متعلق کیا کہوں؟ غصہ آ جائے گا صرف یہ کہتا ہوں کہ ایسے لوگوں نے دین محمدی کی جڑ نکال دی ہے اس نے اپنی "تاریخ بغداد" میں جو کچھ امام اعظم کے خلاف بے تحقیق مواد جمع کر دیا ہے، اس کے لئے "السہم المصبوب فی کبد الخطیب" دیکھنا چاہیے اور کسی کے متعلق لوگوں کے من گھڑت افسانوں سے صرف نظر کر کے، خارجی صحیح واقعات پر نظر کرنی چاہیے اور آج بھی لوگ دوسروں پر کیسے کیسے غلط بہتان اور افتراءات باندھ دیتے ہیں، ان کی اگر خارجی و وقتی حالات کے ذریعہ

تحقیق و تنقیح نہ کی جائے تو آدمی مغالطہ میں پڑتا ہے اور اچھے اچھے لوگوں کے متعلق بدظنی کا شکار ہو جاتا ہے ”واجتنبو اکثریامن الظن“، ان بعض الظن الہم“ (بہت سے گمانوں سے بچو کہ کچھ گمان ضرور گم ہوتے ہیں)

امام اعظم اور ابو نعیم اصفہانی

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میرے نزدیک خطیب کی طرح ابو نعیم، امام صاحب کے مخالفین میں سے نہیں ہیں اور ”حلیہ“ اولیاء“ میں انہوں نے حدیث روایت کی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو چالیس رجال اہل جنت کے برابر قوت عطا فرمائی گئی تھی، ان کی اس روایت کی سند میں امام صاحب بھی ہیں۔

حضرت کی یہ رائے بھی ایسی ہی محتاط ہے جیسے نعیم بن حماد زحامی کے بارے میں تھی اور وہ بھی امام صاحب سے روایت کرتے ہیں، یہ بھی، اور دونوں سے امام صاحب کے خلاف چیزیں بھی منقول ہوئیں ہیں، اس لئے علامہ کوثری کے نزدیک یہ دونوں امام صاحب کے مخالفین میں سے ہیں اور انہوں نے ”تانیب الخلیف“ میں ان دونوں پر سخت تنقید کی ہے ابو نعیم کے متعلق لکھا کہ انہوں نے حلیہ الاولیاء میں امام شافعی کی رحلت مکذوبہ مشہور کذا میں سے روایت کی ہے اور امام شافعی کو قتل کرانے کے لئے امام ابو یوسف و امام محمد کا یاہمی مشورہ کر کے خلیفہ ہارون رشید کو قتل پر اکسانے کا قصہ نقل کیا ہے حالانکہ وہ بھی محض جھوٹ ہے امام شافعی ام ابو یوسف کی وفات سے بھی دو سال بعد ۱۸۴ھ میں عراق پہنچے اور امام محمد نے جو کچھ احسانات امام شافعی پر کئے ہیں وہ بھی مشہور و متواتر اور سب کو معلوم ہیں بلکہ انہوں نے امام شافعی کو بڑی مصیبت سے نجات دلائی تھی جس کی وجہ سے ابن حماضی شذرات الذہب میں لکھا کہ ”قیامت تک ہر شافعی المذہب پر واجب ہے کہ وہ اس احسان عظیم کو پہچانے اور امام محمد کے لئے دعائے مغفرت کیا کرے“ لیکن ابو نعیم نے احسان فراموشی کر کے الہام محمد پر بہتان مذکور نقل کر دیا ہے (تانیب ص ۱۷)

ابو نعیم کی طرف سے ان باتوں کی اور امام صاحب کے بارے میں بھی جو کچھ ان سے نقل ہوا، حضرت شاہ صاحب کے نزدیک غالباً یہی تاویل ہو گئی کہ نعیم کی طرح یہ ابو نعیم بھی مسائل قسم کے نیک بخت انسان ہوں گے، جو بہت سی باتیں بے تحقیق بھی چلتی کر دیا کرتے ہیں اور ایسے امور میں کوئی ذمہ داری محسوس نہیں کرتے، یعنی قصہ و ارادہ سے کسی کے خلاف جذبہ کے تحت جھوٹ نہیں بولتے تھے۔ والعلم عند اللہ العلیم بذات الصدور

قولہ فغسل فرجہ الخ

حدیث الباب میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل جنابت کیا، پس غسل فرج کیا وغیرہ، اس پر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ فایہاں تفسیر یہ ہے تعقیبہ نہیں ہے، کیونکہ غسل فرج غسل سے فراغت کے بعد نہیں ہوا ہے، (فتح الباری ص ۲۵۸ ج ۱)

محقق یعنی کا نقد

آپ نے لکھا: حافظ نے یہ بات کرمانی سے لی ہے، انہوں نے لکھا تھا کہ ”یہاں قاتعیب کے لئے تو نہیں سکتی، اس لئے تفصیلیہ ہے کیونکہ اس کے بعد کی سب چیزیں سابق اختصار و اجمال کی تفصیل ہے اور تفصیل اجمال کے بعد ہوتی کرتی ہے۔“ میں کہتا ہوں کہ دقتی النظر اور اسرار عمر بیت سے واقف آدمی اس فاکو عطفہ کہے گا، جو یہاں بیان ترتیب کے لئے استعمال ہوئی ہے اور حدیث کے معنی یہ ہوں گے یہی کہ کریم ﷺ نے غسل فرمایا تو اپنے غسل کی ترتیب اس طرح فرمائی کہ پہلے غسل فرج کیا پھر ہاتھ کو مٹی پر رز کر دھویا، پھر وضو فرمایا اور غسل فرما کر اپنے پائے مبارک دھوئے اس کے بعد یعنی نے لکھا کہ فاکاتعیب کے لئے ہونا اس کو عطفہ ہونے سے

خارج نہیں کرتا (عہدہ ص ۲۲ ج ۲)

باب هل يدخل الجنب يده في الاناء قبل ان يغسلها اذا لم يكن على يده قذر
غير الجنابة وادخل ابن عمر والبراء بن عازب يده في الطهور ولم يغسلها ثم
توضاء ولم يرا ابن عمر وابن عباس بانسا بما ينتضح من غسل الجنابة

(کیا جی اپنے ہاتھ دھونے سے پہلے برتن میں ڈال سکتا ہے؟ جبکہ جنابت کے سوا ہاتھ میں کوئی کدگی نہ لگی ہو، ابن عمر اور
براء بن عازب نے ہاتھ دھونے سے پہلے غسل کے پانی میں اپنا ہاتھ ڈالا تھا ابن عمر وابن عباس اس پانی سے غسل میں کوئی
مضانہ نہیں سمجھتے تھے، جس میں غسل جنابت کا پانی ٹپک کر گر گیا ہو۔)

(۲۵۶) حدثنا عبد الله بن مسلمة قال حدثنا الفتح بن حميد عن القاسم عن عائشة قال كنت اغتسل انا
والنبي صلى الله عليه وسلم من اناء واحد فاختلف ايدينا فيه :

(۲۵۷) حدثنا مسدد قال حدثنا حماد عن هشام عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا اغتسل من الجنابة غسل يده :

(۲۵۸) حدثنا ابو الوليد قال حدثنا شعبة عن ابي بكر ابن حفص عن عروة عن عائشة قالت كنت اغتسلوا انا
والنبي صلى الله عليه وسلم من اناء واحد من جنابة وعن عبد الرحمن ابن القاسم عن ابيه عن عائشة مظه

(۲۵۹) حدثنا ابو الوليد قال حدثنا شعبة عن عبد الله بن عبد الله ابن جبير قال سمعت انس بن مالك
يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم والمرأاة من نساءه يغتسلان من اناء واحد زاد مسلم ووهب بن

جوير عن شعبة من الجنابة :

ترجمہ ۲۵۶: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک برتن میں اس طرح غسل کرتے تھے کہ ہرے ہاتھ بار بار اس میں پڑتے تھے۔

ترجمہ ۲۵۷: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ جب رسول اکرم ﷺ غسل جنابت فرماتے تو (پہلے) اپنا ہاتھ دھوتے تھے۔

ترجمہ ۲۵۸: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک برتن میں غسل جنابت کرتے تھے، عبد الرحمن بن قاسم اپنے والد کے واسطے سے

بھی حضرت عائشہ سے اسی طرح روایت کرتے تھے۔

ترجمہ ۲۵۹: حضرت انس بن مالک کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کی کوئی زوجہ مطہرہ ایک برتن میں غسل کرتے تھے اس حدیث میں

مسلم نے یہ زیادتی کی ہے اور شعبہ سے وہب کی روایت میں من الجنب (جنابت سے) کا لفظ ہے (یعنی یہ غسل جنابت کا ہوتا ہے)

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: امام بخاری نے یہاں ترجمہ الباب میں مٹی کے ٹپس ہونے کی تصریح کر دی ہے کیونکہ اس کو قدر (پلیدی)

سمجھا اور لکھا کہ اگر ہاتھ پر جنابت (مٹی) کے سوا کوئی دوسری پلیدی نہ ہو تو اس ہاتھ کو بغیر دھونے غسل کے پانی میں ڈال سکتا ہے یا نہیں اس کے

بعد امام بخاری نے دو قسم کے اثر نقل کئے، ابن عمر اور براء کا یہ کہ وہ اپنا ہاتھ وضو کے پانی میں بغیر دھونے ڈال دیا کرتے تھے (گویا ضمناً وضو اور حدث

اصغر کا مسئلہ بیان کر دیا، پھر ابن عمر وابن عباس کے اثر سے یہ بتلایا کہ غسل جنابت کرتے ہوئے جو چھینٹیں پانی کی ادھر ادھر گریں وہ جس نہیں ہیں اسی

لئے وہ ان کا کوئی خیال نہیں کرتے تھے، اس کے بعد امام بخاری نے ثمن احادیث اس کی ذکر کیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنی زوجہ

مطہرہ کے ساتھ غسل فرمایا کرتے تھے اور بظاہر ان سے یہ بات بھی نکلی کہ اس حالت میں ایک کے پانی لینے اور غسل کرنے سے دوسرے پر

چھینٹیں آتیں تھیں تو وہ پاک سمجھے جاتی تھیں ورنہ ایک ساتھ غسل ہی نہ کرتے، اسی کے ساتھ اس سے یہ بھی نکلا کہ بظاہر آپ ﷺ نے غسل

سے پہلے ہاتھ نہیں دھوئے اور اس کو اس صورت پر محمول کر سکتے ہیں کہ ہاتھ پر دوسری کسی نجاست کے علاوہ مٹی کا اثر بھی نہ ہو۔ نیز ایک حدیث درمیان میں دوسرے نمبر پر بھی ذکر کر دی کہ حضور اکرم ﷺ جب غسل جنابت فرماتے تھے تو اپنا ہاتھ دھویا کرتے تھے، اس دھونے کو نہایت پر بھی محمول کر سکتے ہیں جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی لکھا کہ پہلی حدیث سے جو اراد داخل یکا کثرت ہوا اور دوسری سے اس کے منسوخ ہونے کا اور ہمارے حضرت شاہ صاحب کا اشارہ اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے یہ بھی دوسری حدیث دھونے کی صورت و وجوب کی ذکر کی اور جب یہ ہوا ہوگا کہ ہاتھ پر جنابت کا اثر ہو اور مٹی کو امام بخاری نے بھی حنفیہ کی طرح نجس سمجھ ہو بہر حال اس صورت کے دائرہ احتمال میں ہونے سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

دوسری بات حسب ارشاد حضرت شاہ صاحب امام بخاری کے اس ترجمہ الباب سے یہ نکلی کہ وہ ۵۰ مستعمل کو طہر سمجھتے ہیں جو جمہور کا مذہب ہے اور صرف امام مالک اس کے قائل ہیں کہ وہ طہر بھی ہے

نجاست ماء مستعمل کا قول

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اگرچہ حنفیہ کا مسلک مختار ماء مستعمل کے متعلق طاہر غیر طہور ہی کا ہے جو مسلک جمہور ہے تاہم نجاست کی جو روایت منقول ہے وہ بھی بے دلیل نہیں ہے اور نہ وہ اس میں منفرد ہیں چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے پاسنا دی مروی ہے: من اغتصر من ماء وهو جنب فمما بقی نجس (مصنف ابن ابی شیبہ نقلہ العینی فی المصنف ۲۳۲ یعنی جو شخص نجاست جنابت باقی میں ہاتھ ڈال کر نکالے گا تو باقی پانی نجس ہو جائے گا اور قوی ابن تیمیہ میں امام احمد سے ایک تو روایت ہے کہ جنس کے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے وہ نجس ہو جاتا ہے ان دونوں اقوال سے ماء مستعمل کی نجاست ثابت ہوتی ہے۔

پھر فرمایا کہ ولیم براہین عمرائے سے بھی قوس نجاست مذکور کے خلاف کچھ نہیں نکلتا کیونکہ اتنی قلیل مقدار ہمارے ان مشائخ کے یہاں بھی معاف ہے جو ماء مستعمل کو نجس کہتے ہیں اور ردی ر میں یہ بھی تصریح ہے کہ ماء مستعمل دوسرے پانی میں مل جائے تو اظہار غالب و اکثر کا ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ نجاست کے قوس میں زیادہ شدت نہیں ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا امام بخاری کی غرض ان احادیث کے ذکر سے دو باتیں ہیں ایک تو پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ سے حافہ ابن تیمیہ نے۔ اس تو اس طرح لکھا سو کرانجنے کے بعد اگر کوئی شخص اپنا ہاتھ پانی میں ڈال دے تو زیادہ مستعمل ہو جائے گا جس سے وضو درست نہ ہوگا تو اس بارے میں نزاع مشہور ہے اور اس میں امام احمد سے دو روایت ہیں اور ان دونوں روایات کو امام احمد کے اصحاب و تبعین میں سے ایک ایک گراہ نے اختیار کر لیا ہے پس ممانعت کو تو ایہ کہ قاضی اور اکثر ان کے جبار نے اختیار کیا ہے اور حضرت حسن وغیرہ سے بھی مکی مروی ہے دوسری روایت کہ وہ پانی مستعمل نہیں ہو جاتا اس کو خفی و ابوجہد وغیرہ نے اختیار کیا ہے اور پہلی اکثر فقہاء کہہ تے قوی ہے۔

اس کے بعد ۱۶۔ اس میں اس طرح لکھا جو فقہاء کہتے ہیں کہ جس پانی سے طہارت حاصل کر لیں وہ مستعمل ہو جاتا ہے ان کو باقی نزاع اس میں ہوا کہ آیا جنس کے پانی میں ہاتھ ڈال دینے سے بھی وہ پانی مستعمل ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول مشہور ہیں اور اسی کے مثل وضو میں قاضین و جوب ترتیب اور شافعی و احمد وغیرہ کے نزدیک وہ مسئلہ بھی ہے کہ وہ نہ ڈال دھونے کے بعد اپنا ہاتھ پانی میں ڈال دے اور منجبت یہاں سے کہ ایک یہ ہے کہ اگر غسل کی نیت تھی تو پانی مستعمل ہوگا اور اگر صرف پانی نکالنے کی نیت تھی تو مستعمل نہیں ہوگا اور اگر کوئی بھی خاص نیت نہ تھی تب بھی نجس ہو جائے گا کہ مستعمل نہ ہوگا چونکہ حصہ ۱۶ نے مثل جنابت میں چلو سے پانی نکالنا ثابت ہو چکا ہے اس لیے اس وجہ سے پانی کو مستعمل قرار دے دینا شریعت کی وسعت کو نگاہ سے بدل دینا ہے قوی ۱۶۔

حافظ ابن تیمیہ نے مسئلہ ۹ کے تحت ۲۲ تک بہت سے امام مسلمان پر بحث و تحقیق احادیث و آثار کی روشنی میں کی ہے جو نہایت قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے واللہ الموفق (مولف)

دھو نے گواہت کرنا دوسری یہ کہ وقت ضرورت ہاتھ دھو نے کے بغیر بھی پانی میں ہاتھ ڈال کر چھو میں پانی نکال سکتے ہیں اگرچہ شریعت کی نظر میں محبوب و پسندیدہ یہی ہے کہ اس سے بچنا چاہیے حضرت شاہ صاحب کی اس تشریح سے امام بخاری کی رائے بعینہ وہی ثابت ہوتی ہے جو ائمہ حنفیہ کی ہے مگر حضرت اقدس مولانا گنگوہی کا ارشاد اس کے خلاف نقل ہوا ہے حسب روایت لامع ان کا خیال یہ ہے کہ امام بخاری کی غرض یہاں ماہ مستعمل کی طہارت و طہوریت دونوں کو بیان کرنا ہے پھر لکھا کہ یہ مقصد اس لیے ثابت نہیں ہو سکتا کہ پانی کا استعمال اس وقت مانا جاتا ہے جبکہ اس سے ارادہ قربت یا ازالہ حدیث ہوا ہو لہذا امام بخاری کا استدلال یہاں ان دو صورتوں میں فرق نہ کرنے کے سبب ہوا ہے کہ ایک استعمال ازالہ حدیث کے لیے ہوا کرتا ہے اور ایک بغیر اس کے بھی اسی طرح امام بخاری نے طہر و طہور میں بھی فرق کا خیال نہیں کیا۔

حضرت گنگوہی کے ارشاد پر نظر

ہمارے نزدیک حضرت کے ارشاد کے نقل میں کچھ تسامح ہو گیا ہے اور خیال ہے کہ ایسی بات انہوں نے امام بخاری کی متعلق نہ فرمائی ہو گی جو ان کے وقت نظر کے منافی ہو چونکہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ میں اس پر کچھ نہیں لکھا اس لیے ہمیں اتنی وضاحت کرنی پڑی ہمارا خیال یہ ہے کہ کوئی بھی کبھی بات بلا تحقیق مبلغ اپنے حضرات اکابر کی طرف منسوب نہ ہونی چاہیے پھر چونکہ امام بخاری کا مسلک پورے وثوق کے ساتھ متعین کرنا کافی دشوار ہے ان کو معمولی قسم کے احتمالات کی بناء پر جمہور ائمہ کے مسلک سے دور کر دینا بھی مناسب نہیں ہے جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں کہ مسلک جمہور طہر غیر طہور کا ہے اور صرف امام مالک طہور مطہر ہونے کے قائل ہوئے ہیں اس لیے حضرت شاہ صاحب کی رائے زیادہ انسب ہے واللہ تعالیٰ اعلم حضرت شیخ الحدیث نے حاشیہ لامع ۱۰۸ میں وارا وجہ عند سے شروع کر کے جو کچھ لکھا ہے وہ بھی بہت عمدہ و محقق ہے۔

قوله حدثنا ابو الوليد ثنا شعبه^۱ اس پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا بعینہ یہی اسناد کی شریف میں ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے مضموم بارک کے پانی کی مقدار دو مثاقی۔

یہاں حضرت شاہ صاحب نے اس امر کی طرف اشارہ فرمایا کہ امام محمد وغیرہ بعض احادیث کی روشنی میں وضو کے لیے مد کی تعیین اور غسل کے لیے صاع کی تعیین کرتے ہیں مگر جمہور ائمہ کا مسلک عدم تعیین ہی ہے کیونکہ صحیح بخاری کی اسی قوی سند سے نسائی کی حد حدیث بھی ملتی ہے جس سے دو مثاق کا ثبوت ہوا اور ایک روایت میں نصف مد بھی نقل ہوا ہے اگرچہ وہ قوی نہیں ہے اس لئے اس مسئلہ میں جمہور کا مسلک ہی قوی ہے کہ مد و صاع کی منتول مقدار کو تقریبی قرار دیا جائے تحدیدی نہیں واللہ تعالیٰ اعلم ہم نے یہی بات مع شیخ زائد انوار الباری ۱۷۹-۵ میں بھی باب الوضوء کے تحت لکھی تھی۔

حضرت شاہ صاحب کا طریقہ

تمام احادیث الباب اور ان کے طرق و متون پر نظر کرنے کے بعد چینی ٹی اور دونوک محققانہ و محدثانہ رائے ہمارے حضرت بیان فرما دیا کرتے تھے درحقیقت وہی بات نہایت کارآمد اور آپ زر سے لکھنے کے قابل ہوتی تھی اور ایسی آراء کی تلاش تفتیش و تحقیق اور تحریر سے انوار الباری کا بڑا مقطع ہے اہم الحروف نے پہلے بھی عرض کیا ہے کہ عاجز کا بڑا مقصد ضبط تقریر کے وقت حضرت شاہ صاحب کی خصوصی تحقیقات و آراء قلمبند کرنے کا تھا، خدا کا لاکھ لاکھ شکر و احسان ہے کہ وہی چیز کام آ رہی ہے کیونکہ دوسرے حضرات کی تحقیقات و آراء تو ان کی کتابوں سے براہ راست بھی لی جاسکتی ہیں اور الحمد للہ جاری ہیں مگر حضرت کی صحیح آراء اور فیصلوں کا پورے وثوق و یقین کے ساتھ جمع کرنا بہت دشوار مرحلہ ہے ناظرین دعا فرماتے رہیں کہ میں اس مہم کو سرکہہ سکوں۔ واللہ اعلم نکل عسر۔

باب من افرغ بيمينه على شماله في الغسل جس نے غسل میں اپنے داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی گرایا

(۲۶۰) حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابو عوانة قال لنا الاعمش عن سالم بن ابي الجعد عن كريب مولى ابن عباس عن ميمونة بنت الحارث قالت مضعت لرسول الله صلى الله عليه وسلم غسلا وسترته فصب على يده فغسلها مرة او مرتين قال سليمان لا ادرى اذكر الثالثة ام لائم الفرغ بيمينه على شماله فغسل فرجه ثم ذلك يده بالارض او بالحائط ثم تمضمض واستنشق وغسل وجهه ويديه وغسل راسه ثم صب على جسده ثم تنحى فغسل قدميه فنالته خرقة فقال بيده هكذا ولم يرد ها

ترجمہ: حضرت ميمونة بنت حارث نے کہا کہ میں نے رسول ﷺ کے لیے غسل کا پانی کھا اور پردہ کر دیا آپ نے غسل میں اپنے ہاتھ میں پانی ڈالا اور اسے ایک یا دو مرتبہ دھویا سلیمان اعمش کہتے ہیں کہ مجھے یاد نہیں راوی نے تیسری بار بھی ذکر کیا یا نہیں، پھر داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی ڈالا اور شرم گاہ دھوئی پھر ہاتھ کو زمین پر یا دیوار پر رگڑا پھر کلکی اور ناک میں پانی ڈالا پھر چہرے اور ہاتھوں کو دھویا اور سر کو دھویا، پھر بدن پر پانی بہایا اور ایک طرف ہو کر دونوں پاؤں دھوے بعد میں میں نے ایک کپڑا دیا تو آپ نے اپنے ہاتھ سے پانی جھٹک دیا اور کپڑا نہیں لیا۔
تشریح: اس باب سے امام بخاری نے بتلانا چاہتے ہیں کہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر بھی پانی ڈال سکتے ہیں یعنی یہ بات حد جواز میں ہے پھر یہی چیز جواز کے ساتھ مکروہ بھی ہو سکتی ہے جبکہ یہ ضرورت اور استیفاء کے علاوہ صورتوں میں ہو اور استیفاء کی صورت میں یہی چیز زیادہ مکروہ ہو جاتی ہے اس لیے اس کے خلاف کرنے میں کراہت بھی ہوگی چونکہ امام بخاری نے ترجمہ الباب عام رکھا ہے یعنی استیفاء کی قید نہیں لگائی جس سے دھوئی تو عام ہوگی۔ مگر دلیل یعنی حدیث الباب خاص لائے ہیں جس کا تعلق صرف استیفاء والی صورت سے ہے تو اس کا جواب حافظ ابن حجر نے دیا کہ استیفاء والی صورت تو حدیث الباب سے ثابت ہوگی اور اس کے علاوہ دوسری صورتیں دوسری مشہورہ معروف احادیث سے پیسے ہی معلوم ہیں کہ حضور اکرم ﷺ ہر کام میں داہنے سے شروع کرنے کو محبوب رکھتے تھے جیسا کہ صحیح بخاری میں بھی گذر چکا ہے باب التیمن فی الوضوء والغسل (اور یہاں وہ صورت مراد ہوگی کہ چوڑے منہ کے برتن سے پانی چلو سے نکالا جائے تو ظاہر ہے کہ اس کو دائیں طرف رکھ کر وضو غسل کریں گے اور دائیں ہاتھ سے پانی نکال کر بائیں پر ڈالیں گے البتہ اگر گھڑا لٹایا یا چھوٹے منہ کا برتن ہو تو اس کو بائیں طرف رکھ کر بائیں ہاتھ سے دائیں پر پانی ڈالیں گے جیسا کہ خطابی نے وضاحت کی ہے فتح الباری ۲/۱۶۱۔

بحث و نظر: حافظ کی ذکر کردہ توجہ مذکور کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ دائیں طرف برتن رکھ کر اگر وضو غسل کریں گے تو وہ صورت بھی ترجمہ الباب کے تحت آجاتی ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ توجہ مطابق ترجمہ الباب کے لیے تکلف سے خالی نہیں کیونکہ ایسی صورت میں بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کے لیے دائیں ہاتھ سے پانی نکالنے کے لیے دائیں ہاتھ سے پانی نکالنا بوجہ ضرورت ہوگا جس طرح استیفاء کے وقت نہایت دھونے کے لیے ہوتا ہے اور ایسی صورتوں میں تیامن کی رعایت مستثنیٰ ہو جاتی ہے اس لیے ایسی صورتیں اگر ترجمہ الباب کے تحت آتی بھی ہیں تو وہ ضما آتی ہیں تیامن کی پسندیدگی کے تحت نہیں دوسرے یہ کہ حسب تحقیق علامہ خطابی دائیں طرف کھلمنہ کا برتن وضو غسل کے وقت رکھیں گے تو اس سے صرف بائیں ہاتھ کو دھونے یا پاک کرنے میں تو فراغ یا تیسمین علی الشمال ہوتا ہے باقی سارے وضو غسل میں تو دونوں ہاتھوں کا ایک ساتھ استعمال ہوگا جس میں تیامن کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا چنانچہ امام بخاری نے کچھ ہی قبل باب المضمضہ والاستسقاء فی التیمن میں یہی حدیث الباب (حدیث ميمونة) ذکر کی ہے جس میں تھا کہ حضور ﷺ نے غسل کے شروع میں داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا

اور اس طرح دونوں ہاتھ دھوئے پھر غسل فرج کیا اور بایں ہاتھ زمین پر رگڑ کر اس کو دھویا پھر کلی وغیرہ کی الخ غرض جو صورت استنجاء کے علاوہ تھی وہ خود ہی امام بخاری حدیث مذکور کے ذریعہ واضح کر چکے ہیں اس لیے اس کو دوسری عام احادیث میں تن کی تحت لانے کی ضرورت قطعاً نہیں ہے اور امام بخاری کا عام کے ذریعہ حدیث کیسے نہ ہو یہی کے ان دونوں متون سے ثابت ہو جاتا ہے دوسرے تفکھات کی ضرورت نہیں رہتی۔

اس موقع پر محقق یعنی نے کچھ نہیں لکھا نہ حافظ کے جواب مذکور پر کچھ نقد کیا ہے ہماری مذکورہ بالا رائے کی تائید علامہ خطابی کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو کوفی نے ان سے نقل کیا ہے ہی کہ دابنہ ہاتھ سے بایں ہاتھ پر پانی ڈالنے کا طریقہ استنجاء کے اندر ہے اور اس میں صرف یہی طریقہ متعین ہے دوسرا جائز نہیں لیکن اطراف جسم دھوئے کے بعد چوڑے منہ کے برتن کو دائی طرف رکھیں گے اور پانی بھی داہنے ہاتھ سے لیں گے اور تنگ منہ والے برتن سے پانی لینے کا طریقہ دوسرا ہے کہ بایں طرف رکھ کر بایں ہاتھ سے داہنے ہاتھ پر پانی ڈالیں گے۔ (امام الدارمی ۱۰۹: ۱)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ امام بخاری نے اس باب سے اس بات کا رد کیا ہے جو عورتوں کی طرف منسوب کر کے مشہور کر دی گئی ہے کہ داہنے ہاتھ سے بایں ہاتھ پر پانی ڈالنا خاص ان کی عادت ہے گویا امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ صرف ان کی عادت نہیں بلکہ شریعت میں بھی اس کی بعض صورتیں جائز یا مستحب ہیں جائز یا کرہت کی صورتیں ضرورت کے اوقات میں ہیں اور جائز یا مستحب والی صورت استنجاء والی ہے جیسا کہ علامہ خطابی نے بھی کہا کہ اس کے سوا ناجائز یا مکروہ ہیں

توجیہ ترجیح بعید ہے

اس موقع پر بعض حضرات نے لکھا کہ یہ بھی بعید نہیں کہ امام بخاری نے اس ترجمہ الباب سے ترجیح صبا الماء بالمیسی علی الیسری پر تنبیہ کی ہو کیونکہ بعض روایات ابی داؤد وغیرہ میں صبا الماء علی الید الیسری یا برتن داہنے ہاتھ پر جھکانے کا ذکر ہوا ہے لیکن یہ تو جیسا اس لیے بعید ہے کہ امام بخاری صرف استنجاء والی صورت کی حدیث لائے ہیں اس لیے اگر ترجیح ثابت ہوگی تو صرف اسی کی۔ اور روایات ابی داؤد وغیرہ میں استنجاء والی صورت مذکور نہیں ہے۔

بات یہاں سے شروع ہوئی ہے کہ اس موقع پر تیمم والی بات کو درمیان میں لے آنا برحس نہیں ہے اور جن حضرات نے بھی استنجاء اور ضرورت کی صورتوں سے ہٹ کر یہاں غلط بحث کیا ہے وہ سب ہی موضوع بحث سے دور ہو گئے ہیں اصل یہ ہے کہ تیمم والی بات کا ترجمہ الباب یا حدیث الباب سے کوئی ہی تعلق نہیں ہے اور خود امام بخاری بھی پہلے مستقل باب التیمم فی الوضوء والغسل لکھ چکے ہیں اور اس سے قبل باب التیمم عن الاستنجاء بالمیسن اور باب لا یمسک ذکرہ ہمینہ اذ ابال بھی لا چکے ہیں جن سے استنجاء کے باقی افرغ الماء بالمیسن علی الشمال والی بات ضما متعین ہو چکی تھی اب چونکہ احوال و صفات غسل نبوی کے تحت اسی کی مزید صراحت و وضاحت آ رہی ہے تو اس کو مستقل باب قائم کر کے بھی بتلا رہے ہیں اور ہمیشہ بایں ہاتھ سے دائیں کو پیسے دھونا اور اسی طرح کام کو دائیں میں جانب سے شروع کرنا اور ہر خیس کام کو بائیں جانب سے سب امور تو پہلے سے طے شدہ ہیں جس کی وجہ یہی کہ شریعت نے تیمم کو یہ پر مطلقاً شرف و اعزاز بخشا ہے اور اسی لئے اس کو تمام امور برتر و خیر پر مقدم کیا اور امور حسیہ و دنیہ میں یہ راہ کو مقدم رکھا ہے۔

۱۔ حضرت شاہ صاحب نے درالابی داؤد باب کرہید مس الذکر بالمیسن فی الاستبراء میں فرمایا، تبراء سے مراد استنجاء ہے اور یہی حکم دوسرے محل نجاسات میں بھی ہے کہ وہاں داہنے ہاتھ کا استعمال مکروہ ہے (انوار المحمود ۷۱)

علامہ نووی نے لکھا شریعت میں یہ قاعدہ طے مسخرہ ہے کہ جو امور باج کریم اشرف یا زینت سے متعلق ہیں ان سب میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب کا تقدم و تاخير

زیر بحث باب اکثر فضوں میں باب تفریق الوضوء والاقبل سے موخر ہے اور اسی طرح سے فتح الباری عمدۃ القاری میں بھی ذکر ہوا ہے چنانچہ فتح الباری ص ۲۶۰ ج ۱ میں لکھا کہ یہ باب اصحیٰ واہن عسا کر کے نسخہ میں اس سے پہلے باب تفریق والے سے مقدم ہے مگر مطبوعہ بخاری شریف میں مقدم ہے اس لئے ہم نے اسی کا اتباع کیا ہے

محقق یعنی نے لکھا کہ ہر دو صورت تقدم و تاخر میں دونوں متصل ابواب میں باہمی مناسبت اتنی ہے کہ دونوں کا تعلق وضو سے ہے یا دونوں میں ایک جائز امر کو بیان کیا گیا ہے اتنی مناسبت کافی ہے

حافظ پر نقد محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث الباب میں فصب معطوف ہے فارا فعل محذوف پر یعنی حضرت میمونؓ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کے غسل کے واسطے پانی رکھا اور پردہ کا انتظام کر دیا آپ بارودہ غسل وہاں پہنچے پہنچے اتارے اور سر کھولا ہوگا پھر ہاتھوں پر پانی ڈال کر ان کو ایک یا دو بار دھویا پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر استنجاء کیا

محقق یعنی نے لکھا کہ فصب علی یدہ میں ید سے اسم جنس مراد ہے لہذا دونوں ہاتھ دھونے مراد ہیں پھر لکھا کہ حافظ نے لکھا کہ فصب کا عطف وضعت پر ہے اور معنی یہ ہے کہ میں نے غسل کے لیے پانی رکھا اور آپ نے غسل شروع فرما دیا یہ تصرف مذکور ان لوگوں کا سا ہے جو معافیٰ تراکیب کا کوئی ذوق صحیح نہیں رکھتے اور صبا ماء کو وضع ماء پر کیسے مرتب کر سکتے ہیں جبکہ ان دونوں کے درمیان دوسرے افعال بھی ہیں پھر صبا کی تفسیر بھی شرع کے ساتھ درست نہیں ہے عمدہ ۲۸-۲۹

قولہ لم یردہا کی شرح

محقق یعنی نے لکھا، یہ ارادہ سے ہے ردے نہیں اور مطالع میں لم یردہا کو ابن السکن کی روایت بتلا کر غلط کہا گیا ہے، کیونکہ اس سے مطلب بگڑ جاتا ہے اور لم یردہا کی تائید امام احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں اسی اسناد سے آخر میں فقال هكذا و اشار بیدہ ان لا یریدھا ہے اور روایت اعمشؒ میں فئاو لثہ ثوبا فلم یاخذہ فانطلق وهو ینفض یدہ وارد ہے۔ (عمدہ ص ۲۸ ج ۱)

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) تیسرا مستحب ہے یعنی دہنی جب سے شروع کرنا مثلاً کوئی کپڑا پہننا کہ دائیں جانب سے پہننا شروع کرے جو پہننا مسجد میں داخل ہونا یا کسی طرح ہر اجماعی مجلس میں داخل ہونا مسواک کرنا کہ دہنی طرف سے شروع کرے سر نہ لگانا ناخن کاٹنا مونچھیں تراشنا سر منڈانا پالوں میں کھانسی کرنا نماز کا سلام پھیرنا اعتداف طہارت وضو نیت الخ و لگانا دھواں سے نکلنے میں دایں پاؤں پہلے نکالے گا چپا مصفر کرنا حجر اسود کا اسلام کا ان سب کو دہنی جانب سے شروع کرنا صف میں نماز میں دہنی طرف کھڑے ہونا امام سے دائیں بائیں برابری کرتے ہوئے کہ بغیر اس کے صرف دائیں جانب نمازیوں کا زیادہ ہو جانا صف نماز کے خلاف اور غیر اولیٰ ہے باقی جو باتیں ان کی ضد ہیں یا بری جگہوں میں با ضرورت جانا پڑے تو وہاں بائیں کو دائیں پر مقدم کریں کہ صف میں بیت الخلاء میں داخل ہونا مسجد سے نکلنا استنجاء کرنا کہ بائیں ہاتھ سے کرے کہ با جامہ وغیرہ کا بدن سے اتارنا کہ بائیں جانب سے اتارنا شروع کرے ٹیبل و جوت و جراب وغیرہ اتارنا ان سب میں بجاے ناخن کے تیسرا مستحب ہے یہ سب دائیں جانب کے شرف و کرامت کی وجہ سے ہے اور دائیں جانب سے شروع کرنا اور دائیں کی اہمیت کی بنا پر بھی روشنی پڑتی ہے واللہ اعلم

چھٹی چیزوں کو دائیں ہاتھ سے لے کر اور بری کو بائیں سے اس سلسلہ کی احادیث سے فرق مراتب کے لحاظ سے کی گئی اہمیت پر بھی روشنی پڑتی ہے واللہ اعلم

نہم کی وجہ پندرہ ایک وغیرہ مضامین بائیں ہاتھ انوار الباری ص ۸۰-۸۱-۸۲-۸۳-۸۴-۸۵-۸۶-۸۷-۸۸-۸۹-۹۰-۹۱-۹۲-۹۳-۹۴-۹۵-۹۶-۹۷-۹۸-۹۹-۱۰۰ میں بھی بحث آچکی ہے مولف نے یہ روایت صحیح بخاری میں آگے باب ینفض الیدین من غسل الجامۃ میں آ رہی ہے اور اس سے قبل باب من توجہ فی العمامۃ میں بھی اعمش کی روایت میں فضائیلہ فلم یردھا فجعل ینفض بیدہ بمعرفۃ و اردے یعنی فلم یردھا کے ساتھ فجعل ینفض بیدہ ذکر کرنا بھی اس امر کا بیان ثبوت ہے کہ مراد عمدہ ارادہ ہے عدم رد نہیں ہے کہ لا ینفض (مولف)

باب تفریق الغسل والوضوء ویدکر عن ابن عمر انه غسل قدميه بعد ما جف وضوه

(غسل اور وضو کے درمیان فصل کرتا۔ حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے اپنے قدموں کو وضو کا پانی خشک ہو جانے کے بعد دھویا۔)

(۲۶۱) حدثنا محمد ابن محبوب قال حدثنا عبد الواحد قال حدثنا الاعمش عن سالم ابن ابی الجعد عن كريب مولی ابن عباس عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت للنبی صلی الله علیه وسلم ماء يغسل به فافرغ علی یدیه فغسلهما مرتین ثم افرغ ثم غسل علی شماله فغسل مذا كبره ثم دلك یدیه بالارض ثم لمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ویدیه ثم غسل راسه ثلاثا ثم صب علی جسدہ ثم تسبیح من مقامه فغسل قدمیه:

ترجمہ: حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے غسل کا پانی رکھا تو آپ ﷺ نے پانی اپنے ہاتھوں پر گر کر انہیں دودیا تین تین مرتبہ دھویا، پھر دائیں ہاتھ سے بائیں پر گر کر اپنی شرم گاہ دھوئی اور ہاتھ کو زمین پر رگڑا، پھر کھڑکی کی ناک میں پانی ڈالا اور چہرے اور ہاتھوں کو دھویا پھر سر کو تین بار دھویا اور بدن پر پانی بہایا پھر ایک طرف ہو کر قدموں کو دھویا۔

تشریح: امام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ ثابت کرنا ہے کہ وضو اور غسل کے ارکان میں موالات (پے در پے) دھونا شرط و واجب نہیں ہے، بلکہ سابق دھوے ہوئے اچھٹا خشک ہونے کے بعد بھی اگر بعد کے اعضاء کو دھویا جائے گا تو وضو یا غسل صحیح رہے گا اور اس کی تائید میں انہوں نے حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی پیش کیا ہے۔

اسلام یہ پورا اثر موطا امام مالک میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ ہاں چٹاب کے بعد وضو کیا اس طرح کہ چہرہ اور ہاتھ دھوے سر کا مسح کیا، پھر ایک جنازہ کی نماز کے لئے مسجد نبویؐ پہنچ کر بلائے گئے تو وہاں آپ نے طہن پر سجایا اور نماز جنازہ پڑھائی۔ (بخاری ۶۹ ج ۲) اس طرح موطا امام مالک مع اثر ثرقانی میں بھی ہے (شرح اثر ثرقانی ص ۹ ج ۲) اور (بخاری ص ۳۶۹ ج ۲ میں بحوالہ "الام"۔ "من مالک بن نافع عن اسامہ بن مرثد" ہے "نوصاء فی السوق دون رجلیہ ثم ارجع الی المسجد فمسح علی خفیہ ثم صلی" محدث یحییٰ نے بحوالہ یحییٰ بول کے علاوہ ہی روایت لکھی ہے جس کا ترجمہ ہم نے اوپر بھی سے کر دیا ہے اس لئے فیض الباری ص ۳۵۵ ج ۱ میں جامع سے موطا امام مالک کے حوالہ سے غسل رطلین کی روایت نقل کرنے میں تسامع ہوا ہے اور امام بخاری نے جو حضرت ابن عمرؓ کی طرف بجائے مسطحین کے غسل قدمین منسوب کیا ہے اس کو روایت بالعمیٰ پر محمول کیا گیا ہے جس کے واسطے امام بخاری نے وید کر کا صیغہ قریض وعدم جزم والا استعمال کیا ہے۔ سکاکی اللع۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

نوٹ کریں: مذکورہ بالا نتیجہ سے یہ بات ضرور روشنی میں آتی ہے کہ امام بخاری کا ثبت نقل آثار صحابہ میں احادیث صحیح بخاری کے دہرہ کا نہیں ہے بلکہ اس سے بہت نازل ہے کیونکہ اثر ابن عمرؓ مذکور کی روایت امام مالک کی سند سے ہے جس کو امام شافعی نے بھی اپنی کتاب "امام میں لیا اور پھر یحییٰ نے بھی ان سے لیا، ظاہر ہے کہ امام بخاری کے زمانہ میں اثر مذکور کا فی شہرت یافتہ ہوگا، پھر بھی امام بخاری نے اس کو بجائے مسح کے غسل نقل کیا اگرچہ صیغہ قریض سے کیا اور اس لئے ان کی ذمہ داری کم ہوگئی جیسا کہ ہم اوپر پہلے ہی بیان کرنا یہ ہے کہ ایسے قریب زمانہ کے اثر کو روایت کرنے والے امام مالک، یحییٰ، موطا میں مسطحین خیر روایت کر گئے جن کی وفات ۱۷۱ھ میں ہوئی اور ان کا موطا سب کے ہاتھوں میں تھا اور اسی طرح ان سے قریبی زمانہ میں امام شافعی بھی مسح علی خفیہ روایت کر گئے جن کی وفات ۲۰۴ھ میں ہوئی اور ان کی کتاب "الام" بھی سب کے سامنے آچکی تھی جس سے بعد والوں نے لیا، پھر بھی امام بخاری وہید کو کہ لفظ سے غسل قدمین کی روایت کر گئے، یہ بات زیادہ وقت نظر کے ساتھ معموٰ نہیں ہے اور آثار میں عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح ہمارے امام اعظم اور ان کے رفقاء و خلفاء نیز مشرک و مدین فقہ نے احادیث کے ساتھ آثار صحابہ کا نتیجہ پوری کاوش و اجتہاد سے کیا ہے اس قدر دوسروں نے نہیں کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ التواکل۔

مفتی اعظم: اوپر کی طور لکھنے کے بعد امام محمدؓ کی مشہور و معروف معرکتہ لا را متب "انجلی اہل المدینہ" دیکھی تو اس میں بھی مسطح علی الخفین کے باب میں حضرت ابن عمرؓ کا اثر مذکور موجود ہے، اور اسی طرح ہے جیسے ہم نے پہلی سے نقل کیا ہے اس کو روایت کر کے، ام ہم نے مکہ حضرت ابن عمرؓ سے جس وقت مدینہ طیبہ کے اندر رہے ہوئے بازار میں چٹاب کیا تھا وہ اس وقت وہاں مقیم تھے یا مسافر اور یہ بھی اہل المدینہ سے پوچھا جائے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مگر ہمارے حضرت شاہ صاحب درس بخاری شریف میں فرمایا کرتے تھے کہ حدیث الباب میں ففصل قدمیہ سے صرف تاخیر کا ثبوت ہوتا ہے اس امر کا نہیں کہ یہ غسل بعد خشک ہونے کے ہوا تھا یا اس سے قبل۔ یعنی حضرات کی رائے یہ تھی، امام بخاری کی جناف والی بات کا ثبوت (بقیہ شریفہ سابقہ) کہ حضرت ابن عمر نے جو وضو کے وقت مسح کیا یہاں تک کہ وہ ہزار سے چل کر مسجد نبوی تک گئے اور وہاں مسخ نہیں کیا تو یہ اتنی میرے میں پیسے اعضا کا پانی خشک نہیں ہو گیا تھا؟

پھر کھانڈ کر اٹھ کر سوتے تو کبھی ثابت ہوتا ہے کہ مسخ نہیں مقہر بھی کر سکتا ہے اور یہ بھی کہ بخلاف وضو کے نقش وضوئیں ہو جاتا بلکہ درمن میں اور اس میں ۵۰ وضو کے بھی حائل ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، جیسے حضرت ابن عمر کا بغیر مسح کے ہونے مسجد کی طرف چلنا اور چانا (کتاب الحج ص ۳۳ ق ۱ ص ۱۰۷ حدیث ۱۰۷) معارف الصغیر ج ۱۰ ص ۱۰۷ ق ۱ ص ۱۰۷ حدیث ۱۰۷ (کتاب الحج ص ۳۳ ق ۱ ص ۱۰۷ حدیث ۱۰۷) معارف الصغیر ج ۱۰ ص ۱۰۷ ق ۱ ص ۱۰۷ حدیث ۱۰۷

اس سے معلوم ہوا کہ امام محمد کی کتابوں میں بھی اثر مذکور وضو ہو کر عام ہو چکا تھا کیا اس سے یہ سمجھ جائے کہ امام بخاری امر خفیہ کی کتابوں کا ملاحظہ نہ فرماتے تھے لیکن ملاحظہ امام مالک کو صحاح سنہ کی کی اصل تک کہا گیا ہے کیا وہ بھی سنے تھے۔ اور امام محمد کی کتاب کیچھ تو بڑی معرکہ اور شہرت ہو رہی تھی جس سے نہایت سنہ کوئی محدث واقف نہ ہوگا ممکن ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ امام بخاری نے صرف مجرد صحاح پر پوری توجہ صرف کی تھی اور آثار صحابہ کو کبھی چاہیے وہ اہمیت نہ دیتے تھے جس کی طرف ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے اور اس کے استاذ خاص ابن راہویہ کی بھی بڑی خواہش یہی تھی کہ صرف مجرد صحاح کا ایک معتد مجموعہ مدون ہو جائے جس کی قیاس میں امام بخاری نے صحیح البخاری لکھی ہے، ان باتوں کی تفصیل ہم کہاں تک لکھیں بڑی ہی طویل داستان ہے، امید ہے کہ کاشکارات کافی ہوں گے عرض بخاری قطعی یہ رائے ہے کہ جہاں صحیح بخاری اور اس کی تمام احادیث اس کے بعد کے تمام مجموعہ احادیث میں سب سے زیادہ بلند ترین مقام پر فائز رہے اور اس کی تمام احادیث بلا استثنیٰ لائق استدلال ہیں (کیونکہ جن احادیث میں بوجہ ضعف رواۃ کا ذکر ہوا ہے وہ بھی بقول حضرت شاہ صاحب دوسرے طرق روایت سے۔ یعنی قوی ہو چکی ہے) کم ذکرنا وہ من قبل ذکر (کہ وہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ صحیح بخاری کے ترجمہ اور اس میں ذکر کردہ چیزیں اس درجہ کی نہیں ہیں جس کی مثال سنہ وقت زیر بحث ہے، اور اس طرح امام بخاری نے صحیح بخاری کے بعد دوسری تالیفات میں احادیث و آثار ذکر کئے ہیں وہ بھی صحیح بخاری کے برابر نہیں ہیں اور امام بخاری کا کام رجال و تاریخ میں بھی ان کی عقیم الشان محدثین کے لحاظ سے بہت سے مواضع میں نازل ہو گیا ہے۔ وادع علیہ علم۔

توقیت مسخین کا مسئلہ: ہم نے مسخین کی بحث کے آخر میں انوار الباری ص ۱۹۶ ج ۵ میں لکھ دیا تھا کہ امام بخاری نے توقیت مسخ والی حدیث کو نہیں کی اور بقدر ضرورت کچھ اور بھی کہہ دیا تھا مگر حق یہ ہے کہ اس مسئلہ پر زیادہ کہنے کی ضرورت تھی، چونکہ اس مسئلہ میں سب تصریح امام ترمذی سے، امام صاحب ابن ماجہ و ابن حبان و احمد کے اثر و نقیہ امام شافعی، امام احمد، اسحاق، سفیان، ثوری، ابن مبارک سب توقیت کے قائل ہیں اور توقیت کی اہمیت بلکہ توقیت کے جو نامہ، بلکہ کا مذہب بنے امام ترمذی نے اس میں بھی لکھا ہے، جس پر صاحب تحفۃ الخوازمی نے ص ۹۸ ج ۱ میں لکھا کہ "توقیت صحیح ہے کیونکہ اس کی احادیث صحیحہ کثیرہ ہیں اور عدم توقیت میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے" اور یہ بھی لکھا کہ توقیت ہی جمہور سے، کا مذہب ہے اور وہی حق و صواب ہے "نیز لکھا کہ یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے، وادع ابن حزم نے اس میں ص ۸۰ ج ۲ ص ۹۵ ج ۲ تک بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور قوی احادیث و آثار بھی سے توقیت کا ثبوت پیش کیا ہے اور لکھا کہ یہی قول سفیان ثوری، ابو حنیفہ، ابن ماجہ، امام ابو حنیفہ، شافعی، احمد، داؤد بن علی اور ان کے تمام اصحاب کا ہے، اور یہی قول ابن راہویہ اور تمام اصحاب کا ہے، پھر لکھا کہ اشعری نے امام مالک سے بھی اسی روایت کیا ہے لیکن امام مالک سے مختلف روایات منقول ہیں، اظہر یہ ہے کہ وہ مقہر کے سے مسخین کو کچھ دیکھتے ہیں اور ایک روایت میں ابن راہویہ منقول ہے دوسرے یہ کہ وہ توقیت کے بھی خلاف ہیں، نہ مقہر کیلئے اس کو ماننے ہیں، نہ سافر کیلئے، یعنی وہ دونوں سرفہرست ہیں جس کے مذہب تک یہ عقلی تدبیروں، اور ان کے مقلدین نے اس بارے میں اخبار سابقہ سے استدلال کیا ہے، جن میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے (انجلی ص ۸۹ ج ۲)

حافظ زبلی نے شعب الراہیہ ص ۲۲۲ ج ۱ سے ص ۱۹۱ ج ۱ تک حسب عادت مکمل بحث نہ وہ محققانہ بحث کی ہے، حافظ ابن تیمیہ کو بھی عدم توقیت مسخین کا دعویٰ کہہ گیا ہے (معارف السنن ص ۳۲۶ ج ۱) معلوم نہیں، نبول نے جمہور اور خصوصاً امام احمد کے خلاف یہ رائے کیوں قائم کی؟ ممکن ہے کہ دوسرے قراءات کی طرف یہ بھی توجہ نہ ہو۔ وادع علیہ علم۔

تمام صحیح احادیث بخاری میں نہیں ہیں؟ اوپر کی بحث سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ امام بخاری نے تمام صحیح احادیث کو اپنی صحیح میں جمع کرنے کا اہتمام نہیں کیا۔ اسی لئے توقیت کی احادیث ذکر نہیں کیں۔ جو دوسری سب صحاح میں بکثرت موجود ہیں اگرچہ توقیت و عدم توقیت کے مسند بیت ضرور اس کی تحقیقی تھی۔ ہم بخاری اپنی نقد و اجتہاد سے ضرور اس پر نقل و اثبات میں روشنی ڈالتے اور جبکہ حسب تصریح حافظ ابن حزم توقیت کے ثبوت کے لئے کچھ آثار بھی ہیں جن کی لئے توقیت کے مسئلہ پر فقہی محترم مولانا بخاری دامت فیضہم نے بھی کھرا ہوا مواد جمع فرمایا ہے اس کی مراجعت کی جائے ص ۱۳۵ ج ۱ معارف السنن ص ۲۱۱ میں عدم ان توقیت کا لفظ بجائے التوقیت کے غالباً سو کا تب سے غلط چھپ گیا ہے اور استدراک میں بھی ردہ گیا ہے۔ وادع علیہ علم

حدیث الباب سے نہیں ہوتا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام بخاری کی ہر فقہی رائے کا ثبوت ان کی روایت کردہ احادیث الباب سے ضروری نہیں ہے، اور یہ نہایت اہم بات ہے جس کا ذکر یہاں پر حافظ یحییٰ نے نہیں کیا ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام بخاری نے حنفیہ کا مسلک اختیار کیا ہے اس کے بعد اہم موالات کے مسئلہ میں اختلافات مذاہب کا ذکر کرتے ہیں۔

تفصیل مذاہب: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا: جواز تفریق ہی امام شافعی کا قول جدید ہے جس کیسے اس امر سے استدلال کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے اعضا کا جو نما فرض کیا ہے لہذا جو شخص اس کی تعمیل کرے گا خواہ تفریق کر کے یا پورے درپے اتصال سے دونوں طرح فرض کی ادا ہو جائے گی، پھر امام بخاری نے اس کی تائید حضرت ابن عمرؓ کے فعل سے بھی کر دی ہے اور یہی قول ابن المسیب، عطاء اور ایک جماعت کا ہے، امام مالک و ربیعہ کہتے ہیں کہ جو عہد تفریق کرے گا اس پر وضو غسل کا اعادہ ہوگا بھولے گا تو نہیں ہوگا اور امام مالک سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر تفریق تھوڑے وقفہ کے بعد ہو جائے گا، لم یقضیٰ کہ ہے تو اعادہ کرے، امام اوزاعی و قتادہ کہتے ہیں کہ بجز خشک ہو جانے کی صورت کے اعادہ نہیں ہے، امام نے شخصی غسل میں تو تفریق کی مطلقاً اجازت دے دی مگر وضو میں نہیں، یہ سب تفصیل ابن المیزان نے نقل کی ہے اور کہا کہ جس نے اس معاملہ میں جفاف (خشک ہونے کو) حد فاصل بنایا اس کے پاس کوئی حجت و دلیل نہیں ہے، امام طحاویؒ نے بھی لکھا کہ جفاف کوئی حدیث نہیں ہے کہ اس کو ناقص مان لیں، اس لئے اگر سارے اعضاء وضو خشک ہو جائیں تب بھی طہارت کا حکم باطل نہیں ہوتا (فتح الباری ص ۲۶۰ ج ۱)

محقق یعنی نے لکھا: امام شافعی کا ارشاد ہے کہ میں وضو میں متابعت و عدم تفریق کو پسند کرتا ہوں، اگر ایسا نہ کرے گا تو مجھے پسندیدہ ہے کہ وضو پھر سے کرے، وضو کے استیناف کا ضروری دوا جب ہوتا مجھ پر واضح نہیں ہوا ہے، محدث یثربی نے کہا کہ ہمیں حدیث عمرؓ سے جواز تفریق کی روایت پہنچ گئی ہے، یہی مذاہب امام ابوحنیفہ کا ہے اور امام شافعی کا بھی جدید قول میں ہے، ابوریہ قول حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن المسیب، عطاء، طاؤس، یحییٰ، حسن، سفیان بن سعید و محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم کا ہے، امام شافعی کا قدیم قول عمر و نسبان دونوں صورتوں میں عدم جواز تفریق کا تھا اور یہی قول قتادہ، ربیعہ، اوزاعی، لیث و ابن وہب کا ہے یہ اس وقت ہے کہ تفریق اتنی دیر تک ہوئی کہ پہلا عضو خشک ہو گیا اور امام مالک کا بھی ظاہر مذہب یہی ہے، اور اگر تھوڑی تفریق ہوئی تو جائز ہے۔ پھر اگر بھول کر ہوئی تو ابن القاسم کے نزدیک جائز ہے، اور امام مالک سے اس کا جواز مسح میں ہے مشغول میں نہیں، ابن ابی زید سے ہے کہ یہ صرف سر کے ساتھ خاص ہے، ابن مسعودؓ نے یہ مسئلہ مسموع میں کہا کہ مسح میں جواز ہے خواہ سر ہو یا موزہ، اس کے بعد امام طحاوی کا اوپر والا قول بھی یعنی نے نقل کیا ہے (عمدہ ص ۲۶۰ ج ۲)

حافظ ابن حزم نے بھی تفریق وضو غسل کو جائز قرار دیا خواہ کتنی ہی دیر ہو جائے اور اسی کو امام ابوحنیفہ و شافعی، سفیان ثوری، اوزاعی، و حسن بن علی کا مذہب لکھا ہے۔ پھر احادیث و آثار ذکر کر کے اور امام مالک کا رد کیا ہے۔ (مجمعی ص ۶۸ ج ۲)

بحیثیت صحت و دلالت نہ نظر نہیں ہے اور احادیث بھی نہایت قوی موجود ہیں اور عدم قیوت کو ثابت کرنے والی اخبار مرقاة الاثرہر میں کثرت میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے (ملاحظہ ہو مجمع ص ۸۷ ج ۲ ص ۸۹ ج ۲)

یسی صورت میں امام بخاری کا رجحان بالفرض اگر امام مالک ہی کے ایک قول کی طرف تھا تو حسب عدت استنبہی طریقے سے قیوت پر باب قائم کر کے احادیث صحیحہ ذکر کر دیتے مگر اس بارے میں امام بخاری کی پوزیشن یوں ہے واضح ہو جاتی ہے جیسا ہم نے اوپر لکھا کہ انہوں نے تمام صحیح احادیث کو جمع کرنے کا التزام ہی نہیں کیا، اور یہ بات آج کل کے غیر مقلدین کے سامنے ضرور پیش کرنے کی ہے جو ہر مسئلہ میں حنفیہ سے حدیث بخاری کا مطالبہ کیا کرتے ہیں اور یہ وہ ناواقف لوگوں پر یہ اثر ڈالنا چاہتے ہیں کہ جب ان کے پاس بخاری کی حدیث نہیں ہے تو ان کا مسئلہ یا مسکلم نہ ہو۔

یہی بات ہم نے بول قائم کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے بھی لکھی کہ امام بخاری بول قائم کی حدیث تو رائے مگر بول قائم کی نہیں، اے ناس کا باب قائم کیا تو اس سے یہ نہ نکھٹا جائے کہ اس کی حدیث صحیح بھی اور ضروری بھی، بلکہ حضور اکرم ﷺ کی ہمیشہ کی عدت مبارکہ کی حیثیت پر مشابہ کرنے کی تھی، اس کو امام بخاری جان بوجھ کر کیسے ترک کر سکتے تھے مگر چونکہ انہوں نے تمام صحیح احادیث جمع کرنے کا التزام کیا ہی تھا اس لئے اس کو ترک کر دیا اور صرف اتنا جھگڑنے کی ضرورت نہ محضوری کے وقت بول قائم بھی جائز اور ثابت ہے واللہ تعالیٰ اعلم وعلہم اتم واکھم۔ (مولف)

باب اذا جامع ثم عاد ومن دار علی نساءہ فی غسل واحد.

(جس نے جماع کیا اور پھر دہ بارہ کیا اور جس نے اپنی کئی بیبیوں سے ہمسر ہو کر ایک غسل کیا)

(۲۶۲) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا ابن ابی عدی ویحیی بن سعید عن شعبۃ عن ابرہیم بن محمد بن المنذر عن ابیہ قال ذکرہ لہ عائشۃ قالت یرحم اللہ ابی عبد الرحمن کنت اطیب رسول اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیطوف علی نساءہ ثم یصبح محرما ینضخ طیباً.

(۲۶۳) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا معاذ بن ہشام قال حدثنی ابی عن قتادۃ قال حدثنا انس بن مالک قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدور علی نساءہ فی الساعۃ الواحدۃ من اللیل والنہار وہن احدی عشرۃ قال قلت لانس او کان یطیفہ قال کنا نتحدث انه اعطی قوۃ ثلاثین وقال سعید عن قتادۃ اننا نتحدث ان الساعۃ تسع لسوۃ:

ترجمہ ۲۶۲: حضرت ابراہیم بن محمد بن منذر نے اپنے والد سے نقل کیا کہ میں نے حضرت عائشہ کے سامنے اس مسئلہ (غسل) احرام میں استعمال خوشبو کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ ابو عبد الرحمن پر رحم فرمائے (انہیں غلط فہمی ہوئی میں نے رسول اللہ ﷺ کو خوشبو لگائی اور پھر آپ اپنے تمام ازواج کے پاس تشریف لے گئے اور صبح کو احرام اس حالت میں باندھا کہ خوشبو سے سارا بدن مہک رہا تھا

ترجمہ ۲۶۳: حضرت انس بن مالک نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ دن اور رات کے ایک ہی وقت میں اپنی تمام ازواج کے پاس گئے اور یہ گیارہ تھیں (نوسکھوہ اور دو باندیاں) راوی نے کہا کہ میں نے انس سے پوچھا کہ کیا نبی کریم ﷺ اس کی قوت رکھتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ ہم اس میں کہا کرتے تھے کہ آپ کو تیس مردوں کے برابر طاقت دی گئی ہے اور سعید نے کہا کہ قتادہ کے واسطے سے کہ ہم کہتے تھے انس نے ان سے نو ازواج کا ذکر کیا۔

تشریح: محقق یعنی نے لکھا کہ احرام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ بتانا ہے کہ ایک جماع کے بعد اس کا اعادہ اسی شب میں یا اسی دن میں کرے تو ہر دو جماع کے درمیان وضو یا غسل کرنا چاہیے یا نہیں تو مسد یہ ہے کہ متعدد جماع کے لیے ایک غسل کافی ہے یعنی ہر جماع کیلئے الگ الگ غسل کرنا واجب نہیں چنانچہ علماء کا اس پر اجماع ہے، البتہ ایسا کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث ابی داؤد و نسائی میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے الگ الگ غسل بھی فرمائے ہیں اور جب راوی حدیث صحابی ابی رافع نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ آپ نے ایک ہی غسل پر اسے احرام کی حالت میں اگر کوئی شخص خوشبو استعمال کرے تو یہ بنائیت ہے اور اس پر کفار واجب ہوتا ہے لیکن ابن عمر فرمایا کرتے تھے کہ اگر احرام سے پہلے خوشبو استعمال کی گئی اور احرام کے بعد اس کا اثر بھی باقی رہا تو یہ بھی جتنا ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے سامنے جب یہ بات آئی تو آپ نے اس کی تردید ہی کی اور ثبوت میں آنحضرت ﷺ کا عمل پیش فرمایا ابو عبد الرحمن ابن عمر کی کسبت ہے، الامام مالک ابن عمر کی مسک پر ہیں اور سمجھو راست احرام سے پہلے کی خوشبو کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے خواہ اس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے "مولف"

سہ اس موقع پر حافظ نے فتح الباری میں خود یا معاودت کو عام رکھا ہے کہ کسی رات میں ہو یا غیر میں جس پر تحقق یعنی نے نقد کیا کہ جو عود غیر میں ہوگا اس کو عرف و عادت میں عود نہیں کہا جاتا (لہذا یہاں اس طرح عام معنی مراد نہیں ہو سکتے اور) مراد یہاں یہی متعین ہے ابتدائی جماع اور دوسرا تیسرا بھی ایک ہی رات یا ایک ہی دن میں واقع ہو محقق یعنی کا ریمارک مذکور اگرچہ لفظ خود معاودت کی مراد معنی کے لحاظ سے صحیح ہے مگر مسند بہر صورت ایک ہی ہے یعنی فرض کیجئے کہ ایک جماع شب میں ہو اور دوسرا غیر شب یعنی وقت فجر میں کہ دن شروع ہو جائے تو مسد وہی رہے گا جو ایک شب یا دن کے اندر ہوئی صورت میں ہوگا اور ممکن ہے حافظ کا اشارہ لفظ ثم سے اسی طرف ہو لیکن ترجمہ الباب کے لفظ عاد سے عام مراد لی جائے تو دونوں حدیث الباب سے اس کی عدم مطابقت کا سوال بھی سامنے آ جائے گا اس لیے نقد مذکور کی اہمیت سے انکار نہیں ہو سکتا غالباً مطبوع فتح الباری میں ہلک اجماع غلط چھاپا ہے اور معنی نے جو لفظ نقل کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے واللہ اعلم

اکتفا کیوں نہیں فرمایا؟ تو آپ نے فرمایا کہ یہ صورت زیادہ سہری اور پاکیزہ ہے غرض اس صحیح حدیث سے استحباب ثابت ہے، اگرچہ ابو داؤد نے دوسری حدیث حضرت انس سے بھی روایت کی کہ نبی کریم ﷺ نے متعدد جماع کے بعد صرف ایک غسل فرمایا ہے اور اس حدیث کو پہلی حدیث سے زیادہ صحیح قرار دیا ہے اس طرح انہوں نے نفس صحت حدیث ابی رافع کو تسلیم فرمایا اور امام ترمذی نے بھی اس کو حسن صحیح کہا ابن حزم نے بھی اس کی تصحیح کر دی ہے البتہ ابن القطان نے اس کی تضعیف کی ہے عمدہ ۲۸۸۔

گویا ایک صحیح و صحیح حدیث سے اگر غسل واحد کا استحباب نبی کریم ﷺ کے عمل مبارک سے ثابت ہوا تو دوسری صحیح حدیث سے تعدد غسل کا ثبوت استحباب آپ کے مذکورہ بالا ارشاد مبارک سے ہو گیا جس سے وجوب کی نفی ہو کر استحباب ہی کا درجہ جاتا ہے

مسئلہ وضو میں الجماعین

اس کے بعد محقق یعنی نے وضو کا مسئلہ بھی صاف کر دیا کہ دو جماع کے درمیان وضو بھی جمہور کے نزدیک واجب نہیں ہے البتہ داؤد ظاہری اور ابن حسیب مالکی نے اس کو واجب قرار دیا ہے ابن حزم نے کہا کہ یہی مذہب عطاء، ابراہیم، عکرمہ، حسن و ابن سیرین کا بھی ہے ان کا استدلال حدیث مسلم شریف سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے وضو کا امر فرمایا ہے جمہور کہتے ہیں کہ وہ امر ندبی و اختیابی ہے و جو بی نہیں ہے کیونکہ ظاہری شریف میں حدیث ہے نبی کریم ﷺ جماع کے بعد اعادہ فرماتے تھے اور درمیان میں وضو نہ فرماتے تھے علامہ ابو عمر نے فرمایا میں نہیں جانتا کہ کسی اہل علم نے بجز ایک طاغی اہل ظاہر کے اس کو واجب کہا ہو۔

بحث و نظر اور ابن حزم کا رد

محقق یعنی نے لکھا کہ ابن حزم نے جو حسن اور ابن سیرین کی طرف استحباب وضو کی نسبت کی ہے اس کی تردید مصنف ابن ابی شیبہ کی روایات سے ہوتی ہے کہ شام نے حسن سے نقل کیا کہ وہ بغیر وضو کے بھی مکرر جماعت میں کوئی حرج نہ سمجھتے تھے اور ابن سیرین بھی کہا کرتے تھے کہ ایسا کرنے میں کوئی حرج کی بات ہمیں معلوم نہیں اور وضو کرنے کی بات اس لیے کہی گئی ہے کہ وہ خود کے لیے زیادہ لائق و مناسب ہے اور اس نقل بن راہویہ سے نقل ہوا کہ وہ تو وضو نہ کرنا پر محمول کرتے تھے کیونکہ ابن المنذر نے ان کا قول نقل کیا ہے عود کا ارادہ ہو تو غسل فرج ضروری ہے“

ابن راہویہ پر نقد

محقق یعنی نے اس قول پر نقد کیا کہ اس کی تردید روایت ابن حزم سے ہوتی ہے جس میں وضو صلوٰۃ کی تصریح موجود ہے اور ایک جملہ اسی کے ساتھ فہو للخط للعود بھی ہے (یہ وضو صلوٰۃ عود کیلئے زیادہ نشاط پیدا کرنے والا ہے اور حاکم نے بھی لفظ وضو للصلوٰۃ کی تصحیح کی ہے پھر لکھا کہ اس لفظ کی روایت میں اگرچہ شعبہ عامم سے منفرد ہیں لیکن ان جیسی (ثقة) حضرات کا نقد دشمنین کے نزدیک مقبول ہے اگر کو ان احادیث کے معارض تو حدیث ابن عباس موجود ہے جس سے وضو حکم صرف نماز کے لیے ہونا متعین ہو جاتا ہے اس کو ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابو عوانہ نے اس حدیث کے ساتھ یہ جملہ بھی بطور قید کے بڑھایا ہے بشرطیکہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک صحیح ہو محقق یعنی نے اس پر لکھا کہ یہ حدیث تو ضرور صحیح ہے لیکن امام لحاد کی رائے ہے کہ تعالٰیٰ بجا ہے اس کے حدیث اسود بن عائشہ

۱۔ محقق یعنی نے دوسرے آثار بھی مصنف ابن ابی شیبہ سے اثبات وضو کے ذکر کئے ہیں۔ (عمدہ ۲۹ ج ۲)

۲۔ اس حدیث کی روایت امام لحاد نے ”تہذیب الحسن بريد اليوم او الاكل او الشراب او الجماع“ میں بطریق بی ابن ابی امام اعظم ابو حنیفہ اور دوسری بن عقبہ کے واسطوں سے کی ہے (امالی الاحبار ص ۱۸ ج ۲) اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی علیہ وسلم کو یہ صورت میں وضو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پر ہوا ہے اور ضیاء مقدس و تقنی نے نصرت و احادیث صحیح کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ سب ہی مشروع و حرام ہے جو چاہے ایک حدیث کو اپنے عمل کیلئے اختیار کرے اور جو چاہے دوسری کو۔ عہد القاری ۲-۳۹

محقق عینی کے ابن راہویہ پر یہ نقد مذکور سے گویا یہ بات ثابت ہوئی کہ اس وضو سے وضو شرعی ہی مراد ہے وضو غوی نہیں مگر تھہ ہی بات بھی واضح ہوئی کہ وضو سے بعض اوقات وضو غوی مراد ضرور ہو سکتا ہے اور وہ بقول حافظ ابن تیمیہ کے محض غیر شرعی نظر یہ نہیں ہے نیز ابن حزم کے اس بے تحقیق دعوے کا حال بھی کھل گیا کہ حسن و ابن سیرین ایجاب وضو بین الجہا میں کے قائل تھے۔

امام ابو یوسف کا مسلک اور تحفہ کاریمارک

آپ کی طرح عدم استحباب وضو بین الجہا میں کی نسبت ہوئی ہے (امانی الاحبار ۱۹۳-۱۹۴) جو دیگر ائمہ حنفیہ اور جمہور کے خلاف ہے کہ انہوں نے اس کو مستحب قرار دیا ہے صاحب تحفۃ الاحوذی نے ۱۳۱-۱۳۲ میں لکھ کر حدیث الباب امام ابو یوسف کے خلاف حجت ہے احادیث خود صاحب تحفہ نے ہی ابن خزیمہ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ ترمذی والی حدیث الباب میں وضو کا حکم مندب کے لیے ہے کیونکہ حدیث میں مذکور اخطاء لغویہ و دینی روایت ہوا ہے یعنی یہ وضو کو دیکھ کر صورت میں زیادہ نشاط لانے والا ہے لہذا معلوم ہوا کہ امر ارشادی یا ندبی ہے یہ امر ارشادی خود ہی بتلا رہا ہے کہ ندبی و شرعی امر سے بھی کچھ نازل دوسری صورت ہے اس لیے امام ابو یوسف نے اس امر کو امر ندبی شرعی سے جھجھنا نہ ارشادی مانا ہو تو حدیث ان کے خلاف بھی نہیں ہے اور یہ ایسا ہی ہے کہ جیسے ندبی شرعی سے نازل ایک درجہ نئی شفقت قرار دیا گیا ہے اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ ہمارے آثار حنفیہ میں سے اگر کسی کا کوئی نفاذ ہر کسی حدیث سے مطابق نہ ملے گی ہو تب بھی وہ درحقیقت حدیث ہی کی ایک مراد کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور صاحب تحفہ جیسے حضرات کا ایسے کا کرامت پر یمارک کسی طرح موزوں و منسب نہیں ہے اور شاید اسی لئے اس کے جواب کی طرف توجہ نہیں کی گئی انوار اساری میں چونکہ ہر چھوٹے بڑے مغالطہ کو دور کر دینا مناسب سمجھا گیا ہے۔ اس لیے اس کو لکھا گیا اگر اس کی تائید حضرت شاہ صاحب کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

نطق انوار: ہمارے نزدیک غسل ہر جماع پر مستحب ہے۔ پھر ہو سکتا ہے کہ اس کو قفنی استحباب پر محمول کریں یہ نفع ظاہری پر محمول کریں یہاں حضرت نے بھی جہاں تک ہم سمجھے ہیں نفع کے لفظ سے امر ارشادی ہی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، کیونکہ جہاں تک ہماری کالم و مجلس شریعت مقدسہ میں اخروی عذاب و ثواب کی بناء پر نواہی و اوامر کا رد و رد ہوا ہے، وہاں نفع و دیونگی کے لحاظ سے بھی امر و نہی کا ثبوت ملتا ہے، جن کو ہم امر ارشادی اور نہی شفقت سے تعبیر کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم و علیہ اتم و احکم۔

(بقیہ صفحہ سابقہ) مذکورہ تے تھے اور اس حالت میں بغیر غسل کے بھی جاتے تھے۔

الامام و امانی الاحبار کا ذکر فیروز: جیسا کہ پیشہ میں عرض کیا گیا کہ تب مذکور معانی آلا عارضہ کی کی بہترین جامع و مفصل شرح جو حدیث حقیقی اہل سنت کے تحت غیر مترقبہ ہے مگر اس کی یہ کی گئی ہے کہ علامہ عینی کی برود و شرح معانی آلا عارضہ (مختار الفکر اور بہار النور) کی دہرہ کی دہرہ سے کتاب مذکورہ کی حقیقی حدیث شریعت نہایت ممتاز ہو گئی ہے ان کی عبارت ممتاز نہیں کی گئی ہیں ضرورت تھی کہ ہر جگہ ان کی عبارت سے نقل قال المصنف کا اضافہ کیا جائے تا اس وقت ہم صرف عہد القاری و سامعین کے معلوم کر سکتے ہیں کہ ان میں یہ رائے و تحقیق علامہ عینی کی ہوگی اسی طرح دوسری کتابوں کے حوالے بھی جلد و صفحہ کی قید سے آزاد ہیں اگر آئندہ جہد میں ان امور کی رعایت ہو تو نہایت مفید ہوگا اسی طرح جامع الدار کے سلسلہ میں بھی مثنیٰ ہیں کہ آئندہ جہد میں ہر کتاب کی عبارت جلد و صفحہ سے ہمیں کے ساتھ ہوتا کہ کتاب کی علمی و ادبی حیثیت میں چارچہ ننگ جائیں کیونکہ ان امور کی اہمیت تو ہمیشہ سے ہے مگر ان دور میں تو تالیف کا لازمی برہنہ ہی ہیں جہاں کے بغیر تالیف کو ناقص سمجھا جاتا ہے ان دونوں گرامر حدیثی تالیفات کے، در احسان سے ہاری گزرنے کی بھی ہوتی ہے آئندہ دورہ ہوا کہ امر کی طرف بھی توجہ ہو تو مزید احسان و کرم ہوگا۔ و علیہ اللہ فی ذاک الجہاد۔ امید ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دست بر کاظم اور حضرت مولانا مفتی الحسن صاحب دایم عظیم جہاد کی امداد کی آئندہ جہد میں کی تالیف فرمائیں گے۔ ان شاء اللہ ہری گزراشات پر توجہ فرما کر مکتوب فرمائیں گے۔ مؤلف

سے علمی لحاظ سے فصل مذکور کی اہمیت و ضرورت حق بیان نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحب کے ارشاد مذکور کی روشنی میں یہ خیال بھی ہوتا ہے کہ شاید امام ابو یوسف کی رائے وضو کی طرح سے غسل کے متعلق بھی ایسی ہی ہوگی۔ واللہ اعلم عند اللہ

بقاء اثر خوشبو کا مسئلہ

محقق یعنی نے لکھا۔ حدیث اباب سے معلوم ہوا کہ احرام کے وقت خوشبو لگانا مستحب ہے، اور یہ بھی کہ اگر اس خوشبو کے اثرات احرام باندھنے کا بعد بھی باقی رہیں تو کوئی حرج نہیں ہے، البتہ احرام باندھ لینے کے بعد خوشبو لگانا حرام ہے، یہی مذہب سفیان ثوری، امام شافعی، امام ابو یوسف، امام احمد داؤد وغیرہ کا ہے اور اسی کی قائل ایک جماعت صحابہ و تابعین و مجاہدین و فقہاء کی بھی ہے صحابہ میں سے سعد بن ابی وقاص، ابن عباس، ابن زبیر، معاویہ، حضرت عائشہ، حضرت ام حبیبہ ہیں

دوسرے حضرات اس کو ممنوع بتلاتے ہیں کہ اتنی یا ایسی خوشبو لگائی جائے جس کا اثر باوجود احرام کے بعد تک باقی رہے ان میں سے زہری، امام مالک و امام محمد ہیں اور ایک جماعت صحابہ و تابعین سے بھی نقل بھی ایسا ہی نقل ہوا ہے

قولہ ذکرۃ لعائشہ

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حضرت ابن عمر بھی چونکہ بقاء اثر طیب کو احرام کے بعد جنایت قرار دیتے تھے اس لیے امام بخاری نے اس واقعہ کی طرف اشارہ فرمایا اور حضرت عائشہ کا جواب ذکر فرمایا

یہاں ایک دوسری بحث چھڑ گئی ہے کہ امام بخاری نے ذکر کیا کہ مرجع کس چیز کو بنایا ہے اگر قول ابن عمر کو تو وہ اس سے قبل مذکور نہیں ہے بعد ایک باب کے بعد "باب من تطيب ثم اغتسل وبقى اثر الطيب" میں ذکر ہوا کہ تحقیق یعنی نے فرمایا کہ زمانے نے یہ جواب دیا ہے کہ قول ابن عمر حضرات اکابر محدثین کی نظر میں نہیں تھی، اس لیے ضمیر اس کی طرف پھری، لیکن وجوب عیب ہے کیونکہ قول ابن عمر سے واقفیت تو بقول کرمانی بھی صرف محدثین و ائمہ کے ساتھ خاص ہوگئی اب جو دوسرے لوگ اس حدیث الباب کو دیکھیں گے تو ان کے سوائے تحیر کے اور کیا حاصل ہوگا اور وہ کس طرح چاہیں گے کہ ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ لہذا امام بخاری کو چاہیے تھا کہ پہلے اس روایت ابی النعمان کو پیش کرتے جو ایک باب کے بعد لائے ہیں اس کے بعد یہ حدیث الباب محمد بن بشر روای ذکر کرتے۔

حافظ پر نفقہ: محقق یعنی نے آگے لکھا کہ اس سے بھی زیادہ عجیب تر توجیہ حافظ نے کی ہے کہ "مویا امام بخاری نے اختصار سے کام لیا کیونکہ اس قصہ کی حذف شدہ بات حضرات اہل حدیث کو معلوم تھی یا محمد بن بشر نے اس کو مختصر بیان کر دیا ہوگا اس لیے کہ اس تو اس توجیہ کو حذف کرمانی ہی سے لیا ہے لہذا اعتراض مذکور اس پر بھی ہوگا دوسری اگر اختصار والی بات صحیح ہوتی تب بھی امام بخاری پہلے تفصیل والی حدیث ابی النعمان والی ہی ذکر کرتے اور محمد بن بشر روای اس کے بعد۔ عمدہ ۳۰۶

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

تقریر درس بخاری شریف حضرت مولانا محمد چراغ صاحب دام ظلہم میں حضرت کا یہ ارشاد بھی مذکور ہے کہ ما بین دو جماع کے حدیث

لہ امام عظیم کی رائے ایسی بھی ہے محقق یعنی نے ان کا نام نہ سنا، روایہ کیونکہ اندھ خدیجہ میں سے صرف امام محمد اس بار میں امام مالک کے ساتھ ہیں بدائع میں ہے احرام باندھنے کے وقت ہر خوشبو استعمال کر سکتا ہے خواہ اس کا اثر احرام سے بعد باقی رہے یا نہ رہے۔ امام حنفیہ امام ابو یوسف کا قول یہی ہے اور امام محمد بھی پہلے اسی کے قائل تھے خود انہوں نے فرمایا کہ پہلے میں بھی اس میں کوئی حرج نہ تھا نہ پھر چھ دوں وہ بھی کہ انہوں نے بڑی شدت سے خوشبو میں جمع ہیں اور غلو کی تو میں نے اس کو ناپسند کیا (بخاری ۵۲۰۰ ج ۱) کو ب میں مسند تفصیل اس طرح ہے کہ احرام کے وقت انہم اعضاء وہ ہر تو ذی جرم وغیر ذی جرم کی خوشبو کا استعمال کر سکتا ہے اور کپڑوں پر تو صرف بغیر جرم والی خوشبو کا استعمال جائز ہے اس کے بعد حدیث احرام میں ہر قسم کی خوشبو سے احتراز ضروری ہوگا کو ب ۲۷۷۔ امکلف

سے غسل یا وضو یا تیمم کا احتساب نکلتا ہے اور تیمم بھی باوجود پانی کی موجودگی کے نبی کریم ﷺ کے عمل سے ثابت ہے اور میرے نزدیک بھی اس جیسی صورت میں تیمم جائز و صحیح ہے اور اس کو صاحب بحر نے بھی اختیار کیا ہے بخلاف ابن عابدین کے پھر یہ کہ مائیں القربانیں و امراء و اعداء وضو کا تاکید کرتے ہیں جتنا کہ دو یا زیادہ کی صورت میں ہے

اشکال قسم اور اس کے جوابات

متعدد بیویوں میں برابری کرنا قسم کہلاتا ہے اور اس کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ ایک ایک پوری رات ہر ایک کے پاس گزارے یہ قسم ہر شخص پر واجب ہے لیکن رسول اکرم ﷺ پر بھی واجب تھا یا نہیں اس میں اختلاف ہے حافظ ابن حجر نے لکھا امام بخاری نے اس حدیث الباب کو کتاب النکاح میں لا کر زیادہ بیویاں کرنے کا احتساب ثابت کیا ہے اور اس میں اس امر کی طرف بھی اشارہ کیا کہ نبی کریم ﷺ پر قسم واجب نہ تھا اور یہ قول اہل علم کی کچھ جماعتوں کا ہے جس کوشافیہ میں سے اصطخری نے بھی اختیار کیا ہے اور شافعیہ کا مشہور قول اور اکثر کی رائے وجوب کی ہے اس کیلئے یہاں جواب دہی کی ضرورت ہے اس کے بعد حافظ نے چند جوابات ذکر کئے (فتح الباری ۲/۶۲) پھر باب القریۃ بین النساء پر بحث کرتے ہوئے لکھا یہ سب اس وقت ہے کہ نبی کریم ﷺ پر بھی کوئی قسم واجب قرار دیں جس پر معظم اخبار کی دلالت ہے (فتح ۲/۵۱) ۹) محقق یعنی نے لکھا کہ حضور اکرم ﷺ کے بارے میں حدیث الباب کے پیش نظر توجہ و تاویل کی ضرورت میں ہے کہ آپ پھر بھی قسم کو دوامی طور سے واجب کہا جائے جس طرح ہم سب لوگوں پر ہے اور یہی رائے اکثر علماء کی ہے لیکن جو حضرات اس کو آپ پر واجب نہیں کہتے ان کے نزدیک کسی تاویل کی ضرورت نہیں

ابن عربی نے کہا: حق تعالیٰ نے اپنے نبی کریم ﷺ کو نکاح کے سلسلہ میں چند خصوصیات سے نوازا ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ کو ایک ساعت وزمان یا عطا فرمایا جس میں ازواج مطہرات میں سے کسی کا کوئی خاص حق مقرر نہیں تھا اس ساعت میں آپ ان سب کے پاس جاسکتے تھے اور حسبِ مراعٰی عمل فرما سکتے تھے مسلم شریف میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ وہ ساعت عصر کے بعد تھی (عمدہ ۳/۱۰۱) اس کے بعد ہم ان سب جوابات کو یکجا نقل کرتے ہیں ملا علی قاری نے لکھا اقل قسمت تو ایک رات ہے پھر وقت واحد میں طواف جمع کیسے کیا سب کے جواب کئی طرح سے دیئے گئے ہیں

- (۱) حضور ﷺ کے حق میں وجوب قسم میں اختلاف ہے ابو سعید نے کہا کہ آپ پر تو یہ واجب نہ تھا اور آپ جو قسم التو یہ فرماتے تھے وہ بطور تبرع و نکرہم تھا یعنی نہ بھی اس کو جیہ کو ذکر کیا ہے لیکن اکثر حضرات وجوب کے قائل ہیں لہذا اس صورت میں جوابات دوسرے ہیں
- (۲) یہ طواف جمع سب ازواج مطہرات کی مرضی سے تھا جس طرح آپ نے حضرت عائشہ کے گھر میں اپنی حیرت داری کے لیے سب ازواج کے مرضی حاصل فرمائی تھی یہ جو ابن ابی سعید کا ہے اس جواب کو یعنی حافظ نے بھی لکھا ہے
- (۳) شوکانی نے لکھا کہ علامہ ابن عبد البر نے اس کو واپسی سفر پر محمول کیا کہ اس وقت کسی کا وقت مقرر نہ ہونے کے سبب قسم واجب نہ تھا لہذا اس وقت جمع ہوا اس کے بعد پھر قسم کا سلسلہ شروع ہوا کیونکہ وہ سب آزاد تھیں اور آپ کا طریقہ ان سب میں عدل و تسویہ ہی کا تھا کہ ایک کی باری میں دوسری کے یہاں نہ جاتے تھے۔
- (۴) ابن عربی نے آپ کے لیے ایک ساعت مخصوص بتلائی جس میں آپ کو سب یا بعض ازواج کے پاس جانے کا مخصوص حق

۱۰۔ العرف العرفی ۱۰ میں اقل القسم یوم ولایۃ چھپ گیا ہے جو غائباً ضابطہ کا تب کا سہو ہے وائذ تعالیٰ اعلم (مولف)

۱۱۔ اسی وجہ کو محقق یعنی نے بھی ذکر کیا ہے (عمدہ ۳/۱۰۱) اور وہ فظ نے نقل کر کے لکھا کہ یہ جواب اخص ہے بہ نسبت دوسرے جواب و احتمال احتیاط قسمت کے اور پہلا جواب رضاء و ازواج والا دوسرا بھی حدیث عائشہ کے لحاظ سے زیادہ موزوں و مناسب ہے (فتح ۲/۶۳) ۱)

حاصل ہوتا تھا مسلم میں ہے کہ وہ ساعت بعد عصر کی تھی اگر کسی مصروفیت کے سبب وہ آپ کو حاصل نہ ہوتی تو اس کے بدل بعد مغرب حق ہوتا تھا بذل الحجو ۱۳۴۵۔ اس توجیہ کو یعنی نے تو اوپر بلا نقل کیا مگر حافظ نے اس پر اغراب کا نقد کیا اور محتاج ثبوت بتلایا ہے۔

(۵)۔ احتمال ہے کہ ایسی صورت قسم کے ایک دور سے فراغت اور دوسرے دور کے شروع کرنے سے پہلے پیش آئی ہو اس توجیہ کو حافظ نے بھی ذکر کیا ہے اور یعنی نے اس کو مہلب کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

(۶)۔ حافظ نے ایک توجیہ یہ بھی ذکر کی کہ ایسا واقعہ قبل وجوب قسمت ہوا تھا اس کے بعد ترک کر دیا گیا یعنی وغیرہ نے اس احتمال وجوب کو ذکر نہیں کیا۔

(۷)۔ ہمارے حضرت شاہ صاحب نے ختم دورہ پر قبل از شروع دورہ ثانیہ والی جواز طواف و حج والی توجیہ پر تبصرہ فرمایا کہ اس کو دیکھنا چاہیے کہ یہ اصول مسائل حنفیہ پر ٹھیک اترتی ہے یا نہیں کیونکہ میں نے یہ تفصیل فقہ حنفیہ میں اب تک نہیں ہے دیکھی پھر اپنی پسندیدہ توجیہ اس بارے میں یہ فرمائی کہ میرے نزدیک یہ جمع والی صورت کا صرف ایک واقعہ پیش آیا ہے اور اگر چہ رادوی کے الفاظ سے شبہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت عادت پیش آتی ہے مگر ابن حاجب نے تصریح کی ہے کہ ان کا مدلول لغوی استرا نہیں ہے کیونکہ وہ کون سے ہے البتہ اس سے عرفاً استمرار سمجھا جاتا ہے خصوصاً جبکہ اس کی خبر مضارع ہو میں کہتا ہوں کہ یہ بات ان کی صحیح ہے مگر پھر بھی میری تحقیق یہی ہے کہ یہ واقعہ زیر بحث صرف ایک ہی مرتبہ حجۃ الوداع کے موقع پر پیش آیا ہے دوسری بار نہیں چنانچہ آگے باب من تطلب میں حضرت عائشہ کی تعمیر اناطیہ آری ہے جس سے ایک ہی واقعہ کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور یہاں کنسٹ اطیب مروی ہوا ہے جس سے عادت و استمرار مفہوم ہوتا ہے یہ سب میرے نزدیک روادیک و حدیث کے تعربات ہیں جن کو تعمیرات کے تنوع اور عبارات کے تقض سے زیادہ حیثیت حاصل نہیں ہے لہذا حدیث کا صحیح شغل رکھنے والے کو چاہیے کہ وہ صرف واقعہ و حال کا متبع کرے اور روادیک کی تعمیرات کے پیچھے نہ پڑے۔

حضرت نے فرمایا کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع میں ارادۃ احرام کے وقت پیش آیا آپ نے چاہا کہ احرام سے قبل سنت جماع کو بھی ادا فرمائیں اور چونکہ سب ارادۃ و ان مطہرات اس موقع پر ساتھ تھیں اس لیے حج کی صورت پیش آئی ہے۔

بظاہر یہ رائے، خود حضرت کی ہے کسی سے نقل نہیں ہے اور العرف الشذی میں سقلم سے ابن العربی کی طرف سے نقل ہوئی ہے چنانچہ فیض الباری ۲۵۵۔ اس میں بھی بغیر کسی نسبت و حوالہ کے ذکر ہوئی ہے اور انوار المحمود ۹۳۔ اس میں عبارت گڑباز ہو گئی ہے فلیجہ۔

(۸)۔ یہ توجیہ مرتبہ حجۃ الوداع، بخاری دامت فیضہم کی ہے کہ حج کا واقعہ دو بار پیش آیا حجۃ الوداع کے احرام سے پہلے بھی اور اس کے حلال کے وقت بھی (معارف السنن ۱۳۶۶)۔ یہ توجیہ بھی بہتر ہے مگر محتاج ثبوت ہے اور حضرت شاہ صاحب کی مذکور رائے مبارک سے بھی الگ ہے کہ ایک ہی واقعہ ہوا اور وہ بھی احرام سے قبل۔ و اللہ تعالیٰ اعلم و علہ اتم و احکم

قولہ قوۃ ثلاثین

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ مراد میں رجال ہیں اور روایت اسماعیلی میں اربعین چالیس ہے اگرچہ وہ روایت شاذہ ہے مگر مرسل طاؤس میں بھی اسی طرح ہے اور اس میں فی الجماع کا لفظ بھی زائد ہے نیز صفت جنت میں ابونعیم سے بھی اسی طرح ہے اور اس میں من رجال اہل الجنۃ کے الفاظ بھی زیادہ ہیں اور عند ابن عمر میں مرفوعاً عطیۃ قوۃ اربعین فی البش و الجماع مروی ہے امام احمد و نسائی نے حدیث زید بن ارقم مرفوعاً روایت کی ہے جس کی تصحیح حاکم نے بھی کی ہے ان الرجال من اهل الجنۃ یعنی قوۃ ثمانیۃ فی الاکل و الشراب و الجماع و الشھوۃ (جنت کے ایک آدمی کو اکل و شرب، جماع و شہوت کی قوت ایک سو مردوں کے برابر حاصل ہوگی اس طرح ہمارے نبی ﷺ کی قوت کا حساب چار ہزار مردوں کے برابر ہوتا ہے (حج الباری ۳۶۶۔ ۱۔ ۲۳۴۰)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ترمذی میں بھی تو قاتل مردی ہے پس چاہیں کوسو میں ضرب دینے سے چار ہزار ہوتے ہیں جیسا کہ علامہ سیوطی نے ذکر کیا ہے پھر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میرے نزدیک اختلاف الفاظ و تعبیرات سے صرف نظر کر کے تحقیقی بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو دنیا میں اتنی وقت و ملاقات عطا کی گئی تھی جتنی ایک عارضی کو جنت میں عطا ہوگی کیونکہ آپ دنیا میں بھی رجال اہل جنت میں سے تھے اس کے سوا بجز ارواؤں کے تفسیر عبارات اور نحو تعبیرات سے کچھ نہیں ہے۔

نبی اکرم ﷺ کے خارق عادت کمالات

حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کی روشنی میں یہ بات واضح ہوئی کہ حضور اکرم ﷺ کو دنیا میں صفات اہل جنت عطا فرما کر بھیجا گیا تھا۔ یہ بحث طویل الذیل ہے اور آپ ﷺ کے خصوصی کمالات و اوصاف کو سمجھا کر سے بیان کرنے سے اچھی طرح سمجھ میں آسکتی ہے اور ہمارا ارادہ ہے کہ کسی فرصت و موقع سے فائدہ اٹھا کر اس خدمت کو حسب مراد انجام دیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

یہاں اتنی بات تو سامنے آگئی کہ آپ ﷺ کو دنیا میں ایک سو رجال جنت کی برابرت و ملاقات عطا کی گئی تھی، اس پر بھی ساری عمر میں صرف ایک مرتبہ طواف حج النساء کی نوبت آئی اور وہ بھی جنت الوداع کے موقع پر اور احرام سے قبل جس کی غرض بظاہر اپنے اور ان سب کے لئے اداۓ سنت تھی تا کہ فرارغ خاطر کے ساتھ نہ سب حج میں انہماک و یکسوئی حاصل ہو جو اس سنت کا فتنہ ہے۔

پہلے ذکر ہوا کہ امام احمد و نسائی کی حدیث سے ایک جتنی کو ایک سو دنیا کے آدمیوں کے برابر بھانے پینے اور بھانا وغیرہ کے اشتہار و قوت حاصل ہوگی، اور حضور اکرم ﷺ کو صفات اہل جنت پر پیدا کیا گیا تھا، پھر بھی جس طرح آپ ﷺ نے ساری عمر سے تم کھانے پر قناعت فرمائی اور کبھی بھی پیٹ بھر کر کھانا نہ کھایا، بلکہ پیٹ بھر کر کھانا نہ کھانے کی سنت عام صیہ پر کرام میں بھی موجود رہی جس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اسلام میں سب سے پہلی بدعت اب پیٹ بھر کر کھانے کی شروع ہوئی ہے، اسی طرح آپ ﷺ کا ساری زندگی کا یہ خارق عادت و صف عفاف و صبر عن النساء بھی دعوت فکر و نظر دے رہا ہے کہ آپ ﷺ نے ۲۵ سال سے قبل تو کوئی نکاح ہی نہیں کیا پھر جب تمہارے ۲۵ سال ہوئی تو اپنے چچا ابوطالب کے اصرار اور خود حضرت خدیجہؓ کی استدعا و خواہش پر ان سے نکاح ہوا، جو بیوہ تھیں، اور ان کی عمر بھی اس وقت چالیس سال تھی، حضرت خدیجہؓ نکاح مذکور کے بعد ۲۵ برس تک زندہ رہیں اور رمضان ۱۰ انہوی کو (ہجرت سے تین سال قبل) انتقال فرمایا جب۔

ان کی عمر ۶۴ سال ۶، ۶۵ تھی، حضور اکرم ﷺ نے ان کی زندگی میں کوئی اور نکاح نہیں کیا، ان کے بعد آپ ﷺ نے دس بیویوں سے اور نکاح کئے، جس میں سے کوٹاری اور کم عمر صرف حضرت عائشہؓ تھیں، پھر ان سب نکاحوں سے بھی بڑی غرض و مذہبیت و عورتوں سے ایسے ابواب شریعت کا کھولنا اور ان کے ذریعہ عالم انہماک تک علوم نبوت و شریعت کو پہنچانا تھا، اس کے علاوہ خود نکاح کرنا بھی اسلامی شریعت کا ایک اہم رکن ہے اور اس سے فوائد و منافع ہر شریعت سے بے شمار ہیں، اسلامی لٹریچر میں ان پر یہ حاصل تفصیلات و بحثیں ملتیں ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے جت اندہ البالغ فیہ ۴۱، ۴۲ اور ۱۳۵ ج ۲ میں اور امام غزالی نے اپنی احیاء العلوم میں نکاح کے منافع و حکم، آفات و مفاسد اور حقوق زوجیت وغیرہ پر بہترین کلام کیا ہے جس کو حضرت علامہ عثمانیؒ نے فقہ المکرم ص ۳۴۰، ۳۴۱ ج ۳ میں نقل کیا ہے، ہم بھی ان چیزوں کو کتاب النکاح میں ذکر کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ، یہاں حدیث الباب کے تحت ازواج مطہرات کے اسماء گرامی اور تعداد شمار چین نے ذکر کی ہیں، جس کو ہم بھی لکھتے ہیں۔

یہاں ہشام کی روایت سے ان کی تعداد اڑھارہ ذکر ہوئی ہے اور سعید کی روایت نوکی ہے، حافظ ابن حجر نے لکھا کہ حضور اکرم ﷺ سے عقد ازواج میں بیک وقت نوے زیادہ ازواج جمع نہیں ہوئیں، اس لئے روایت سعید راجح ہے، اور ہشام کی روایت کو ان کے ساتھ ہر یہ اور ریحانہ کو ملانے پر محمول کریں گے، یعنی ان پر نہاء النبی کا اخلاق بطور تغلیب ہوا ہے۔

پھر حافظ نے لکھا کہ دمیاتی نے اپنی سیرت میں ان کا عدد تیس تک ذکر کیا ہے جن میں وہ بھی ہیں جو پوری طرح شرف زوجیت سے مشرف ہوئیں اور وہ بھی ہیں جن سے صرف عقد نکاح ہوا اور وہ بھی جن کو آپ نے قبل مصاہبت طلاق دی اور وہ بھی جن کو صرف پیغام نکاح دیا گیا اور ان سے عقد ازواج نہیں ہوا اس طرح ان سب کے نام ایوان الفتح پھری نے پھر علامہ مغلطہ نے نے بھی نقل کئے ہیں اور ان کا عدد دمیاتی کے عدد سے بھی بڑھ گیا جس پر علامہ ابن قیم نے نکیر کی ہے المختارہ میں حضرت انس سے یہ بھی روایت ذکر ہوئی ہے کہ حضور ﷺ نے پندرہ ازواج سے نکاح کیا جن میں سے زوجیت و مصاہبت کا شرف گیا رہ کو حاصل ہوا اور وقت وفات میں نو سو جو تھیں۔

اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ حق یہ ہے کہ کثرت مذکورہ پوینہ مختلف بعض اسماء ہوئی ہے اور اس کی وجہ سے صحیح عدم ہوا ہے و اللہ اعلم (فتح ۲۶) محقق یعنی نے بہت سے نام ذکر کئے ہیں جن میں سے انکے بھی ہیں جن سے نکاح نہیں ہوا یعنی خطبہ و پیغام نکاح کی وجہ سے ان کو شرف نسبت سے نوازا گیا ہم اسی سے ان کے اسماء گرامی کی تفصیل مختصر جالت کے ساتھ لکھتے ہیں۔

ذکر مبارک ازواج مطہرات

زرقانی شرح المواہب اللدیہ جلد سوم میں یہ ذکر ۲۱۶ سے ۲۷۱ تک پھیلا ہوا ہے ابتداء میں چند اہم امور لکھتے ہیں جو ذکر کئے جاتے ہیں۔

افضل ازواج

سب ازواج میں سے افضل حضرت خدیجہ بنت جحش حضرت عائشہ بنت جحش حضرت خصفہ تھیں۔ ان کے بعد وہی ترتیب فضیلت باہمی نہیں ہے البتہ ان سب کو تمام امت پر فضیلت حاصل ہوئی ہے بجز حضرت فاطمہ الزہراءؑ کے کہ حسب تحقیق امام بیہقی ان کی فضیلت حضرت خدیجہ و عائشہ پر بھی ثابت ہے۔

عدد ازواج

عدد ازواج میں اختلاف ہے مگر گیارہ پر سب کا اتفاق ہے جن میں ۶ قریش سے ہیں حضرت خدیجہ، حضرت عائشہ، حضرت خصفہ، حضرت ام حبیبہ، حضرت ام سلمہ و حضرت سودہ۔ چار عربیات غیر قریشیہ ہیں زینب بنت جحش، حضرت میمونہ، حضرت زینب بنت خزیمہ (ام المساکین) و حضرت جویریہ۔ ایک غیر عربیہ بنی اسرائیل میں سے ہیں یعنی حضرت صفیہ۔ ان گیارہ میں سے دو کی وفات حضور اکرم ﷺ کی زندگی میں ہوئی حضرت خدیجہ اور حضرت زینب (ام المساکین) اور باقی نو آپ کی وفات کے بعد حیات تھیں۔

ترتیب ازواج

ان سب کی ترتیب بخلاف تزوج زہری سے اس طرح منقول ہے حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت خصفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا، زینب بنت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا (ام المساکین)، میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔ اس کے علاوہ ترتیب دوسرے طریقوں پر بھی نقل ہوئی ہے۔

ازواج

رسول اکرم ﷺ نے فرمایا، حق تعالیٰ نے میرے لئے اس امر کو ناپسند فرمایا کہ میں کسی کا نکاح کروں یا کسی سے نکاح کروں بجز اہل جنت کے، دوسری حدیث میں فرمایا کہ میں نے خود کسی بیوی سے نکاح نہیں کیا اور نہ اپنی بیٹی کا نکاح دوسرے سے کیا مگر وہی کے بعد جو حضرت

جبرائیل علیہ السلام میرے رب عز وجل کی طرف سے لے کر آئے، ان سے جہاں آپ ﷺ کی ازواج مطہرات کی فضیلت نکلتی ہے آپ ﷺ کے اصہار (دامادوں) کی بھی فضیلت ثابت ہوئی ہے اس کے بعد مختصر حال تمام ازواج مطہرات کا لکھا جاتا ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔

(۱) ام المومنین حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

آپ نے سب سے پہلے رسول اکرم ﷺ کی نبوت و رسالت کی تصدیق کی اور اسلام لائیں، بعثت سے پندرہ سال قبل ۵۰۰ طلاقِ درہم پر نکاح ہوا۔ آپ نے کئی زندگی میں رسول اللہ ﷺ کی پریشانی و مصائب کی اوقات میں رفقت و دلداری کا حق ادا کر دیا، گویا کہ وہ لیسن الیہا کی صدق اسل تحس، حتی کہ جب ۷ھ میں کفار قریش نے اسلام کو تباہ کرنے کیلئے حضور اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کے خاندان کو شعب ابی طالب میں محصور ہوئے پر مجبور کر دیا اور ابو طالب مجبور ہو کر تمام خاندان ہاشم کے ساتھ وہاں تین سال تک محصور رہے، کھانے کی کوئی چیز باہر سے نہ پہنچ سکتی تھی، طبع کے پتے کھا کر گزر کر رہتی تھی، تو اس وقت بھی حضرت خدیجہ آپ ﷺ کے ساتھ رہیں، آپ ﷺ کا سلسلہ نسب بھی ان ہی سے چلا ہے، اولاد کے اسامہ گرامی حسب ترتیب ولادت یہ ہیں:

(۱) حضرت قاسم

حضور اکرم ﷺ کے سب سے بڑے صاحبزادے تھے، صغریٰ میں انتقال فرمایا، بیروں چلے گئے تھے، ان ہی کے نام پر حضور اکرم ﷺ کی کنیت ابو القاسم تھی۔

(۲) حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا

سب سے بڑی صاحبزادی تھیں، بعثت سے دس سال قبل پیدا ہوئیں، ابو العاص بن ربیع سے شادی ہوئی تھی، ۸ھ میں وفات ہوئی۔ ان کے دو بیٹے ہوئے، علی و امامہ، یہ امامہ وہی ہیں جن کا ذکر احادیث میں آتا ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے حضور اکرم ﷺ کے کاندھے پر بیٹھیں ہوئیں تھیں۔

حضور ﷺ کی وفات کے وقت سن شوکر کو پہنچ گئیں تھیں، اس لئے حضرت فاطمہ کی وفات کے بعد حضرت علیؓ کا نکاح ان سے ہوا اور ۴۰ھ میں جب حضرت علیؓ نے شہادت پائی تو ان کی وصیت کے مطابق حضرت مغیرہ بن نوفل سے (حضرت حسین کی اجازت سے) ان کا نکاح ہوا۔

حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ولادت سات برس قبل نبوت ہوئی، ان کی پہلی شادی ابو لہب کے بیٹے عتبہ سے ہوئی تھی اور ان کی بہن ام کلثوم کا نکاح بھی اس دوسرے بھائی عتبہ بن ابی لہب سے ہوا تھا، پھر ابو لہب کے حکم سے ان دونوں بیٹوں نے ان دونوں سے علیحدگی اختیار کر لی تھی اور حضور ﷺ وہ چونکہ حضور ﷺ سے نہایت مانوس تھیں اور حضور ﷺ بھی ان سے بہت محبت فرماتے تھے اس لئے ایک وفد آیا ہو، کہ آپ ﷺ ان کو اپنے کاندھے پر بیٹھاے ہوئے مسجد کثریف لے آئے، اسی حالت میں نماز پڑھائی، جب رکوع میں جاتے تو ان کو اتار دیے پھر جب کھڑے ہوئے تو چڑھائیے اسی طرح پوری نماز پڑھائی۔ یہ روایت بخاری و مسلم میں ہے اور امام بخاری نے مستقل باب "اذا حمل جارية صغيرة على عقه في الصلوة" قائم کیا (۴ ص) صاحب مواہب نے لکھا کہ وہ حج کی نماز میں اور زرقانی نے روایت ابی داؤد و مسند کے خوالہ سے ظہیر عصر کی نقل کی ہے۔ (زرقانی ص ۱۹ ج ۲) حاشیہ بخاری ص ۴۷ میں ہے کہ علامہ بخاری نے لکھا "عمادہ نووی نے کہا کہ مذہب شافعی میں بیچ اور بچی کو اٹھا کر نہ زفرض و نفل انگ اور جماعت سے ہر طرح جائز ہے۔" ام ابو حنیفہ کے مذہب میں حسب تصریح صاحب بدائع غرور پچی کو اٹھا کر اگر دو وہ بھی نماز کے اندر چلائے گی تو نماز قاصد ہو جائے گی درختیں، اور حضور ﷺ نے اہل ہمدان کے ساتھ اس لئے ایسا کیا کہ ان کی حفاظت کرنے والوں کی تعداد بچان بچا جواز کے لئے، ایسے ہی اب بھی بلا ضرورت مکرہ ہے اور ضرورت کے وقت نہیں" عالمگیری و قاضی خان میں ہے کہ نماز کے اندر کندھے پر چڑھو تو نماز فاسد نہ ہوگی۔

اکرم ﷺ نے حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی شادی حضرت عثمان سے کر دی تھی، مکہ معظمہ کی زندگی ان پر کفار نے تنگ کی تو وہ حضرت رقیہ کے ساتھ حبش کی طرف ہجرت کر گئے تھے، حضرت رقیہ نے ایک مرتبہ مکہ واپس آ کر دوبارہ حبشہ کو ہجرت کی اور حضور اکرم ﷺ کی قریب زمانہ ہجرت کے واپس مکہ معظمہ ہو کر آپ کی اجازت سے مدینہ منورہ کو ہجرت کی۔ ۲۰ھ غزوہ بدر کے سال میں ان کی وفات ہوئی۔ ایک بچہ ہوا جس کا نام عبداللہ رکھا گیا ۴۲ھ ۶ سال کی عمر میں ان کی بھی وفات ہوئی۔

حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا

کنیت ہی سے مشہور ہوئیں، حضرت عثمان نے حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بعد آپ سے نکاح کیا اور ۶ سال تک آپ ان کے ساتھ رہیں ۹ھ میں وفات پائی، رسول اکرم ﷺ کو خت صدمہ ہوا، قبر پر بیٹھے تو آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے، آپ ﷺ ہی نے نماز جنازہ پڑھائی، کوئی اولاد ان سے نہیں ہوئی۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

۱۰ھ ہجرت کے آغاز میں پیدا ہوئیں اور ۱۱ھ میں حضور اکرم ﷺ نے حسب روایت طبرانی بامر خداوندی حضرت علیؑ سے ان کا نکاح کر دیا۔ ۲۸۰ درم نفرتی آپ کا مہر تھا، حمیز بان کی چار پائی، چمڑے کا گدا، (جس میں بجائے روٹی کے گھجور کے پتے تھے) چھاگل، دو مٹی کے گھڑے، ایک تنگ دو چکیاں تھیں۔

سیدہ عالمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا زہد و ورع بے نظیر و بے مثال تھا، فحوات کی کثرت مدینہ طیبہ میں مال و زر کے خزانے لٹا رہی تھی لیکن اس وقت بھی آپ کی گھریلو زندگی یہ تھی کہ خود چکی پیستی تھیں، جس سے ہاتھوں پر چھالے پڑ گئے تھے، تنگ بھر کر پانی لانے میں سینے پر گئے پڑ گئے تھے، گھر میں جھاڑو دیتے دیتے کپڑے دھول میں اٹ جاتے تھے، چولہے کے دھوئیں سے کپڑے سیاہ ہوتے تھے۔ ایک دفعہ انہوں نے حضور اکرم ﷺ سے گھر کے کاروبار کے لئے ایک لونڈی مانگی تو آپ ﷺ نے انکار فرمایا کہ یہ تو فقراء و یتامی کا حق ہے، ایک دفعہ حضور اکرم ﷺ ان کے گھر گئے تو دیکھا کہ اس قدر چھوٹی چادر اوڑھے ہوئے ہیں کہ سر ڈھانکتی ہیں تو پاؤں کھل جاتے ہیں اور پاؤں چھپاتی ہیں تو سر کھل جاتا ہے، جس طرح حضور اکرم ﷺ کا فقر و فاقہ اختیاری اور بوجہ غایت و زہد و ورع تھا، اسی طرح آپ ﷺ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کیلئے بھی اسی کو پسند کرتے تھے۔ چنانچہ ایک دفعہ حضرت علیؑ نے کسی طرح مہیا کر کے ان کو سونے کا بار دیا، حضور اکرم ﷺ کو معلوم ہوا تو فرمایا: کیوں فاطمہ تم لوگوں سے یہ کہلوانا چاہتی ہو کہ رسول اللہ ﷺ کی بیٹی آگ کا بار بھتی ہے؟ حضرت فاطمہ نے اس کو فوراً بیچ کر اس کی قیمت سے ایک غلام خرید لیا۔

حضور اکرم ﷺ کو ان سے نہایت محبت تھی، جب بھی سفر پر تشریف لے جاتے تو سب سے آخر میں حضرت فاطمہ کے پاس جاتے اور سفر سے واپسی پر بھی سب سے پہلے وہی ملتی تھیں، جب وہ آپ ﷺ کے پاس آتیں تو آپ ان کی پیشانی چومتے اور اپنی نشست سے ہٹ کر اپنی جگہ بٹھاتے تھے، اگر کبھی حضرت علیؑ و فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں شکر رنجی ہو جاتی تو حضور اکرم ﷺ ان کے تعلقات میں خوشگوار پیدا کرنے کی سعی فرماتے تھے، ایک دفعہ مصالحت کر ان کے گھر سے نکلے تو بہت ہی سرور تھے اور فرمایا کہ میں نے ان دو شخصوں میں مصالحت کرادی ہے جو مجھ کو سب سے زیادہ محبوب ہیں۔ ایک دفعہ حضرت فاطمہ نے آپ ﷺ سے حضرت علیؑ کی کسی ختنی کی شکایت کی تو فرمایا: بیٹی! تم کو خود بھجنا چاہیے کہ کون شہر اپنی بی بی کے پاس خاموش چلا آتا ہے، یعنی مرد اور شوہر کی ختنی کو کچھ اس کی فطرت اور کچھ حق کے طور پر سمجھ لینا چاہیے تاکہ شکایت ہی پیدا نہ ہو اولاد دینے میں: حسن، حسین، محسن، ام کلثوم و زینب، ان میں سے محسن کا ہفتی میں انتقال ہوا، حضور اکرم ﷺ کی نسل مبارک صرف حضرت فاطمہ ہی کے ذریعہ چلی ہے۔

حضرت ام کلثومؓ سے نکاح کا پیغام حضرت عمرؓ نے دیا تو حضرت علیؓ نے ان کی صغریٰ کا حذر کیا، اور یہ بھی فرمایا کہ میں اپنی بیٹیوں کے نکاح (اپنے ہی خاندان) کی جعفر میں کرنا چاہتا ہوں، حضرت عمرؓ نے اصرار کیا کہ میں اس خاندان کی مصاہرت کو اس کی حرمت و شرف برتے۔ سبب بہت زیادہ عزیز جانتا ہوں، تو حضرت علیؓ نے اس رشتے کو قبول فرمایا، ان سے دو بچے ہوئے، زید اور قیسؓ ان سے کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ حضرت عمرؓ کی وفات کے بعد حضرت ام کلثومؓ کا نکاح عون بن جعفر بن ابی طالب سے ہوا جس سے کوئی اولاد نہیں ہوئی، عون کی وفات پر آپ کا نکاح محمد بن جعفر سے ہوا (ان سے ایک بچی ہوئی جو صغریٰ میں فوت ہو گئی) محمد کی وفات پر عبداللہ بن جعفر سے نکاح ہوا کوئی اولاد نہیں ہوئی اور ان ہی کے ساتھ رہتے ہوئے آپ کی وفات ہوئی، اور عبداللہ بن جعفر نے آپ کی بہن حضرت زینب سے نکاح کیا۔ جن سے پانچ بچے ہوئے، علی، ام کلثوم، عون، عباس، محمد۔ ان ام کلثوم کا نکاح قاسم بن محمد بن جعفر بن ابی طالب سے ہوا، جن سے متعدد اولاد ہوئی۔ ان ہی میں سے حضرت فاطمہ زہراءؓ بن عبداللہ بن الزبیر بن العوام تھیں۔

(۶) حضرت عبداللہؓ

یہ رسول اکرم ﷺ کے چھٹے بچے تھے، جن کا مکہ معظمہ ہی میں بحالت صغریٰ انتقال ہوا، ان کے دو ہی لقب طیب و طاہر تھے، یہ سب اولاد حضرت خدیجہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بطن سے تھی۔

(۷) حضرت ابراہیمؓ

انکے علاوہ حضور اکرم ﷺ کی آخری اور ساتویں اولاد حضرت ابراہیمؓ تھے جو آپ ﷺ کی باندی حضرت رقیہ قبیلہ انصاریہ بنت عبد شمس سے تھیں۔ ان کا بھی بحالت صغریٰ انتقال ہوا، عموالی مدینہ منورہ میں ایک بواہر کی بیوی ان کو دودھ پلاتی تھیں، صحابہ کا بیان ہے کہ ہم نے حضور اکرم ﷺ سے زیادہ عیال پر شفقت کرنے والا کوئی نہیں دیکھا، آپ ﷺ عموالی مدینہ میں اس بواہر کے گھر جایا کرتے، ہم بھی ساتھ ہوتے تھے، آپ ﷺ گھر میں جاتے تھے حضرت ابراہیمؓ کو گود میں لے کر پیار کرتے اور واپس آ جاتے تھے، جس روز ان کی وفات ہوئی، جان کنی کی حالت میں بھی آپ ﷺ وہاں موجود تھے، گود میں لیا آپ ﷺ کی آنکھوں سے آنسو بہہ رہے تھے، اور اسی حالت میں ان کی روح پرواز کر گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا اے ابراہیمؓ لمحمز و سون، تسکی العین و یحون القلب ولا نقول ما یسخط الرب و فی الصحیح ولا نقول الا ما یرضی ربا (اے ابراہیمؓ اتھاری جدائی کا ہم سب کو صدمہ ہے، آنکھ روئی ہے، در غمگین ہے، لیکن ہم کو ایسی بات زبان سے نہیں نکال سکتے جس سے ہمارا رب ناراض ہو، دوسری روایت میں ہے کہ ہم زبان سے صرف وہی بات کریں گے جس سے ہمارا رب راضی ہو)

حضرت خدیجہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ان کی اولاد امجاد کے ذکر مبارک کے بعد دوسری ازواج مطہرات کا تذکرہ مذکورہ بھی مختصر کر جاتا ہے۔

۱۔ ان رقیہ قبیلہ بنت شمعون اور ان کی بہن سیرین کو مصر و سکندریہ کے حکمران بادشاہ مقوقس قبیلہ نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں بطور نذرانہ عقیدت پیش کیا تھا، حضرت رقیہ کو آپ ﷺ نے اپنے پاس رکھ دیا سیرین حسن بن ثابت کو دھن دھن کی جوام عمار حسن بن مسان میں (استیعاب ص ۶۱ ع ۳) ان عبدالرحمن نے اپنی والدہ سیرین سے یہ روایت ذکر کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک دفعہ اپنے بھتیجے ابراہیمؓ کی قبر کا کچھ حصر کھا ہوا دیکھا تو اس کو بند کر دینے کا حکم دیا اور ارشاد فرمایا ان چیزوں سے کوئی شیخ و نقیب نہیں پہنچے تاہم زندہ آدمی کی آنکھ ان سے ٹھنڈک پاتی ہے اور حق تعالیٰ بھی اس بات کو پسند فرماتے ہیں کہ جب کوئی کام کیا جائے تو اس کو پائیدار و مضبوط بنانا چاہیے۔ (استیعاب ص ۳۸ ع ۲)

(۲) حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ابتدائے نبوت میں مشرف بہ اسلام ہوئیں اور کفار مکہ کی اذیتوں سے تنگ آ کر اپنے سابق شوہر سکران بن عمرو کے ساتھ حبشہ کو ہجرت بھی کی، وہاں کئی برس رہ کر مکہ معظمہ واپس بھی ہوئیں تو کچھ دن بعد سکران کی وفات ہو گئی۔

حضرت خدیجہ کے انتقال سے حضور اکرم ﷺ پر غم و الم کا خاص اور گہرا اثر تھا۔ یہ حالت دیکھ کر حضرت خولہ بنت حکیم زوجہ حضرت عثمان بن مظعون نے خدمت اقدس میں عرض کیا کہ آپ کو ایک مونٹ رقی کی ضرورت ہے آپ نے فرمایا ہاں! گھریا بال بچوں کا انتظام سب خدیجہ سے متعلق تھا پھر آپ کے ایما سے وہ حضرت سودہ کے والد کے پاس گئیں اور نکاح کا پیغام دیا انہوں نے کہا کہ محمد شریف نکو ہیں لیکن سودہ سے بھی معلوم کرو وہ بھی راضی ہوئیں تو ان کے والد نے چار سو درہم پر نکاح پڑھا دیا یہ واقعہ ۱۰ نبوی میں ہوا اسی کے قریب زمانہ میں حضرت عائشہ سے بھی نکاح ہوا وہ طائف کی کھالیں بناتی تھیں اور اس سے جو آمدنی ہوتی تھی اس کو نیک کاموں میں صرف کر دیا کرتی تھیں سخاوت و فیاضی ان کا نمایاں وصف تھا پیار میں بھی ممتاز تھیں اسی لیے جب ان کو اپنی سن رسیدگی کے سبب خیال ہوا کہ شاید حضور ﷺ ان کو طلاق دے دیں تو انہوں نے آپ کی شرف محبت سے محروم ہونا گوارا نہ کیا اور اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی تھی استیعاب ۲۳۶-۲۳۷ میں یہ بھی ہے کہ حضور نے ان کو طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تھا اور فتح الباری میں ۲۵۲-۲۵۳ میں... ابن سعد کی روایت سے جس کے رجال ثقہ ہیں ہر مسئلہ نقل ہوا ہے کہ حضور نے ان کو طلاق دے دی تھی۔ تب انہوں نے عرض کیا کہ میں چاہتی ہوں کہ قیامت کے دن آپ کی بیویوں کے ساتھ میرا بھی حشر ہو پھر قسم دے کہ حضور ﷺ سے پوچھا کہ کیا آپ نے کسی ناراضی کے سبب سے طلاق دی ہے؟ آپ نے فرمایا نہیں۔ اس پر انہوں نے آپ کو قسم دی کہ رجوع فرمایا تو آپ نے رجوع فرمایا اور انہوں نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی۔

حضرت سودہ سے بخاری ابوداؤد نسائی میں احادیث مروی ہیں (تہذیب) سال وفات میں اختلاف ہے لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ حضرت عمر کے آخر زمانہ خلافت میں انتقال فرمایا جو عا ۲۲ھ ہوگا زمانہ خلافت فاروقی کے اندر ہی ان کی وفات کو امام بخاری نے بھی اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے اور ذہبی نے اپنی تاریخ کبیر میں آخر زمانہ خلافت میں وفات لکھی ہے وغیرہ زرقانی ۲۲۹-۲۳۰

حضور ﷺ نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا کہ میرے بعد گھر میں بیٹھنا اس حکم پر حضرت سودہ نے اس شدت سے عمل کیا کہ پھر کبھی حج کے لیے بھی نہ نکلیں فرماتی تھیں حج و عمرہ تو کر چکی ہوں اب خدا کے حکم کے مطابق گھر میں بیٹھی رہوں گی۔ زرقانی ۲۲۹-۲۳۰

حضرت عائشہ

بعثت کے چار برس بعد ماہ شوال میں پیدا ہوئیں ماہ شوال ۱۰ نبوی میں عمر ۶ سال فرود عالم ﷺ سے پانچ سو درہم مہر کے ساتھ مکہ معظمہ میں نکاح ہوا اور ہجرت کے بعد ۱۳ نبوی ماہ شوال ہی میں عمر ۹ سال ۶ مہینہ منورہ میں رخصتی عمل میں آئی ۵ھ میں غزوہ بنی مصطلق سے واپسی میں ان کے ہار گم ہونے، حکم تجرم نازل ہونے اور اٹک کے واقعات پیش آئے ۹ھ میں تحریم ایلا و تحجر کے واقعات پیش آئے ربیع الاول ۱۱ھ میں جب رحمت دو عالم ﷺ نے رفیق علی کو اختیار فرمایا تو حضرت عائشہ کی عمر ۱۸ سال تھی دو سال بعد ۱۳ھ میں آپ کے والد ماجد حضرت ابوبکر کی وفات ہو گئی آپ کی زندگی میں جنگ جمل کا واقعہ بھی بہت اہم ہے جو حضرت علی کے ساتھ پیش آیا تھا اس پر آپ کو کمر بھر افسوس رہا آپ نے امیر معاویہ کے آخری دور خلافت، رمضان ۵۸ھ میں عمر ۶۷ سال وفات پائی اور حسب وصیت جنت البقیع میں دفن ہوئیں آپ سے کوئی اولاد نہیں ہوئی آپ کو بلحاظ علم و فضل نہ صرف عام صحابیات پر بلکہ بہ استثناء چند تمام صحابہ کرامؓ پر فوقیت حاصل تھی۔ بڑے بڑے صحابی آپ سے مشکل علمی مسائل میں رجوع کرتے تھے آپ کا شمار مجتہدین و مفسرین صحابہ میں ہوا ہے

صحاح ستہ میں ان سے بہ کثرت روایات موجود ہیں صرف بخاری میں ان سے ۵۴ حدیث صرف مسلم میں ۶۸ اور دونوں کی متفقہ احادیث کا عدد ۱۷۱ ہے کل احادیث مرویہ کی تعداد ۲۲۱۰ بیان کی گئی ہے بعض نے کہا کہ احکام شرعیہ کا ایک چوتھائی حصہ ان سے منقول ہے نہایت قافی زائدہ عابدہ تھیں امیر معاویہ نے آپ کی خدمت میں لاکھ درہم بیسے تو شام ہونے تک سب خیرات کر دیئے اور آپ نے کچھ نہ رکھا غیبت سے احتراز کرتیں اور کسی کا احسان کم قبول کرتیں شجاعت و دلیری بھی ان کا خاص جوہر تھا نماز چاشت و تہجد کا بہت اہتمام کرتیں تھیں اکثر روزے رکھتیں اور ہر سال حج کرنے کا بھی اہتمام کرتیں تھیں

ابن سعد وغیرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت عائشہ اپنے مابہ لغز امتیازات حسب ذیل بیان کیا کرتیں تھیں

(۱) - حضور ﷺ کا نکاح بجز میرے کسی کنواری سے نہیں ہوا۔

(۲) - کسی دوسری بیوی کے دونوں ماں باپ نے میرے سوا ہجرت کا شرف حاصل نہیں کیا

(۳) - حق تعالیٰ نے میری براءت آسمان سے اتاری

(۴) - نکاح سے قبل حضرت جبریل ر- ثنی کپڑے پر میری تصویر لائے اور حضور ﷺ کو بتلایا کہ یہ آپ کی بیوی ہونے والی ہیں۔

(۵) - میں اور حضور ایک برتن سے غسل کرتے تھے یہ شرف کسی اور بیوی کو حاصل نہیں ہوا۔

(۶) - حضور ﷺ رات کو نماز تہجد پڑھتے تھے تو آپ کے سامنے لیٹی ہوتی تھی اس شرف میں کوئی بیوی میری شریک نہیں ہے۔

(۷) - حضور ﷺ پر وحی اترتی تھی اس حال میں کہ وہ میرے مخاف میں ہوتے تھے یہ بھی میرے ساتھ خاص ہے۔

(۸) - حضور ﷺ کی وفات ایسے حال میں ہوئی کہ سر مبارک میرے سینہ پر تھا اور میری ہی باری کے دن ہوئی۔

(۹) - آپ کی تدفین میرے حجرے میں ہوئی۔

(۱۰) - بیویوں میں حضور ﷺ کو سب سے زیادہ محبوب تھی۔ اور میرے باپ بھی ان کو سب سے زیادہ محبوب تھے۔

(۱۱) - میں نے حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھا۔

(۱۲) - میرے لیے مغفرت و رزق کریم کا وعدہ کیا گیا ہے اسی طرح فضل عائشہ علی النساء کفضل الثريد علی الطعام

وغیرہ احادیث مرویہ ہیں (زرقانی وغیرہ)

(۴) حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا

آپ کی ولادت بخت نبوی سے پانچ سال قبل ہوئی جس وقت قریش خانہ کعبہ کی تعمیر میں مصروف تھے آپ نے اپنے ماں باپ اور شوہر کے ساتھ اسلام قبول کیا پہلا نکاح خنیس بن حذافہ سے ہوا تھا غزوہ بدر میں ان کی شہادت ہو چکی تو اس کے بعد ۲ یا ۳ھ میں آپ کا نکاح حضور ﷺ سے ہوا نہایت سمجھدار اور صاحب علم فضل تھیں مگر مزاج میں ذرا تیزی تھی اسی لیے بعض اوقات حضور ﷺ سے دوہو گفتگو کرتیں اور برابر جواب دیتیں تھیں جس سے کشیدگی کی نوبت آ جاتی تھی۔ چنانچہ صحیح بخاری میں خود حضرت عمرؓ کے اہلاء کے واقعہ میں ان باتوں کا ثبوت ملتا ہے تحریم کا واقعہ جو ۹ھ میں پیش آیا وہ بھی حضرت حفصہ اور حضرت عائشہ کے باہمی مشورہ کے بعد ہوا تھا جس سے حضور متاثر ہو گئے تھے اور آیت تحریم اتری اور ان دونوں کے مظاہرہ کرنے پر آیت ان تنصبا الی اللہ فقد صغت قلوبكما وان تظاهرا علیہ لایہ سے تنبیہ کی گئی اور خود حضرت عمرؓ نے اس موقع پر حضور ﷺ سے عرض کر دیا تھا کہ ارشاد ہوا تو حفصہ کا سر لے کر آؤں " ایسی ہی کسی ناگواری کے موقع پر حضور ﷺ نے ان کو طلاق بھی دے دی تھی جو ایک اور رجحانی تھی جو کم سے کم درجہ کی طلاق ہے اس پر حضرت جبریلؑ نے آ کر حضور ﷺ سے کہا کہ آپ حفصہ سے رجوع کر لیں وہ صوامہ و قوامہ اور آپ کی زوجہ بنت ہیں (آخر جہ ابن سعد والطبرانی برجالہ)

ایک روایت میں ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ حق تعالیٰ کا حکم یہی ہے کہ آپ حضرت عمر پر شفقت کر کے رجوع فرما لیں ایک روایت میں ہے کہ ایک دفعہ اور بھی حضور ﷺ نے ان کو دوسری طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تو حضرت جبرئیل نے ان کو روک دیا اور حضرت عمر نے حضرت حصہ سے کہہ دیا تھا کہ ایک دفعہ تو حضور نے میری وجہ سے رجوع کر لیا ہے اگر وہ دوسری مرتبہ طلاق دیدیں گے تو میں تجھ سے کبھی کام نہ کروں گا (زرقاتی ۱۲۷-۱۲۸)

طلاق و رجوع مذکور کا ذکر استیعاب ۴۱۲-۲ میں بھی ہے حضرت حصہ نے صحاح ستہ میں احادیث مروی ہیں زرقاتی میں ان کی مرویات کی تعداد ساٹھ نقل ہوئی ہے جن میں سے پانچ بخاری میں ہیں (۲۳۷-۳) آپ کی وفات ۴۱ھ میں عمر ۵۹ھ یا ۴۵ھ میں بمصر ۶۳ سال ہوئی ہے اور ۲۷ھ میں وفات کا قول غلط ہے۔ زرقاتی ۲۳۸-۳

ام المومنین حضرت زینب بنت خزیمہ ام المساکین

فقراء و مساکین کو زاناہ جاہلیت ہی سے کھانا کھلانے اور ان کے ساتھ رحم و شفقت کی عادی تھیں اس لیے ام المساکین لقب ہو گیا تھا پہلے عبداللہ بن جحش کے نکاح میں تھیں شوال ۳ھ جنگ احد میں ان کی شہادت ہوئی حاملہ تھیں شوہر کی موت کے بعد ہی اسقاطِ حمل کی صورت ہوئی اس لیے عدت جلد ختم ہو گئی اور ۳ھ کے اندر ہی ان کا نکاح حضور ﷺ سے ہوا آپ کے نکاح میں دو تین ماہ ہی رہ سکیں تھیں کہ وفات پائی حضرت خدیجہ کے بعد صرف یہی زوجہ مطہرہ تھیں جن کا انتقال حضور ﷺ کی زندگی میں ہوا ہے جبکہ یہ نہ کو باندی مانا جائے نہ زوجہ نہیں کیونکہ ان کی وفات بھی حجۃ الوداع کے بعد آپ کے سامنے ہی ہوئی ہے زرقاتی نے حضرت زینب کی وفات ربیع الثانی ۴۳ھ میں لکھی ہے حضور نے ہی نماز جنازہ پڑھائی وفات کے وقت عمر تیس سال تھی۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا

قریش کے خاندان مخزوم کی چشم و چراغ تھیں نام ہند تھا ان کے والد ابو امیہ مکہ معظمہ کے مشہور مالدار و فیاض تھے اس لیے بڑی تازو نفعت میں پئی تھیں آپ کا پہلا نکاح ابوسلمہ عبداللہ بن الاسد سے ہوا تھا اور ام سلمہ کے چچا زاد اور رسول اکرم ﷺ رضاعی بھائی تھے آغاز نبوت میں اپنے شوہر کے ساتھ اسلام لائیں اور انھیں کے ساتھ حبشہ کو سب سے پہلے ہجرت بھی کی واپس آ کر دوسری ہجرت مدینہ کو کی اہل سیر نے انکو مدینہ کیلئے سب سے پہلے ہجرت کرنے والی عورت لکھا ہے اور ان کی ہجرت کا واقعہ بھی نہایت عبرت انگیز ہے وہ اپنے شوہر کے ساتھ ہجرت کرنا چاہتی تھیں لیکن ان کے قبیلہ کے عزامت کی اس لیے ابوسلمہ ان کو چھوڑ کر مدینہ چلے گئے تھے جس کی صورت یہ ہوئی کہ حضرت ابوسلمہ نے ہجرت کے لیے اونٹ اور سامان سفر تیار کیا اور حضرت ام سلمہ و صاحبزادے سلمہ کو اونٹ پر سوار کیا اور اونٹ کی نکیل پکڑ کر چل کھڑے ہوئے تو بخالمغیرہ حضرت ام سلمہ کے خاندان کے لوگ جمع ہو گئے اور حضرت ام سلمہ سے کہا تم ہمارے بچے کو نہیں لے جا سکتے ہم نہیں دیکھ سکتے کہ تم اس کو شہر میں دو بدر لئے چھو، یہ بات ہماری عزت پر بند لگانے والی ہے حضرت ام سلمہ کہتی ہیں یہ یہ کہہ کر وہ انہوں نے مجھے اونٹ سے اتار کر اپنے گھر لے گئے اس پر بنو ابوالاسد ابوسلمہ کے خاندان والوں کو غصہ آیا اور انہوں نے سلمہ کو بھی اتار لیا کہ جب تم نے سلمہ کو ہی ہمارے آدمی سے چھڑا لیا تو ہم اپنے بیٹے کو ام سلمہ کے پاس نہ چھوڑیں گے اس طرح ابوالاسد اور ابوسلمہ کے قبیلہ والے مجھ سے میرے بچہ کو چھڑا کر لے گئے اس کے بعد ابوسلمہ تو مدینہ چلے گئے اور ام سلمہ اپنے شوہر پر چڑھے جدا ہو کر مکہ معظمہ رہ گئیں ۷-۸ روز تک ان کا معمول تھا کہ گھر سے نکل کر رابط جاتیں اور وہاں بیٹھ کر صبح سے شام تک رویا کرتیں اور خاندان کے لوگوں کو اس کا احساس بھی نہ ہوا ایک دن رابط کی طرف ان کے خاندان کا ایک شخص نکل آیا اور ام سلمہ کو روئے دیکھا تو اس کو بڑا رحم آیا گھر آ کر لوگوں سے کہا سنا کہ اس غریب مسکینہ پر کیوں ظلم کرتے ہو تم نے بلا وجہ اس کے اور اس کے شوہر اور بچہ کے درمیان تفریق ڈال دی ہے اس کو جانے دو اس پر خاندان کے لوگوں نے

مجھ سے کہا کہ تم شوہر کے پاس جا سکتی ہو ام سلمہ کا بیان ہے اس وقت عبدالاسد نے بھی مجھے میرا بیٹا دے دیا میں ایک اونٹ پر سوار اپنے بیٹے سلمہ کو گود میں لے کر تنہا مدینہ طیبہ کے راستے پر چل پڑی عجم تک پہنچی تھی کہ عثمان بن طلحہ ملے بولے ابوامیہ کی بیٹی کہاں کا ارادہ ہے؟ میں نے کہا کہ اپنے شوہر کے پاس مدینہ جا رہی ہوں پوچھا کوئی تمہارے ساتھ ہے میں نے کہا واللہ خدا اور اس کے بیٹے کے سوا کوئی نہیں ہے بولے خدا کی قسم اگر تم جی شریف اور عزت والی عورت کو اس طرح تنہا سفر کے لئے نہیں چھوڑا جا سکتا پھر انہوں نے میرے اونٹ کی ٹیکل پکڑی اور میرے ساتھ ہو لئے واللہ! عرب میں میں نے اس سے زیادہ کریم و شریف رفیق سفر نہیں دیکھا جب منزل آتی تو اونٹ کو بٹھا دیتے اور ایک طرف ہو کر کسی درخت کے پاس چلے جاتے اور اس کے نیچے سو رہتے جب رونا لگا کا وقت ہوتا آتے اور اونٹ کو تیار کرتے اور مجھے سوار ہونے کا موقع دینے کیلئے دوہرت جاتے اور کہتے سوار ہو جاؤ! جب میں اچھی طرح اطمینان سے سوار ہو جاتی تو پھر ٹیکل پکڑ کر لے چلتے اسی طرح سارا سفر پورا کیا قبا پہنچ کر کہا تمہارے شوہر اس بستی میں ہیں ان کے پاس چلی جاؤ یہ کہہ کر مکہ معظمہ کو واپس ہوئے۔

قبائیل لوگوں نے ان سے باپ کا نام پوچھا تو کسی کو یقین نہ آتا تھا کہ ایسی شریف و عزیز گھرانہ کی عورت اس طرح تنہا مکہ سے مدینہ تک چلی آئی کیونکہ شریف گھرانہ کی عورتیں اس طرح نکلنے اور سفر کرنے کی جرات نہ کرتیں تھیں جب حج کے موقع پر انہوں نے لوگوں سے ساتھ اپنے گھر کو قحہ بھجوایا تو سب نے یقین کیا کہ ابوامیہ کی بیٹی ہے اور سب نے انکو بڑی عزت و وقعت کی نگاہ سے دیکھا زرقانی و مسند احمد (کچھ زمانہ تک ابوسلمہ کا ساتھ رہا حضرت ابوسلمہ مشہور شہسوار تھے غزوہ بدر و احد میں شریک ہوئے اور بہادری کے عظیم کارنامے یادگار چھوڑ کر جمادی الثانی ۳۱ھ میں وفات پائی۔

حضرت ام سلمہؓ نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر خبر وفات سنائی تو حضورؐ نے غصہ سے کہہ کر تشریف لے گئے گھر میں کہرام مچا ہوا تھا حضرت ام سلمہؓ کہتی تھیں کہ ہائے غربت میں کسی موت ہوئی!! حضور ﷺ نے فرمایا ”صبر کرو ان کے لیے مغفرت کی دعا مانگو اور یہ کہو کہ خداوند ان سے بہتر ان کا جانشین عطا کرے“ اس کے بعد ابوسلمہؓ کی لاش پر تشریف لائے اور جنازہ کی نماز نہایت اہتمام سے پڑھی گئی حضور ﷺ نے وہ تکبیریں کہیں لوگوں نے وہ پوچھی تو فرمایا کہ یہ تو ہزار تکبیر کے مستحق تھے وفات کے بعد ابوسلمہؓ کی آنکھیں کھلی رہ گئیں تھیں حضور ﷺ نے خود دست مبارک سے آنکھیں بند کیں اور ان کی مغفرت کی دعا مانگی

حدیثی فائدہ

زرقانی ص ۲۳۹ ج ۳ میں ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اکرم ﷺ سے یہ حدیث سن رکھی تھی کہ جس مسلمان کو کوئی مصیبت پہنچے وہ یہ کہے ”اللهم اجرنی فی مصیبتی و اخلنی خیرا منها“ (اے اللہ! مجھے اس مصیبت کے عوض اجر و ثواب آخرت عطا فرما اور اس ضائع شدہ نعمت سے زیادہ بہتر مجھے عطا فرما) تو حق تعالیٰ اس کو ضرور اس سے بہتر نعمت عطا کریں گے۔ یہ روایت ابوداؤد و نسائی میں ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہی سے ہے انہوں نے ابوسلمہ کا واسطہ نہ کرنا پسند کیا اور دوسری روایت مسلم و نسائی وغیرہ میں اس طرح سے ہے کہ ایک دفعہ ابوسلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آئے اور کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث سنی ہے جو مجھے فلاں فلاں نعمتوں سے بھی زیادہ پسند ہے بلکہ میں نہیں سمجھتا کہ کسی چیز کے بھی برابر اس کو کہوں حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ اگر کسی کو مصیبت پہنچے اور وہ اسی وقت انشاء اللہ وانا لہ راجعون پڑھے اور پھر کہے ”اللهم عندک احتسب مصیبتی هذا اللهم اخلنی فیها بخیر منها“ (اے اللہ! اس مصیبت کا اجر و ثواب آپ ہی کی بارگاہ سے طلب کرتا ہوں، اے اللہ! اس ضائع شدہ نعمت سے بھی بہتر مجھے عطا فرما) تو حق تعالیٰ اس کو وہ زیادہ خیر و نفع ضرور عطا کریں گے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بیان کرتی ہیں کہ جب میرے شوہر ابوسلمہؓ کا انتقال ہوا تو میں نے انا للہ پڑھی اور اللہم عندک احتسب مصیبتی هذا بھی کہا لیکن میرا دل آمادہ نہ ہوا کہ آگے کا جملہ اللهم اخلنی فیها بخیر مہا

بھی کہوں کیونکہ میں نے اپنے دل میں کہا کہ ابوسلمہؒ سے بہتر مجھے مسلمانوں میں سے کون مل سکتا ہے؟ محدثین نے لکھا کہ ان کا یہ خیال عام مسلمانوں کے لحاظ سے تھا، ان خاص کے لحاظ سے نہیں تھا جن کو وہ یقیناً ابوسلمہؒ سے بہتر جانتی تھی، کیونکہ ان کے کمال علم و عقل سے بعید ہے کہ وہ ابوسلمہؒ کو بالکل یہ سارے ہی مسلمانوں سے افضل سمجھتی ہوں، ایک روایت میں یہ ہے کہ جب میں ارادہ کرتی کہ وہ اسدلسی خیر منہا کہوں تو دل روک دیتا کہ ابوسلمہؒ سے بہتر کون ہے؟ (جس کا تو ارادہ کرے گی) ایمن ماجی کی روایت میں یہ ہے کہ جب میں ارادہ کرتی کہ کہوں اے اللہ! اس کے عوض میں اس سے بہتر عطا کر دوں، تو دل کہتا کہ ابوسلمہؒ کا بہتر بدل تجھے کہاں مل سکتا ہے؟ ان روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ رکاوٹ اس کلمہ کو کہنے سے تھی وہ اپنے لحاظ سے بھی تھی کہ میری حیثیت کے لحاظ سے جو مل سکتا ہے وہ یقیناً ابوسلمہؒ سے بہتر نہ ملے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد زرقانیؒ میں ہے کہ ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہی نے کہا، پھر میں نے وہ کلمہ بھی کہہ دیا اور حق تعالیٰ نے مجھے ابوسلمہ کے بدل میں اپنے حبیب مکرم حضور ﷺ کو عطا فرما دیا بظاہر یہ کلمہ مذکور کہنے پر حضور اکرم ﷺ نے اس کا تازہ ارشاد نہ آمادہ کر دیا، جو آپ ﷺ نے تعزیت کے موقع پر تلقین فرمایا اور اس وقت ہی حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہ کلمہ ادا کیا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

زواج نبوی: عدت گزر جانے پر نقل ہے کہ حضور ﷺ کی طرف سے نکاح کا پیغام لے کر حاطب بن ابی بلتعہ گئے تو ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے انکار کر دیا، حضرت عمرؓ گئے تو انہوں نے انکار کر دیا تو حضرت عمر کو سخت غصہ آیا اور کہا کہ تم رسول اللہ ﷺ کے پیغام کو رد کرنے کی جرات کر رہی ہو؟ اس پر ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ تم غلط سمجھ ہو، رسول اکرم ﷺ کے پیغام کے لئے تو مر جا رہا ہے، مگر میرے لئے تین رکاوٹیں ہیں، ایک تو مجھ میں غیرت کا مادہ بہت زیادہ ہے (دوسری بیویوں کے ساتھ نباہ مشکل ہوگا دوسرے میرے بے پیسے ہیں،) (ان کی پرورش کا بار کسی پر ڈالنا مناسب نہیں سمجھتی) تیسرے یہاں (مدینہ طیبہ میں) میرے اولیاء میں سے کوئی نہیں ہے جو میرے نکاح کا متولی ہوگا (بڑے خاندانوں میں بغیر ولی یا سرپرستوں کی موجودگی کے نکاح کرنا متعین تھا)

یہ سب تفصیل جواب حضور اکرم ﷺ کو معلوم ہوا تو خود بہ نفس نفیس حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے اور فرمایا: کہ غیرت کے بارے میں تو مجھے خدا سے امید ہے کہ یہ رکاوٹ جاتی رہے گی (دوسری روایت میں ہے کہ میں جلد ہی دعا کروں گا کہ خدا اس کو دور کر دے چنانچہ آپ ﷺ نے دعا فرمائی اور اس کی برکت سے ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا دوسری بیویوں کے ساتھ اس طرح رہیں کہ غیرت کے برسے جذبہ کا کبھی شائبہ بھی نہ دیکھا گیا) اور بچوں کے لئے خدا کافی ہے، دوسری روایت میں ہے کہ بچوں کا معاملہ خدا کے سپرد کر دو، وہ کفالت کریں گے اور رہی اولیاء کی بات تو تمہارے اولیاء میں سے کوئی بھی حاضر و غائب مجھے ناپسند نہ کرے گا اور سب ہی اس معاملہ سے راضی ہوں گے یہ سن کر حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے بیٹے عمر سے کہا: اے ابو! میں ان کا نکاح رسول خدا ﷺ سے کر دو۔

حاصل حالات: (۱) غزوہ خندق کے موقع پر اگرچہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خود شریک تھیں تاہم اس قدر قریب تھیں کہ وہ خود آپ ﷺ کی گفتگو اچھی طرح سنی تھیں اور فرماتی تھیں کہ مجھے وہ وقت اچھی طرح یاد ہے کہ میں نے مبارک غبار سے اٹا ہوا تھا اور آپ ﷺ لوگوں کو انیٹیں اٹھا اٹھا کر دے رہے تھے کہ وہ دھندہ ہمارے پاس پر نظر پڑی اور فرمایا: افسوس ابن سب! تجھے ایک باغی گردہ قتل کرے گا۔ (مسند احمد ۶/۲۹۶)

(۲) حاصرہ بنی قریظہ ۵ھ کے موقع پر ابوبکرؓ سے ایک لغزش ہوگئی تھی اور انہوں نے نام ہو کر اپنے آپ کو ستون مسجد نبویؐ سے باندھ لیا تھا، جب ان کی توبہ قبول ہوئی تو رسول اکرم ﷺ سے معلوم ہونے پر حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ہی ان کو قبول توبہ کی بشارت سنائی تھی (زرقانی ۲/۱۵۳)

(۳) صلح حدیبیہ میں سب لوگ صلح کی گری ہوئی شرائط اور مسلمانوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے دل شکست تھے نبی اکرم ﷺ نے ان کو ترغیبی کر کے احرام سے نکل جانے کا حکم دیا تو کوئی بھی تعمیل ارشاد کے لئے آمادہ نہ ہوا، اس پر حضور اکرم ﷺ کو بڑی فکر لاحق ہوئی اور

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے جا کر شکایت کی، انہوں نے فرمایا آپ ﷺ کسی سے کچھ نہ فرمائیں، بلکہ باہر نکل کر خود قربانی کریں اور احرام اتارنے کے لئے بال مندوائیں۔ آپ ﷺ نے ایسا ہی کیا تو سب کو یقین ہو گیا کہ یہی آسمانی فیصلہ ہے اور اسی کو بے چون و چرا مان لیتا ہے، پھر تو سب نے اس طرح قلیل ارشاد کی کہ ایک دوسرے پر سہمت کر رہا تھا (بخاری شریف)

امام الحرمین کا قول ہے کہ صنف نازک کی پوری تاریخ میں، اصابت رائے کی ایسی عظیم الشان مثال پیش نہیں کی جاسکتی۔ (۳) حیحہ الوداع ۱۰ھ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا علیل تھیں، ان کا غلام اونٹ کی مہارت سے ہوئے انہیں لے جا رہا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا ”جب مکا تب غلام کے پاس بدل کتابت ادا کرنے کے لائق مال موجود ہو تو اس سے پردہ ضروری ہو جاتا ہے“ (مسند احمد) اس سے معلوم ہوا کہ جب ازواج مطہرات کے لئے اور وہ بھی اپنے زرخیز غلام سے پردہ کا اہتمام ضروری ہے تو غیروں سے کتنے زیادہ اس کا اہتمام ہونا چاہیے۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی سنہ وفات میں کافی اختلاف ہوا ہے جس کو زرقانی نے ص ۳۴۱ ج ۳ میں نقل کیا گیا ہے صاحب الوداع علامہ قسطلانی نے ۵۹ھ کو صحیح قرار دیا، امام بخاری نے تاریخ کبیر میں ۵۸ھ ۶۱ھ کے دو قول ذکر کئے، سمری نے ۶۰ھ کو صحیح قرار دیا، تقریب میں ابراہیم جزینی کے قول ۶۲ھ کو صحیح کہا ہے۔ واللہ اعلم

عمر کا اندازہ کم و بیش ۸۰ھ ضرور ہے اور بظاہر وہی ازواج مطہرات میں سے آخر میں فوت ہوئیں ہیں۔

حضور اکرم ﷺ سے ان کی کوئی اولاد نہیں ہے اور پہلی اولاد یہ ہیں (۱) سلمہ جو حبش میں پیدا ہوئے تھے اور حضور اکرم ﷺ نے ان کا نکاح حضرت حمزہ کی صاحبزادی امہ سے کر دیا تھا۔ (۲) عمر، جو حضرت علیؓ کے زمانہ خلافت میں فارس و بحرین کے حکم رہے (۳) درہ، بخاری میں ان کا ذکر آیا ہے (۴) زینب، پہلا نام برہ تھا، حضرت ﷺ نے زینب رکھا۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے صحاح ستہ میں روایت ہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرح ان کا پایہ بھی کثرت روایت میں بلند ہے ۳۷۸ روایات کس ثبوت ہوا ہے حضور ﷺ کی حدیث سننے کی بے حد مشتاق رہتی تھیں، ایک دفعہ بال گندھواری تھیں کہ حضور ﷺ کے خطبہ دینے کی آواز سنی، مشاہد سے کہا کہ جلدی کر: اس نے کہا ابھی کیا جلدی ہے، ابھی تو حضور ﷺ نے صرف یا ایہا الناس کہا ہے، بولیں کیا خوب ہم آدمیوں میں نہیں؟ اس کے بعد خود بال باندھ کر اٹھ کھڑی ہوئیں اور پورا خطبہ کھڑے ہو کر سنا (مسند احمد) قرآن مجید بھی بہت اچھا پڑھا کرتی تھیں اور حضور ﷺ کے طرز پر پڑھ سکتی تھیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے آل زبیر کو خبر دی تھی کہ رسول اکرم ﷺ نے ان کے پاس دو رکعت عصر کے بعد پڑھی ہے اس لئے آل زبیر بھی پڑھنے لگے تھے لیکن زید بن ثابتؓ نے کہا کہ ہم کو اس بارے میں زیادہ معلوم ہے، کہ حضور ﷺ نے ایک دفعہ یہ دو رکعت اس لئے پڑھی تھی کہ ایک وفد سے گفتگو کے بعد ظہر کی دو رکعت روٹی تھی، وہی عصر کے بعد آپ نے پڑھی تھی۔ (التحریراتی ص ۲۹۳ ج ۱ ص ۱۲۷)

(باب وفد عبد القیس) میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ نے کرب کو حضرت عائشہؓ کے پاس اسی مسئلہ کی تحقیق کیسے بھیجا تو انہوں نے فرمایا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے دریافت کرو، تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے پورا واقعہ (زید بن ثابتؓ کی) طرح بیان کر کے فیصلہ فرمایا کہ عصر کے بعد کوئی نفل نماز نہیں ہے اس واقعہ سے ان کے فضل و کمال کا اندازہ ہو سکتا ہے، حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نہایت زاہدانہ زندگی گزارتی تھی، ایک مرتبہ ہار پہنا جس میں کچھ سونا بھی شامل تھا، حضور ﷺ نے اعراض کیا تو اس کو اتار ڈالا۔

ایک مرتبہ چند فقہاء جن میں عمرو بن لہیؓ بھی تھے ان کے گھر آئے اور الحاج سے سوال کیا ام اکسمین نے ان کو (الحاج کی وجہ سے) ڈانٹا تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: ”ہم کو اس کو حکم نہیں ہے اس کے بعد لوٹنے سے کہا کہ ان کو کچھ دے کر رخصت کرو، کچھ نہ ہو تو ایک

ایک چھوہارائی ان کے ہاتھ پر رکھ دو (استیعاب) حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور ﷺ کے موئے مبارک تہر کا جمع کر کے رکھ چھوڑے جن کی وہ لوگوں کو زیارت کرائی تھیں۔ (مسند احمد)

(۷) حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا

آپ کی کنیت ام الحکم تھی۔ والدہ کا نام امیرہ تھا، جو پدر رسول اکرم ﷺ عبدالمطلب کی بیٹی تھیں اس بناء پر حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور ﷺ کی حقیقی چھوہی زاد بہن تھیں، وہ نبوت کے ابتدائی دور میں اسلام سے شرف ہوئیں، آنحضور ﷺ نے ان کا نکاح اپنے آزاد کردہ غلام زید بن حارثہ سے جو حضور ﷺ کے حتمی بھی تھے کر دیا تھا، یہ نکاح اسلامی مساوات کی نہایت نمایاں مثال ہے کہ قریش خصوصاً خاندان ہاشم کا مرتبہ تو بیت کعبہ کی وجہ سے ساری دنیائے عرب میں بلند تر سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ کوئی غیر قریش ہاشمی عرب بادشاہ بھی ان کے کسی فرد کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا اس کے باوجود چونکہ اسلام نے تقویٰ کو بزرگی و بڑائی کا سب سے بڑا معیار قرار دے دیا تھا اور اس کے مقابلہ میں بغیر تقویٰ کا دعویٰ نسی ادعاء و فخر کا جاہلیت کا شعار قرار دے دیا تھا، حضور ﷺ نے اس نکاح میں کوئی تامل نہیں فرمایا، پھر تعلیم مساوات کے علاوہ یہ بڑی غرض بھی تھی کہ زید ان کو کتاب و سنت کا علم سکھائیں گے، جیسا کہ اسد الغابہ ص ۴۶۳ ج ۵ میں ہے، یہ دوسری بات ہے کہ مزاجوں کے فطری عدم تناسب اور دوسری خارجی وجہ کے تحت حضرت زینب و زید میں تعلقات کی خوشگواہی نہ ہو سکی اور شکوہ و شکایات و شکر و تحنی کا سلسلہ دراز ہوتا چلا گیا تا آنکہ حضرت زید نے حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے جھگڑوں اور حضرت زینب کی زبان درازی وغیرہ کی شکایت ظاہر کی اور طلاق دینے کا ارادہ کیا حضور ﷺ نے ان کو بار بار سمجھاتے رہے کہ طلاق نہ دیں مگر مجبوراً طلاق تک نبوت پختی گئی، زرقانی میں ہے کہ طلاق کی وجہ یہ بھی تھی کہ زید کو حضرت زینب کا باوجود زید ہونے کی اپنے شرف نسب و حسب کی وجہ سے ہر وقت بڑائی کا اظہار و احساس کھل گیا تھا۔ جب وہ مطلقہ ہو گئیں تو حضور ﷺ نے ان کی دلجوئی کیلئے ان سے خود نکاح کرنا چاہا لیکن عرب میں چونکہ حتمی کو اصل جینے کے برابر سمجھا جاتا تھا اس لئے عام لوگوں کے خیال سے آپ ﷺ تامل فرماتے تھے، خدا کو یہ بات پسند نہ ہوئی کہ آپ ﷺ ایک جائز امر میں رسم جاہلیت کی وجہ سے تامل کریں، لہذا حضور ﷺ نے حضرت زید ہی کو حضرت زینب کے پاس پیغام لے کر بھیج دیا، زید ان کے گھر گئے تو وہ آٹا گوندہ رہی تھی پیغام اس شان سے دیا کہ ان کی طرف سے پیٹھ پھیر کر ایک طرف کو کھڑے ہو گئے اور کہا کہ رسول اکرم ﷺ کا پیغام نکاح لایا ہوں، زرقانی میں ہے کہ یہ طریقہ ان کا بوجہ غایت درجہ تقویٰ تھا اور نہ اس وقت تک پردہ کے احکام بھی نہ سنا تھے۔ حضرت زینب نے جواب دیا کہ میں بغیر استئذان خداوندی کے کوئی کلمہ رائے قائم نہیں کر سکتی اور اپنے گھر کی مسجد میں نماز کے لئے کھڑی ہو گئیں، ادھر حضور ﷺ پر وحی نازل ہوئی کہ ہم نے آپ ﷺ کا نکاح خود ہی کر دیا ہے (دینا ش نکاح کرنے کی ضرورت نہیں) چنانچہ اس وحی کے بعد حضور ﷺ حضرت زینب کے پاس بلا استیذان وغیرہ بے تکلف چلے گئے اور کئی سو آدمیوں کو طعام و لیمہ بھی کھلایا، یہ بھی آتا ہے کہ جب حضرت زینب کو اس نکاح کی خبر ملی تو سجدہ میں گر گئیں۔

منافقین کے طعن کا جواب

صاحب المصاب نے لکھا کہ جب رسول اکرم ﷺ کا حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح ہوا تو منافقین اور بعض دوسرے

لے زرقانی میں ہے کہ یہ بھی حضور ﷺ کے خصائص میں سے تھا کہ آپ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے اختیار دیا تھا کہ نکاح جس سے چاہیں کر سکتے تھے۔ طبری میں اس سبب صریح ہے کہ حضور ﷺ نے نکاح کیلئے کھلا بھیا کہ تو وہ یہ سمجھ کر خود آپ ﷺ ہی اپنا نکاح کریں گے خاموش ہو گئیں مگر جب معلوم ہوا کہ حضرت زید سے کریں گے تو صاف انکار کر دیا اور مستکاف کیا کہا کہ میں اس سے حسب میں بہتر ہوں، اس پر اترتی آئی، تو وہاں لعموم و لا موصوفہ آیا۔ یہ اس پردہ راسخی ہو گئیں اور پیغام مذکور قبول فرمایا (زرقانی ص ۳۳۵)

لوگوں نے اس پر اعتراض کیا کہ آپ ﷺ کی شریعت نے تو بیٹے کی بیوی کو حرام قرار دیا ہے تو پھر آپ ﷺ نے اپنے بیٹے زید کی بیوی سے نکاح کیوں کیا؟ اس پر آیت ماسکان محمد اہاء احد من رجالکم اتی کہ رسول ﷺ تم میں سے کسی کے نسل باپ نہیں اور تم سب کے لحاظ سے جوان کا اہم ترین و قریبی رشتہ خدا کے رسول اور خاتم النبیین ہونے کا رشتہ ہے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی کا قول ہے کہ اس آیت سے حق تعالیٰ نے منافقین و غیر ہم کے دلوں کا وہ روگ مٹایا ہے جس کے تحت وہ حضرت زید کی بیوی حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے حضور ﷺ کے نکاح پر عیب چسپی کرتے تھے اور آیت کا سارا زور اسی حضرت زید کی بیوی کی نفی پر ہے، اور یہ حقیقت بھی ہے کہ آپ ﷺ ان سب مخالفین و معاصرین میں سے کسی کے بھی نسل باپ نہیں تھے لہذا آیت کا مقصد سرے سے یہ ہے ہی نہیں کہ آپ ﷺ کے اولاد نہیں تھی۔ تاکہ یہ تاویل کی جائے کہ آپ کے بیٹوں کی وفات نزول آیت مذکورہ کے وقت سے قبل ہو چکی تھی، اور نہ حسن و حسین کے بارے میں اس جواب دہی کی ضرورت ہے کہ وہ آپ ﷺ کے نہیں بلکہ آپ ﷺ کی صاحبزادی کے بیٹے تھے جس نے ایسا سمجھا اور جواب دہی کی اس نے بنوۃ کے معنی میں غیر مقصود و مردتاویل کی۔

علامہ ذرقانی نے تحقیق مذکور نقل کر کے لکھا کہ یہ نہایت عمدہ و نسیں تقریر ہے جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ طعن کرنے والے صرف منافقین ہی نہ تھے۔

مفاخر حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا

حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا دوسری ازواج مطہرات کے مقابلہ میں چند باتوں کی وجہ سے فخر کرتی تھیں جو یہ ہیں۔

(۱) تم سب کے نکاح تمہارے باپ بھائیوں نے کئے ہیں اور میرا نکاح حق تعالیٰ جل ذکرہ نے سات آسمانوں پر کیا ہے۔

(۲) میرے نکاح کے سلسلہ کے تمام انتظامات حضرت جبرائیل علیہ السلام نے انجام دیے ہیں۔

(۳) میرے دادا اور حضور ﷺ کے دادا ایک ہیں۔ دوسری خصوصیات نکاح مذکور کی یہ ہیں

(۱) جاہلیت کی ایک قدیم رسم اس سے من گنی کہ حنفی اصل بیٹے کے حکم میں ہے۔ (۲) مساوات اسلامی کی ایک بڑی نظیر عمل قائم

ہوئی کہ آزاد و غلام کا مرتبہ برابر ہے۔ (۳) اسی نکاح کے موقع پر پردہ کے احکام جاری ہوئے اور حضور ﷺ نے درود و ملت پر پردہ لٹکا دیا لوگوں کو گھر کے اندر آنے جانے کی ممانعت ہو گئی یہ ذی قعدہ ۵ھ کا واقعہ ہے۔ (۴) صرف یہ نکاح وحی الہی کے ذریعہ منعقد ہوا۔

(۵) حضور ﷺ نے اس نکاح کے بعد اہتمام و تکلف سے ولیمہ کی سنت ادا فرمائی جس میں تین سو یا زیادہ لوگوں نے کھانا کھایا نیز

کھانے کے وقت حضور ﷺ نے دس دس آدمیوں کی ٹولیاں بنا کر کھانا کھلایا تھا یہ پہلے معلوم ہو چکا کہ ازواج مطہرات میں حضرت عائشہ کو

اپنے علم و فضل اور عقل و دانش کی برتری کے سبب خاص اور نمایاں مرتبہ حاصل ہوا تھا اور اسی لئے وہ حضور اکرم ﷺ کو سب سے زیادہ محبوب

بھی تھیں۔ لیکن ان خصوصیات میں حضرت ام سلمہ اور حضرت زینب کا مرتبہ بھی خاصا بلند اور نمایاں معلوم ہوتا ہے چنانچہ حضرت ام سلمہ کا واقعہ

صلح حدیبیہ کے موقع کا اوپر ذکر ہو چکا ہے اور حضرت زینب کے تصدق خود حضرت عائشہ نے فرمایا ازواج میں وہی عزت و مرتبہ میں میرا

مقابلہ کرتی تھیں یہ جملہ حضرت عائشہ نے ایک کے واقعہ میں کہا کہ باوجود اس مقابلہ یا رقابت کے بھی حضرت زینب کے ورع و زہد کا یہ عالم

تھا کہ جب بھی رسول اکرم ﷺ ایک کی گرم بازاری کے دور میں حضرت زینب سے میرے بارے میں دریافت کرتے کہ تم نے بھی کوئی

بات عائشہ کی دیکھی یا سنی ہے؟ تو وہ ہمیں فرماتی تھیں کہ یا رسول اللہ! میرے آنکھ کا کسی بھی ناز یا بات سے سننے دیکھنے سے قطعاً نا آتش ہیں

واللہ میں تو عائشہ کے بارے میں بجز خیر و بھلائی کے کچھ نہیں جانتی۔ حضرت عائشہ فرمایا کرتی تھیں کہ خدا کے ورع نے زینب کو محفوظ کر لیا کہ

میرے بارے میں کوئی بات بھی سنی نہ کی حالانکہ وہ زواجی زندگی میں میرے مقابلہ میں ڈٹ جایا کرتی تھیں۔

حضرت عائشہؓ ہی یہ بھی فرمایا کرتی تھیں کہ حضرت زینبؓ کی بہن جنت تک اس اہتمام کی بات کو دوسروں سے نقل کر دیا کرتی تھیں اور انہوں نے کوئی احتیاط اس معاملہ میں نہ کیا جس کے سبب وہ بھی شریک گناہ ہو گئیں۔ (بخاری حدیث الاکملہ ۵۹۶)

حضرت زینب کا خاص واقعہ

یہاں حضرت زینب کا بھی ایک خاص واقعہ لکھنے کے لائق ہے جو امام بخاری نے اپنی صحیح باب من اھدی الی صاحبہ و تعیری بعض نساء ہ دون بعض "۳۵۱ میں ذکر کیا ہے حضرت عائشہ روایت کرتی ہیں کہ ازواج مطہرات کے دو حزب (ٹولے) تھے ایک میں خود عائشہؓ، ہندہؓ اور سوسہؓ تھیں اور دوسرے میں ام سلمہؓ دوسری سب ازواج تھیں مسلمانوں کو چونکہ یہ معلوم تھا کہ حضور ﷺ کو عائشہؓ سے زیادہ محبت ہے اس لئے جو شخص بھی مدینہ کوئی چیز حضور ﷺ کے لیے بھیجے گا ارادہ کرتا تو اس میں دیر کے بھی کسی کو شش کرتا کہ اسی دن بھیجے جس دن میں آپ حضرت عائشہؓ کے گھر ہوتے تھے، ایک دفعہ ام سلمہ کی ٹولی نے ام سلمہ سے کہا کہ تم رسول اللہ ﷺ پر زور دے کر آپ سے یہ ہدایت لوگوں کو کہہ دو کہ وہ مدینہ بھیجے میں اس خاص طریقہ کو ترک کر دیں اور آپ کی خدمت میں ہر جگہ مدینہ بھیجے گا طریقہ اختیار کریں حضرت ام سلمہ نے اس تجویز کے موافق حضور ﷺ سے بات کی تو حضور نے اس کا کچھ جواب نہ دیا سب نے پوچھا کہ کیا نتیجہ ہا تو ام سلمہ نے کہا کہ آپ نے خاموشی اختیار فرمائی۔ انہوں نے کہا اچھا! پھر دوسرے وقت بات کرتا حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں کہ جب میری باری میں حضور ﷺ پھر تشریف لائے تو میں نے پھر وہی بات دہرائی مگر اس دفعہ بھی آپ خاموش ہو گئے پھر سب نے پوچھا تو ام سلمہ نے یہی بتلایا انہوں نے کہا کہ پھر بات کرنا اور اس مرتبہ کچھ نہ کچھ جواب ضرور حاصل کرنا حضرت ام سلمہ کا بیان ہے کہ میں نے تیسری مرتبہ پھر وہی بات کہی تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم مجھے عائشہؓ کے بارے میں تکلیف مت دو میرے پاس وحی الہی صرف اسی کے پاس آئی ہے جب کہ میں اور وہ ایک ہی لحاف چادر یا کپڑے میں ایک جگہ تھے اس کے سوا کسی بیوی کو یہ خاص فضیلت و شرف حاصل نہیں ہے ام سلمہ کہتی ہیں کہ میں نے یہ سن کر فوراً عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! میں خدا کی جناب میں تو یہ کہتی ہوں اور آپ کی ایذا دہنی سے پناہ مانگتی ہوں اس کے بعد ان سب ازواج نے حضرت فاطمہؓ کو بلا کر اپنی تجویز ان کے سامنے رکھی اور ان کو حضور ﷺ کے پاس پیغام دے کر بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے حضور ﷺ کو خدا کی قسم دے کر بنت ابی بکر عائشہؓ کے بارے میں عدل برتنے کی درخواست کریں حضرت فاطمہؓ نے بھی حضور ﷺ سے اس بارے میں گفتگو کی تو آپ نے فرمایا کہ بیٹی کیا تم کو وہ بات پسند نہیں؟ جو مجھ کو پسند ہے۔

عرض کیا کیوں نہیں، پھر وہ بھی لوٹ گئیں اور جا کر ان سب کو سارا قصہ سنایا انہوں نے کہا کہ اب پھر ایک مرتبہ جائیں حضرت فاطمہؓ نے انکار فرما دیا اس کے بعد انہوں نے حضرت زینبؓ بنت جحش کو آدھو تیار کر کے بھیجا اور انہوں نے بڑی دلیری سے گفتگو کی اور پوری شدت سے یہ مطالبہ پیش کر دیا کہ آپ کی بیویاں خدا کا واسطہ دے کر بنت ابی قافہ عائشہؓ کے بارے میں عدل کی خواستگار ہیں انہوں نے اپنی تقریر کے دوران جوش میں آواز بلند کرتے ہوئے حضرت عائشہؓ پر کچھ زبانی جملے بھی کہے حضرت عائشہؓ ایک طرف جھنجھی ہوئی سب کچھ سنی کر رہیں اور اس عرصہ میں حضرت کے چہرہ انور کی طرف دیکھتی رہیں کہ آپ پر ان باتوں کا کیا اثر ہوتا ہے حضور ﷺ نے نبی بار حضرت عائشہؓ کی طرف دیکھا کہ آدھو بھی کچھ جواب دینا چاہتی ہیں یا نہیں اس لئے جب حضرت زینبؓ سب کچھ کہہ کر خاموش ہو گئیں تو حضرت عائشہؓ نے نہایت پر زور جوابی تقریر کر کے حضرت زینبؓ کو جواب کر دیا جس پر حضور ﷺ نے حضرت عائشہؓ کی طرف دیکھا اور ان کی تقریر و حسن جواب کی داد دیتے ہوئے فرمایا کیوں نہ ہو یہ واقعی ابوبکرؓ کی بیٹی ہے۔

امام بخاری کا طرز فکر

امام بخاری کے سامنے چونکہ احکام فقہ و عبادت کی اہمیت زیادہ ہے اس لیے انہوں نے اس حدیث کو کساشرت نبوی کا الگ باب قائم

کر کے نہیں ذکر کیا بلکہ ہدیہ کے باب میں لکھا ہے لیکن ہماری نظر میں چونکہ عبادات و عقائد و معاملات کی طرح معاشرت و اخلاق کی اہمیت بھی زیادہ ہے اس لئے ایسے مواقع میں معاشرت و اخلاق بخوبی کو زیادہ نمایاں کر کے پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں تاکہ زندگی کے ہر شعبہ میں حضور اکرم ﷺ کی زندگی کا اتباع کیا جاسکے اور اس سے روشنی ملی جائے۔

حدیث طویل کے فوائد و حکم

بخاری شریف کی اس طویل حدیث سے بہت سے اہم سبق حاصل ہوئے جن کی طرف اشارہ مروجہ متناسب ہے۔

(۱) کسی بڑے آدمی کو کسی خاص معاملہ میں توجہ دلائی ہو تو اس کے لیے معقول ذرائع و وسائل سے کام نہ لانا چاہیے اور اس بڑے آدمی کے ساتھ پوری طرح حسن ظن رکھنا چاہیے معاملہ بظاہر نہایت اہم تھا خیال ہوتا تھا کہ خدا کے رسول اعظم عدل کی پوری رعایت نہیں فرما رہے ہیں اسی لیے حضرت ام سلمہ نے وکالت و سفارت قبول کر لی اور اس کا حق ایک مرتبہ نہیں تین بار ادا کیا حضرت فاطمہ نے بھی معاملہ کی عظمت و مقبولیت کا احساس کر کے وکالت اختیار کی مگر وہ بھی عظمت رسالت اور والد معظم کی جلالت قدر کے سامنے خاموش ہو گئیں حضرت زینب زیادہ جری و بے باک تھیں اس لیے جب تک وہ بد و پیچھے گرفتار نہ ہوئی اور سارے جوابات نہ سن لیے ان کو ملی نہ ہوئی۔

(۲) حضور ﷺ کا جواب پہلے ہم راہ اور پھر کھل کر سامنے آیا نہایت معقول تھا کہ جب خدا نے حضرت عائشہ کو اتنی بڑی قدر و عظمت بخش دی کہ اس کی عظیم ترویج ان کے خلاف میں آئی اور سنا کی تو ان کے اس عظیم امتیاز کو کس طرح نظر انداز فرما دیں اور لوگ اگر ان کی عظمت اور اس عظمت کی وجہ سے حضور ﷺ کے ان کے ساتھ تعلق و محبت کا لحاظ کر کے ہدیہ بھیجنے میں امتیاز برتتے ہیں تو اس معقول احساس کو رد کرنے کا جواز کیا ہو سکتا ہے؟ اس لئے حضور علیہ السلام تو مختصر مگر صحیح و صاف جواب پہلے ہی دے چکے تھے۔ تاہم جب حضرت زینب نے مناظرہ کارنگ پسند کیا اور بحث کو کھول دے کر دوسرے جواب بھی سمیٹنے چاہے تو رحمت دو عالم ﷺ کے خلق کریم نے اس کو بھی وارہ فرمایا حضرت عائشہ کی جن بشری کمزوریوں پر حضرت زینب نے ریمارک کئے ہوں گے ان کی تفصیل نہیں آئی نہ حضرت عائشہ کے جوابات روشنی میں آئے لیکن حضور ﷺ کے اپنے فیصلہ سابق کو نہ بدلتے سے یہی ثابت ہوا کہ جس بات کو سب لوگوں نے معقولیت کے ساتھ اختیار کر لیا ہے اس کو بدلوانے کا حکم کرنے کی کوئی وجہ جواز نہیں ہے بظاہر پھر ازواج مطہرات نے بھی حضرت ام سلمہ کی طرح اپنی غلطی کا احساس کر لیا ہوگا اس کے بعد کوئی بھی آواز اس قسم کی نہیں اٹھی اور اس سے ان کی نہ صرف کمال عقل و فہم کا پتہ چلتا ہے بلکہ شریعت و شارع علیہ السلام کے سامنے تسلیم و انقیاد کے معین پر جب کو وجود بھی ثابت ہوتا ہے رضی اللہ عنہ و رضین عنہ

فضائل و اخلاق

حضرت زینب سے صحاح ستہ میں روایات ہیں اگرچہ بہت کم ہیں کیونکہ روایت کم کرتیں تھیں صوماء بہت روزے رکھنے والی اور قوامہ بہت نمازیں پڑھنے والی تھیں حضرت عائشہ سے مسلم شریف میں ہے کہ میں نے کوئی عورت زینب سے سب سے زیادہ دیندار زیادہ پرہیزگار زیادہ راست گفتار زیادہ فیاض علی حقیر و سیر چشم اور خدا کی رضا جوئی میں سعی کرنے والی نہیں دیکھی۔ فقط مزاج میں ذرا تیزی ضرور تھی جس پر ان کو بہت ہی جلد ندامت بھی ہو جاتی تھی یا غصہ جلد اتر جاتا تھا تیزی مزاج ہی کی بات تھی کہ استیغاب ۳۳ ج ۲ میں ہے ایک دفعہ انہوں نے ام المؤمنین حضرت صفیہ کے بارے میں وہ یہودیہ کہہ دیا حضور ﷺ کو یہ بات پہنچی تو تو طبع مبارک پر بڑی گرانی ہوئی اور اس کی وجہ سے ماہ ذی الحجہ ماہ محرم اور کچھ دن صفر کے ان سے ترک تعلق رکھا پھر بدستور اچھے تعلقات رہے ان کی فیضی ضرب المثل تھی خود اپنے دست مبارک و بازو سے معاش پیدا کرتی تھیں اور اس کو خدا کی راہ میں صرف کرتیں تھیں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ جب حضرت زینب کا انتقال ہوا تو مدینہ کے فقراء و مساکین بے چین ہو گئے اور گھبرائے۔ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے ان کا سالانہ نفقہ بارہ ہزار درہم بھیجا تو انہوں نے اس پر کپڑا

ل دیا اور بزرہ بنت رافع کو نکاح دیا میرے خاندانی رشتہ داروں اور قبیلوں کو تقسیم کر دو۔ بزرہ نے کہا کہ ہمیں بھی کچھ حق دے دو۔ فرمایا کپڑے کے نیچے کچھ ہے تم لے لو ہر سال اسی طرح خیرات کر دیا کرتیں ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کو یہ بات معلوم ہوئی تو وہ ایک ہزار درہم خود لے کر ان کے پاس گئے خیرتِ ننب نے اس کو بھی فوراً تقسیم کر دیا اور دعا کی کہ خداوند! اس کے بعد عمرؓ کی عطا مجھے نہ پہنچے۔ چنانچہ اسی سال کے ۲۰ خریس ۲۰ میں انتقال فرمایا عمر ۵۳ سال کی ہوئی۔ واقدی نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے نکاح کے وقت ان کی عمر ۳۵ سال تھی عام روایت ۳۸ سال ہے۔

آں حضرت ﷺ نے ازواجِ مطہرات سے فرمایا تھا اسر عکن لحوقا فی اطول لکن یداً (تم میں سے میرے ساتھ جلدوے ملے گی اس کا ہاتھ لبا ہوگا استعارۃً اس سے فیاضی و سخاوت کی طرف اشارہ تھا جس کو ازواجِ مطہرات حقیقت سمجھیں چنانچہ وہ ہاں اپنے ہاتھوں کو تپا کرتیں تھیں۔ جب حضرت ننبؓ کا انتقال سب سے پہلے ہوا تب وہ بات مکمل حضرت ننبؓ نے اپنے ہاتھ ہی کی کمائی سے اپنے کفن کا بھی مدد بست کر رکھا تھا اور وصیت کی تھی کہ عمرؓ بھی کفن دیں تو ان دونوں میں سے ایک کو صدقہ کر دینا حضرت عمرؓ نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی۔ اسامہ بن زید وغیرہ نے انہیں قبر میں اتارا اور قبیح میں دفن ہوئیں رضی اللہ عنہا۔

حضرت جویریہ

یہ خاندان بنی مصطلق کے سردار حارث بن ابی ضرار کی بیٹی اور مسافع بن صنوان کی بیوی تھیں یہ دونوں فہص اسلام دشمنی میں مشہور تھے حارث نے کفار قریش کے اسکا نے پر مدینہ منورہ پر حملہ کی بڑی تیاری کی تھی اور جب حضور ﷺ کو معلوم ہو گیا کہ یہ خبر صحیح ہے تو آپ نے بھی ان سے جہاد کرنے کیلئے تیاری کا حکم دیدیا تھا اور دو شہابان ۵ھ کو زید بن حارثہ کو مدینہ منورہ میں اپنا جانشین مقرر کر کے حضور ﷺ نے مع صحابہ کبار جہاد کے لیے کوچ فرمایا مریض بھیج بھیج کر قیام کیا جو مدینہ طیبہ سے ۹ منزلی پر واقع ہے حارث اور اس کے ساتھیوں کو حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے کوچ کی خبر ملی تو وہ پہلے ہی سے مرعوب ہو گئے تھے پھر جب بہادرانِ اسلام کا لشکر دیکھ تو اور بھی حواس باختہ ہو گئے بہت سے عرب قبائل جو حارث کی کمک کو آئے تھے بھاگ کھڑے ہوئے مگر حارث اور اس کے قبیلہ کے سات سو آدمی مقابلہ پڑنے رہے حضور ﷺ نے مہاجرین کا علم جھنڈا حضرت ابوبکرؓ کو اور انصار کا سعد بن عبادہ کو عنایت فرمایا کہ مسلمانوں کو دشمن کے مقابلہ میں صف بندی کا حکم فرمادیا۔ حضور ﷺ نے پہلے ان دشمنانِ اسلام کو ایمان و صلح کی طرف بلایا مگر انہوں نے نہایت حقارت اور لاپرواہی سے اس کو ٹال دیا اور جنگ شروع کر دی۔

مجاہدینِ اسلام نے بھی دفعۃً حملہ شروع کر دیا اور بے جگرگی سے لڑنے لگے تھوڑی ہی دیر میں میدانِ جیت یا بنو مصطلق اپنے اہل و عیال و مال و اسباب چھوڑ کر بھاگ نکلے اور مسلمانوں نے ان پر قبضہ کر لیا اس لڑائی میں دشمنوں کے دس آدمی مارے گئے اور باقی گرفتار کر لیے گئے مسلمانوں کا صرف ایک آدمی شہید ہوا زرقانی (۲۰۲۵۳) میں ہے کہ اسی لڑائی میں مسافع بھی قتل ہو گیا تھا اور حارث کے متعلق مختلف روایات ہیں عجم طبرانی کبیر کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی دن قتل ہو گیا (مع الفوائد ۲۰۵۳) مگر دوسری روایت زرقانی وغیرہ میں نقل ہوئی ہیں کہ وہ کچھ دنوں کے بعد بیٹی اپنی جویریہ کو چھڑانے کی نیت سے بہت سے اونٹ اور مال اسباب ساتھ لے کر مدینہ منورہ کو روانہ ہوا اور موضع عقیق پر آ کر اپنی اونٹنیوں کو چرنے کے لیے چھوڑ دیا ان میں سے دو اونٹ اس کو بہت پسند تھے ان کو اسی وادی میں چھپ دیا کہ مدینہ منورہ سے واپسی میں ساتھ لے لوں گا مدینہ منورہ پہنچ کر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور بیٹی کے بدلہ میں فدیہ پیش کیا آپ نے فرمایا وہ دو اونٹ لیاں کیوں ساتھ نہیں لائے راستہ میں نیت بدل کر ان کو وادی عقیق میں کیوں چھپا دیا؟ وہ یہ سنتے ہی اسلام سے مشرف ہوئے اور کہا کہ ان دونوں اونٹنیوں کا علم مجھ خدا کے کسی کو نہیں تھا آپ ضرور نبی ہیں پھر اس کو یہ معلوم ہوا کہ اس کی بیٹی آپ کے نکاح میں ہے تو اور بھی

زیادہ خوش ہوا اور بنی سے ملکر اپنے قبیلہ کو واپس ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم

زر قانی نے ابن ہشام کے حوالہ سے یہ روایت بھی لکھی ہے کہ حضرت جویریہ کا نکاح بھی خود حادث نے چار سو درہم مہر پر حضور ﷺ سے کیا تھا مگر اس سے زیادہ مشہور یہ ہے کہ جب تمام اسیران بنی المصطلق جو تقریباً سو تھے اور دو ہزار اونت اور پانچ ہزار بکریاں مجاہدین میں تقسیم ہوئیں تو حضرت جویریہ حضرت ثابت بن قیس کے حصہ میں آئیں اور انہوں نے حضرت ثابت سے کہا کہ تم مجھ سے مکاتبت کرو گو حضرت ثابت نے کہا نوادقیر سو تادے دوگی تو تم آزاد ہو حضرت جویریہ کے پاس اس حالت میں مال کہاں تھا وہ حضور ﷺ کی خدمت میں آئیں اور سارا حال سنا کر بدل کتابت کی ادائیگی کے لیے مد طلب کی آپ نے فرمایا کیا تمہیں اس سے بھی زیادہ بہتر چیز کی خواہش نہیں؟ انہوں نے کہا وہ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا میں تمہاری طرف سے رقم دیدوں اور تم سے نکاح کروں حضرت جویریہ نے فرمایا مجھے بخوش منظور ہے آپ نے ان کا بدل کتابت ادافرا ما کر ان کو آزاد کر دیا اور پھر نکاح بھی کر لیا وہ واقعہ جب صحابہ کو معلوم ہوا تو سب نے قید بنی المصطلق کے آدمیوں کو آزاد کر دیا انہوں نے کہا جس خاندان میں رسول اللہ ﷺ نے شادی کر لی اس کے اسیران جنگ کو غلام نہیں رکھا جا سکتا۔ حضرت عائشہ فرمایا کرتی تھیں کہ میں نے جویریہ سے بڑھ کر کسی عورت کو اپنی قوم کے حق میں بابرکت نہیں دیکھا کہ ان کی وجہ سے سینکڑوں گھرانے آزاد کر دیے گئے ان آزاد شدہ لوگوں کی تعداد بعض روایات میں سات سو بتائی گئی ہے

اخلاق و فضائل: حضرت جویریہ نہایت عبادت گزار اور زراہہ تھیں اکثر اوقات نوافل دعاء و استغفار میں گزارتی تھیں ایک مرتبہ حضور ﷺ نے ان کے پاس صبح کو تشریف لے گئے دیکھا کہ مصلے پر بیٹھی کچھ پڑھ رہی ہیں پھر دوپہر کے وقت گئے تو دیکھا کہ اب بھی اسی مصلے پر بیٹھی ہیں پوچھا کیا تم اب تک مصلے پر ہی بیٹھی ہو عرض کیا جی ہاں فرمایا میں تمہیں چند کلمات بتاتا ہوں اگر تم ان کو پڑھ لیا تو سارا دن کی نفل عبادت سے بہتر ہے سبحان اللہ عدد خلقہ تین بار سبحان اللہ رضی نفسہ تین بار سبحان اللہ زینۃ عرشہ تین بار اور سبحان اللہ مدام کلماتہ تین بار یہ حدیث ترمذی ہے

باب فضل التوبہ والاستغفار جس کو امام ترمذی نے حدیث حسن صحیح کہا

تختہ الاحوذی ۲۷۴-۳ میں ہے کہ اسی حدیث کو مسلم نسائی وابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے اور زر قانی ۲۵۵-۳ میں ہے کہ مسلم وابو داؤد نے حضرت جویریہ سے اس طرح روایت کی کہ میرے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور فرمایا میں نے تمہارے پاس سے چار تین مرتبہ ان چار کلمات کو پڑھا جن کو تمہارے سارے آج کے دن کے اذکار کے ساتھ تولا جائے تو ان کلمات کا وزن ہمارا ہو گا

معانی کلمات چہارگانہ

- (۱)۔ میں خدا کی تسبیح کرتا ہوں اس کے حمد و ثناء کے برابر
- (۲)۔ میں اس کی تسبیح کرتا ہوں اس قدر کہ جس سے وہ راضی ہو جائے
- (۳)۔ میں اس کی تسبیح و تقدیس کرتا ہوں بعد از روزن اسکے عرش اعظم کے (جس کا وزن خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا)
- (۴)۔ میں اس کی تسبیح و تقدیس بیان کرتا ہوں جتنی کہ تعداد اس کے کلمات مبارکہ کے ہیں۔

ایک شہرہ کا ازالہ: بظاہر ان کلمات کے کہنے میں بہت ہی کم مشقت ہے بہ نسبت اس ذکر کے جو مقدار مذکور میں کیا جائے پھر اگر کیوں اس کے برابر یا زیادہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ باب عطاء کا ہے جس کے تحت حضور ﷺ نے بندوں پر تخفیف کر کے ان اجور کثیرہ کا وعدہ بغیر تعب و مشقت کے خدا کی طرف سے دیا ہے، فله الحمد والشکر علی جزیل نعمانہ و کرمہ و لطفہ (تختہ الاحوذی ص ۲۷۴ ج ۳)

اسی حدیث جویریہ کی طرح حدیث منیہ بھی ہے جو ترمذی میں اس سے قبل مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ ایک مرتبہ میرے پاس تشریف لائے، میرے سامنے اس وقت چار ہزار گھلیاں تھیں جن پر میں تسبیح پڑھ رہی تھی۔ آپ ﷺ نے فرمایا تم اتنی تسبیح تو کر چکیں اب میں تمہیں ایسی تسبیح کیوں نہ بتلا دوں کہ اس سے بھی زیادہ اجر و ثواب کی موجب ہو، تب سبحان اللہ عدد خلقہ کہا کرو (اس سے بظاہر معلوم ہوا کہ یہ کلام ایک نئی دفعہ کہہ لینا چار ہزار مرتبہ صرف سبحان اللہ کہہ لینے سے بڑھ کر ہے اور بھی عطاء خاص کے باب سے ہے واللہ اعلم)

مروجہ تسبیح کا بیان

پروے ہوئے دانوں کی اس زمانہ کی روایتی تسبیح کا جواز بھی حدیث مذکور سے لگتا ہے، صاحب تحفہ نے یہاں ملا علی قاری خفی کا قول نقل کیا ہے کہ یہ حدیث جواز مسجد تسبیح مروجہ کے لئے بطور اصل صحیح ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے غلیبوں پر تسبیح کو نہیں روکا، لہذا جس طرح اس کی تقریر و جواز مفہوم ہوا، تسبیح کا بھی ہوا، پروے ہوئے دانوں اور نکھرے ہوئے دانوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور جن لوگوں نے اس کو بدعت کہا ان کا قول اعتماد کے لائق نہیں ہے (تخذه الاحوذ ۲/۴۳ ج ۳) صاحب تحفہ نے اس سے قبل ص ۲۵۵ ج ۳ میں علامہ شوکانی کا قول بھی نقل الاوطار ص ۲۱۱ ج ۲ سے عدم فرق کی وجہ سے تسبیح کے جواز کا نقل کیا ہے نیز دوسرے دلائل غلیہ بھی پیش کئے، اور علامہ سیوطی سے بھی نقل کیا کہ سلف و خلف میں سے کسی سے بھی اس کا عدم جواز نقل نہیں ہوا بلکہ اکثر حضرات اس کا استعمال کرتے تھے، اور اس کو مکروہ نہیں سمجھتے تھے۔

حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا خواب

واقعی کی روایت ہے کہ حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بتلایا میں نے حضور ﷺ کی تشریف آوری سے تین رات قبل خواب دیکھا کہ چاند (یثرب) مدینہ منورہ سے چلتا ہے، اور میری گود میں آ جاتا ہے، میں نے اچھانہ سمجھا کہ کسی کو اس خواب کی اطلاع دوں، یہاں تک کہ حضور ﷺ تشریف لائے اور ہم سب گرفتار کئے گئے تو مجھے اس خواب کے وقوع کی امید بندھ گئی۔

یہ خواب اس سے مشابہ ہے جو مستدرک حاکم ص ۳۹۵ ج ۳ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بعد صحیح مروی ہے کہ میں خواب میں دیکھا کہ میرے حجرے میں تین چاند آ کر گرے، میں نے یہ خواب اپنے باپ حضرت ابوبکرؓ سے ذکر کیا اور جب رسول اکرم ﷺ میرے حجرے میں دفن ہوئے تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ یہ پہلا چاند ہے جو اور باقی سے بہتر و افضل ہے۔

حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اس احادیث کی روایت صحاح ستہ میں ہے، واقعی نے ان کی وفات ۵۶ھ میں لکھی ہے، دوسروں نے ۵۰ھ میں، جبکہ ان کی عمر ۶۵ سال تھی (تہذیب ص ۴۰۷ ج ۱۲)

حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

یہ حضرت معاویہؓ کی بہن اور حضرت ابوسفیان بن حرب کی بیٹی تھی، ان کا نام رمدہ تھا اور ان کی والدہ منیہ بنت ابی العاص تھی (زرقانی) ابوسفیان عرب کے نامور قبیلہ بنو امیہ کے نہایت ممتاز فرد تھے، جن کی شجاعت و دلیری کا سکھ سارے ملک عرب پر چھایا ہوا تھا، ان کی عزت و جاہ کا ذکر نکانہ صرف ممالک شرق میں ہی ہو رہا تھا۔ بلکہ شاہان فارس و روم ان کو بڑی قدر و منزلت کے ساتھ دیکھتے تھے، پھر ان کی اولوالعزمیاں اور مہر کر آرائیاں بطور ضرب اٹل بیان ہوتیں تھیں، ہر قل کے دربار میں جو کچھ ان سے حضور اکرم ﷺ کے بارے میں پوچھا گیا اور انہوں نے بتایا، پہلے صحیح بخاری کی حدیث میں مگر چکا ہے، مسلمان ہونے سے قبل جو کچھ انہوں نے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کیا وہ بھی سب کو معلوم ہے، اور مسلمان ہونے کے بعد اسلام کی خدمت میں بھی بہت نمایاں حصہ لیا اسی طرح ان کے بیٹے حضرت معاویہؓ کے

لے تہذیب ص ۳۱۱ ج ۳ میں ہے کہ ابوسفیان (مصر بن حرب) یوم احد میں رئیس المشرکین و یوم خندق میں رئیس الاحزاب تھے۔ (بقیہ حاشیا صفحہ ۲۵۳ پر)

اسلامی کارنامے بھی اسلامی تاریخ کا روشن باب ہیں، جن کی نسل میں تراسی برس چار ماہ تک اسلامی خلافت ربی اور وہ اپنے باپ سے کئی بڑھ کر اسلام کے فدائی اور جان نثار ثابت ہوئے۔ انہوں نے نہ صرف مشرقی ملکوں میں بلکہ یورپ و افریقہ کی پہاڑیوں تک میں اسلام شاندار جھنڈا گاڑ دیا، اور آئین و قرطبہ کے تاریک جنگلوں تک کو اسلام کی روشنی سے چمکادیا تھا، ابوسفیان کی بیوی ہندہ تو اسلام و مسلمانوں۔ بلا کا غیظ و غضب رکھتی تھی، اور اسی نے غزوہ احد کے موقع پر سید الشہداء حضرت عمرؓ کے شہید ہو جانے پر ان کا پیٹ پھاڑ کر رگڑ نکالا اور اسے چبانے کی کوشش کی تھی، لیکن حق تعالیٰ نے فتح مکہ کے موقع پر ان سب کو اسلام کی ہدایت سے سرفراز کیا۔

حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بعثت سے سترہ برس پہلے پیدا ہوئیں تھیں اور بعثت کے بعد ہی اسلام لے آئیں تھیں ان کے دادا ابوسفیان اور خاندان کے لوگوں نے ان کو سخت ایذا کیں دیں اور مجبور کرنا چاہا کہ اسلام کو چھوڑ دیں مگر وہ بڑی مستقل مزاجی سے اسلام پر قائم رہیں، ان کی پہلی شادی عبید اللہ بن جحش سے ہوئی تھی جو حضرت ام حبیبہؓ کی ترغیب سے ان کے ساتھ مسلمان ہو گیا تھا، مسلمانوں کو کوجبر حبشہ کی اجازت ہوئی تو یہ دونوں بھی کفار مکہ کے مظالم سے تنگ آ کر حبشہ چلے گئے تھے مگر وہاں جا کر عبید اللہ نصرانی ہو گیا، اور حضرت ام حبیبہؓ نے اس سے فوراً ہی جدائی اختیار کر لی، رسول اکرم ﷺ کو ان کی تکالیف اور صبر و استقامت نیز غیر معمولی اسلامی جذبہ و محبت کا علم ہوا آپ ﷺ نے شاہ حبشہ نجاشی کو خط لکھا کہ ان کے نکاح کا پیغام بھیج دیا۔

نکاح نبوی کا پر تا شیر واقعہ

خود حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس طرح بیان فرمایا کہ میں حبشہ کے ملک میں تھا اور اکیلی تھی اور اسی وجہ سے نہایت متوجہ و پریشان تھی، میرا شوہر عیسائی ہو گیا تھا جس کی صورت یہ ہوئی کہ میں نے ایک دن خواب میں دیکھا کہ میرے شوہر عبید اللہ بدترین اور فحش صورت میں ہیں، میں گھبرا گئی اور دل میں کہا کہ خدا کی قسم! ان کی تو حالت بدل گئی ہے مجھ سے ہوئی تو مجھ سے عبید اللہ نے خود ہی کہا کہ اے حبیبہ! میں نے دین کے بارے میں بہت غور کیا سو کئی دین کو نصرانیت سے اچھا نہیں دیکھا اور میں نے دین نصرانیت کو ہی اختیار کر رکھا تھا، دین محمدی میں داخل ہو گیا تھا اور اس کے بعد پھر نصرانیت کی طرف لوٹ گیا ہوں میں نے ان سے کہا کہ خدا کی قسم! یہ تمہارے لیے خیر کی بات نہیں ہے اور وہ خواب بھی سنا یا جو میں نے دیکھا تھا انہوں نے خواب کی کوئی پرواہ نہ کی اور شراب کی طرف متوجہ ہوئے یہاں تک کہ اسی خانہ میں مر گئے میں نے دوسرا خواب دیکھا کہ کسی نے مجھے ام المؤمنینؓ کہہ کر پکارا۔ میں حیرت میں پڑ گئی اور پھر یہ تعبیر یہ کہ حضور ﷺ ضرور! سے شادی کریں گے۔ کچھ دن اور گزرے اور میری عدت پوری ہوئی تو نجاشی شاہ حبشہ کی طرف سے اس کی خاص پاندی اور ہدائی اور کہا کہ شاہ حبشہ نے مجھے بھیجا ہے اور رسول اکرم ﷺ کی طرف سے آیا ہوا نکاح کا پیغام دیا ہے اور کہا ہے کہ تم اپنی طرف سے کوئی دلیل نکاح حقہ کر کے دربار میں بھیج دو۔

میں نے حضرت خالد بن سعید بن العاص کو اپنا اکیل بنا کر بھیج دیا اور ابراہہ کو اس خوشخبری لانے کے انعام میں دو ٹککن چاندی کے اور پازیب چاندی کے اور کئی انگوٹھیاں چاندی کی جو پہر کی ہر انگلی میں تھیں دیدیں۔ اسی دن شام کے وقت نجاشی نے حضرت جعفر ابن ابی حار (ابو جابر صوفی سابقہ) لیکن آج مکہ کے وقت مسلمان ہو کر حضور اکرم ﷺ سے آپ ﷺ کے دُوب کہ سے قبل ہی ملے اور پھر آپ ﷺ کے ساتھ غزوہ خیبر حائل میں شرکت کی اس کے بعد ان کے دوسرے غزوات میں بھی برابر شرکت دی اور جنگ یرموک میں تو یہ جہاں تھا کہ قتل کے وقت جب میدان برہم تھا تو اسے آوازیں پست ہو گئیں جس سے جب ایک شخص کوٹ گیا کہ بلند آواز سے کہہ رہا تھا نصر اللہ القرب یا نصر اللہ القرب! (اے نصرت خداوندی قریب آ جا، اے نصرت خداوندی قریب آ جا) کا لکھا تو وہ شخص ابوسفیان بن حرب تھے، جو میدان جہاد میں اپنے بیٹے یزید بن ابی سفیان کے کھنڈے سے تلوار اٹھا دیتے رہے تھے۔ حضرت ابوسفیان نے سچے ابن بابہ کے تمام صحاح ست میں روایات احادیث موجود ہیں۔ (مؤلف)

کو اور جتنے وہاں مسلمان تھے سب کو جمع کیا اور خود نجاشی نے خطبہ نکاح پڑھ کر بعض مہر چار سو دینار یا بیاب کیا اور حضرت خالدؓ نے اس کو قبول کیا۔ نجاشی نے وہ چار سو دینار حضرت خالد کو دیئے اور مجلس نکاح کے سب لوگوں کو بطور سنت انبیاءؑ لکھا تا کھلا کر رخصت کیا

حضرت ام حبیبہؓ کا بیان ہے کہ جب میرے پاس مال آیا تو ابراہم کو بلا کر مزید پچاس شقال بطور بیعہ انعام بشارت کے دیئے لیکن اس نے نہیں لیے بلکہ وہ پہلے ہی ہوئی چیزیں بھی یہ کہہ کر واپس کر دیں کہ بادشاہ نے مجھے قسم دی ہے کہ تمہارے مال میں کوئی کمی نہ آنے دوں اور اس نے اپنی سب عورتوں کو مکہ دیا کہ جو کچھ ان کے پاس عطر ہے تمہارے پاس بھیجیں اور یہ بھی ظاہر کیا کہ میں بھی مسلمان چکی ہوں اور میری درخواست ہے کہ تم میرا اسلام رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کر کے میرے اسلام کی اطلاع کرو ینا اگلے دن ابراہم وہ سب تجھے جن میں عود، زعفران، مشک وغیرہ بھی تھا ان سب عورتوں کی طرف سے لے کر آئی اور مجھ سے دیئے۔ انہیں لے کر میں حضور ﷺ کی خدمت میں پہنچی اور آپ یہ سب واقعات سن کر اور میرے پاس ان تحائف کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔ ابراہم کے سلام کے جواب میں فرمایا کہ اس پر بھی اللہ تعالیٰ کا سلام اور رحمت و برکت ہو۔“

نکاح کے بعد نجاشی نے حضرت ام حبیبہؓ کو شریل حسہ کے ساتھ بحفاظت تمام حضور ﷺ کی خدمت میں روانہ کر دیا تھا۔ یہ نکاح ۶ھ کے آخر یا ۵ھ میں ہوا ہے۔ حضرت ابوسفیان اس وقت سہمان نہ ہوئے تھے اور جب ان کو اس واقعہ کی خبر ملی تو باوجود عداوت اسلام کے بھی کوئی بات خلاف نہیں کی بلکہ بطور تحسین کہا ذلک الفحل لا یقدع انفہ۔ یعنی حبیبہ کا نکاح ایسے جو اس مرد بہادر سے ہوا جس کی عزت پر کوئی حرف نہیں ہے۔ اس کے بعد قریش کے قیدیہ خراہ سے جھڑپ ہو گئی وہ قبیلہ حضور ﷺ اور مسلمانوں کا حلیف تھا اور معاہدہ یہ تھا کہ قریش حضور ﷺ کے کسی حلیف سے بھی نہیں لڑیں گی قریش کی طرف سے یہ نقض عہد ہوا تو ابوسفیان نے تجدید عہد کے لیے مدینہ کا سفر کیا اور اس وقت اپنی بیٹی ام حبیبہ ام المومنین سے بھی ملے انہوں نے گھر میں بلانا گراں گدے کو تہہ کر کے الگ رکھ دیا جس پر رسول اکرم ﷺ تشریف رکھا کرتے تھے۔ ابوسفیان کو یہ بات ناگوار ہوئی، وجہ پوچھی تو بیٹی نے صاف کہہ دیا کہ تم مشرک ہو اس لئے میں مثلم خدا کے فرش پر نہیں بٹھا سکتی مجبور ہوں۔ اس پر ابوسفیان نے صرف اتنا کہا کہ تو بہت ہی بڑی گمراہی میں مبتلا ہو گئی ہے پھر کچھ دیر باتیں کر کے واپس چلے گئے

حضرت ام حبیبہؓ سے صحاح ستہ میں روایات ہیں آپ کی وفات ۴۴ھ میں ہوئی اور بیعت میں دن ہوئیں رضی اللہ تعالیٰ عنہا

حضرت صفیہؓ: آپ کا اصل نام زینب تھا عرب میں مال غنیمت کے اس حصہ کو جو بادشاہ کے حصہ میں آتا تھا صفیہ کہتے تھے اس لیے حضرت صفیہ کا نام صفیہ ہو گیا تھا کیونکہ وہ حضور ﷺ کے حصہ میں آگئی تھیں باپ کا نام حبیب بن اخطب تھا (جو قبیلہ بنی نضیر کا سردار اور حضرت ہارون علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نسل سے تھا اور ماں کا نام ضرہ تھا) جو سوال رئیس قریطہ کی بیٹی تھی (قریطہ نصیر کے دونوں خاندان بنی اسرائیل کے ان تمام قبائل میں سے ممتاز سمجھے جاتے تھے جنہوں نے زمانہ دراز سے عرب میں سکونت اختیار کر لی تھی)۔

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی پہلی شادی عمر ۱۳ سال سلام بن مہکم القرطبی سے ہوئی تھی اس نے طلاق دے دی تو کنانہ بن البرقع کے نکاح میں آئیں کنانہ جنگ خیبر میں قتل ہوا اور حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے باپ و بھائی بھی کا م آئے۔

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مع اپنی دو چھوٹی بہنیں زاد بہنوں کے گرفتار ہو کر لشکر اسلام میں آئی تھیں مال غنیمت کی تقسیم کے وقت حضرت صفیہؓ حضرت وحیدہؓ کے حصہ میں آئیں مگر صحابہ کرام نے حضور ﷺ سے کہا، عرض کیا کہ شہزادی صفیہ آپ کے لیے زیادہ موزوں ہیں تو آپ نے حضرت وحیدہؓ کو مذکورہ دو بہنیں دے کر حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اپنے ساتھ متعلق کر لیا تھا یعنی آزاد کر کے نکاح فرمایا خیبر سے روانہ ہو کر مقام صہبہا پر پہنچ کر عروسی ادا کی گئی اور جو کچھ کھانے کا سامان لوگوں کے پاس موجود تھا اس کو جمع کر کے دعوت دی میر ہوئی۔ ان کھانے کی چیزوں میں گوشت روٹی بالکل تھی بلکہ پنیر چھو بارے اور کھی کا سادہ ملیزہ تھا صہبہا سے چلے تو حضور ﷺ نے حضرت صفیہؓ کو خود اپنے اونٹ پر سوار کیا اور اپنی عبا سے ان پر پردہ کیا جو اس امر کا اعلان تھا کہ وہ ازواج مطہرات میں داخل ہو گئیں ہیں۔ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

نے کچھ روز خواب میں دیکھا تھا کہ ایک چاند آن کی گود میں آ بیٹھا صبح کو کنا نے اپنے شوہر سے یہ خواب بیان کیا جس سے چند ہی روز قبل نکاح ہوا تھا تو اس نے غصہ ہو کر ان کے منہ پر چھڑ مارا اور کہا کیا تو ملک شرب (شاہ مدینہ) کا ارادہ رکھتی ہے؟ اس میں نیکی وجہ سے آپ کے رخسار پر نشانی اور آگ میں نیلا پن تھا جس کو دیکھ کر حضور ﷺ نے ان سے سبب پوچھا تو حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہی قصہ حضور ﷺ سے عرض کیا اس خواب سے چند دنوں کے بعد ہی جنگ خیبر کا واقعہ پیش آیا تھا یہ بھی روایت ہے کہ حضور ﷺ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اخلاق اور سبکدوشی باتوں سے بہت زیادہ خوش ہوئے اور پہلی شب میں سوئے نہیں بلکہ ان سے تمام رات باتیں کرتے رہے۔ زرقانی ص ۲۵۹ ج ۳

اخلاق و فضائل: حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی صحابہ سنی کی روائے میں سے ہیں اپنے زمانہ میں علم کا مرکز تھیں چنانچہ صبیحہ بنت جعفر حج کے مدینہ طیبہ میں حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آئیں تو دیکھا کہ کوئی بہت سی عورتیں مسائل دریافت کرنے کی غرض سے بیٹھی ہوئی تھیں اور صبیحہ نے بھی کوئی عورتوں سے سوال کرانے جن میں سے ایک استثنائہ نبیہ کے متعلق بھی تھا۔ مسند احمد ۳۲۳ (۳۲۳)

اسد الغابہ میں ہے کہ وہ عقلاء و عساکر میں سے تھیں۔ زرقانی میں ہے کہ وہ عاقلہ، حلیمہ اور صاحب فضل و کمال تھیں علم، تحمل اور صبر و ضبط ان کے فضائل اخلاقی کے نہایت امتیازی اوصاف میں سے تھے اور غالباً یہی وہ اوصاف تھے جن کی وجہ سے حضور ﷺ نے ان کو ابتداً اپنی پسندیدگی سے نوازا تھا حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ میں جب رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو اس وقت میرا حال یہ تھا کہ میرے دل میں حضور ﷺ سے زیادہ کوئی مبعوض نہ تھا کیونکہ آپ نے میرے باپ اور شوہر کو قتل کر دیا تھا آپ نے مجھے ان کے بارے میں غدر رشتہ نہ شروع کیے۔ صفیہ تمہارے باپ نے میرے خلاف سارے عرب کو بھارا تھا اور ایسا کیا تھا یہ سن کر میرے دل سے یہ اثرات جاتے رہے۔ (رواہ بطریقی در جلالہ ج ۱ ص ۱۱۱)

۱۱ محرم ۲۵۰ میں سورج کے سینہ پر اترنے کا ذکر ہے اور ۲۵۱ میں چاند گود میں آ جانے کی روایت ہے۔ زرقانی میں ہے کہ جو کہ دونوں روایات کا تعلق دوسرے کے خوابوں سے ہو سکتا ہے اور ایک روایت میں ہے کہ چاند اور خواب اپنے باپ کو سنا یا تھا جس پر اس نے چھڑ مارا تھا تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں سے ذکر کیا ہو اور دونوں نے ہی چھڑ مارا ہو۔ زرقانی ۲۵۸

۱۲ خیبر فتح ہونے پر جب امیران یہود حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کئے گئے تو حضرت بلال، حضرت صفیہ اور ایک دوسری عورت کو لے کر حضور ﷺ کی خدمت میں پہنچے اور اتفاق سے وہ ان دونوں کو اسی راستہ سے لائے جس میں ان کے قید کے محتویین خاک و خون میں تھیں۔ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس دردناک منظر کو نہایت مبروضہ سے دیکھا کہ دوسری عورت نے چیخ مار کر جرجزع فرغ شروع کر دیا اور راستہ بھڑا دیکھا کرتی رہی پھر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر بھی حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تو ایک طرف خاموشی سے بیٹھ گئیں اور وہ ساتھ والی عورت دہل گئی اپنا ہاتھ پیٹنے اور چیخنے چلانے اور سر پر خاک ڈالنے اور بیان کر کے روئے میں مشغول ہو گئی جس پر حضور ﷺ نے فرمایا اس پر شیطان اثرات ہیں اس کو یہاں سے نکال دو۔ پھر حضرت بلال سے خطاب کر کے فرمایا کیا خدا نے تمہارے دل سے رقت و رحمت باکلی ہی نکال ڈالی کہ عورتوں کو ایسے موقع سے نکال کر لائے جو جہاں ان کے بھائی باپ اور بیٹے خوں میں غفلان پڑے تھے۔ پھر آپ نے حضرت صفیہ کو اپنے پیچھے فرمایا یہ ۱۹ ابن ہشام ۲۳۴

ایک روایت میں ہے بھی ہے کہ وہ اپنی بہن کے ساتھ گرفتار ہو کر آئیں جس اور ان کی بہن محتویین کی لاش دیکھ کر جرجزع و فرغ کرنے لگی تھیں اور حضرت صفیہ اپنے محبوب شوہر کی لاش کے پاس سے ہو کر گزریں اس کو دیکھا پھر بھی ان کی جبین پر کوئی شکن نہیں آئی اور وہ دقاہ و دستاہ بنی ہوئی آئے جو گھٹیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ بات معمولی نہ تھی کیونکہ اعلیٰ جوہری صفات و کمالات عورتوں میں تو کیا مردوں میں بھی کم ہوتے ہیں اور عاقلہ اسی واقع سے حضور ﷺ نے ان کی سلامت فطرت اور اعلیٰ صلاحیتوں کا اندازہ لگا لیا ہوگا۔

۱۳ احادیث میں کوئی تفصیل اس جنگ جس میں حضور ﷺ نے صبیحہ بنت جعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہا (اور ان کی قوم کی سربراہوں کا) مدد فرمائی تھی۔ مگر یہ وہاں کے مطالعے سے ان پر ضرور روشنی پڑتی ہے، اس لئے ہم یہاں غزوہ خیبر کا واقعہ مختصر لکھتے ہیں جو غزوات نبوی میں ہیں جس نہایت اہمیت و ہدایت کا قصہ ۶۰ ہے جس سرور عالم ﷺ نے عمر کی نیت سے چودہ سو مسلمانوں کے ساتھ مکہ معظمہ کا عزم فرمایا تھا لیکن ان کے مکہ کے آپ ﷺ کو مقام مدینہ پر روک دیا جس کا واقعہ مشہور ہے وہاں سے واپسی پر مدینہ منورہ کے قریب پہنچے تھے کہ آپ ﷺ نے انا فتحنا لک فتحنا مبینا الخ نازل ہوئیں جس میں اشارہ بعدی کی فتوحات خیبر و فتح مکہ کی طرف تھا، چنانچہ مدینہ پہنچ کر ابھی میں دن کی گزرتے تھے کہ اکرم ﷺ نے مدینہ منورہ پر سابع بن عوف کو (بیتھ شگایہ صفحہ ۶)

دوسری روایت میں ہے کہ جب میں حضور ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئی اور اس وقت میری نظر میں آپ سے زیادہ کوئی شخص ناپسندیدہ نہ تھا آپ نے بتلایا کہ تمہاری قوم نے یہ یہ کام کئے ہیں تو اس جگہ سے اٹھی بھی نہ ٹھہر۔ اسی مجلس میں میرا دل پلٹ گیا اور پھر (بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۵۸)

خبر ہمرکز ہو تھو: حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات کے بعد کچھ یہودی قبائل چلے آئے تھے۔ اور انہوں نے توراۃ میں ملک حجاز کے نقشہات میں بیعت بنی آخر ابراہان کی بشارت پڑھ کر وہاں کی سکونت اختیار کر لی تھی۔ بعض مورخوں نے لکھا ہے کہ بخت نصر نے جب بیت المقدس پر حملہ کیا اور اس کو ویران کیا تو توراۃ کو کھلا یا تھا تو اس وقت کچھ یہودی حسب بشارت ذات اعلیٰ شہر کی تلاش میں حجاز آئے تھے اور جہاں جہاں بھوکے بغاوت دیکھے آباد ہو گئے تھے۔ اور اس طرح مدینہ طیبہ میں بھی ان کی سکونت و حکومت ہو گئی تھی یہ لوگ موجودہ مسجد نبی کے گرد و نواح میں آباد ہوئے تھے اور دوسرے بہت سے یہودی خیریں میں مقیم ہو گئے تھے، دستور تھا کہ جب کوئی یہودی ان میں سے مرنا تو تحریری خلف نامہ اپنی خلف کیلئے چھوڑتا تا کہ تم خاتم النبیین کا زمانہ پاؤ تو ان کی اطاعت ضرور کرو اور نہ داریناں روسیاہ ہو گئے تھے، اور آخرت میں کا فر اٹھو گے۔ اس کے بعد یمن کے دو قبیلہ اوس و خزرج نے بھی ملک حجاز کو اپنی سکونت کے لئے پسند کیا اور مدینہ طیبہ پر یہودیوں کے ساتھ رہنے لگے، یہودیوں نے ان کے حلیہ و معاہدے ہو گئے تھے، کہ دونوں مختلف قومیں اتحاد کے ساتھ رہیں گی اور ایک دوسرے کو ایذا نہ پہنچائیں گی مگر جب خدا نے اوس و خزرج کو قبول و ثروت عطا کی تو قوم یہودیوں پر حسد ہوا اور یہودی مدینہ طیبہ و بخوف نصر بن عبدالمنذر نے عہد و پیمان کے خلاف ان پر طرح طرح کے ظلم کئے و کمزور تھے اس لئے ایک عربی قبیلہ بنی قریظہ سے رہے، اور پھر مجبور ہو کر اپنے ہم قوم ابوہبیلہ نامی بادشاہ کو اطاعت دی جی چاہی پھر اردی سے جدا ہو کر یمن سے ملک شام چلا گئے اور وہاں کا بادشاہ ہو گیا تھا۔ اس نے سنا کہ ان مدینہ طیبہ میں یہودیوں کے مقابلہ کا حال ناقص پورا ہے لہذا ان کے ساتھ ان پر حملہ آور ہوا اور ان سے اپنی قوم سے ان کا بدلہ لیا، اور یہودیوں نے جو کچھ مال اسباب ان کا لوٹ لیا تھا ان کو واپس دلایا۔ اس کے بعد یہ اوس و خزرج کے قبیلہ الیمان، سکون کے ساتھ مدینہ منورہ کے جنوب و شمال میں مستقل طور پر آباد ہو کر باہمی اتفاق و اتحاد سے رہنے لگے، مگر کچھ عرصہ بعد ان دونوں قبیلوں میں باہمی پھوٹ پڑ گئی جس میں یمن کے یہودیوں کی ریشہ وراثتوں کو بھی دخل ہوا، اور یہی خانہ جنگی ایک سو تیس سال تک قائم رہی، اس سے سینکڑوں گھریلو اور خارجی غور و خیز ہوئے، یہی نتیجہ ہوا اور اس نواح کا خاتمہ بھی حضور ﷺ کی برکت و قدم مدینہ منورہ سے ہوا، اور آپ ﷺ نے دونوں خانہ وادوں میں منظم مصالحت کر لی تھی اور یہودیوں سالوں کی دلی دشمنیوں کو ختم کر دیا۔

۱۔ ذکر معاہدہ دفاع مدینہ منورہ: حضور اکرم ﷺ نے مدینہ منورہ کے مسلمانوں اور اطراف مدینہ کے یہودیوں کی نصیحت، بنی قریظہ، اور بنی قریظہ کے درمیان ۲۔ میں ایک معاہدہ مرتب کر لیا تھا، جس کے تحت ان سب کو باہمی زندگی گزارنی تھی اور اس کی چند دفعات یہ فیصلے

(۱) مسلمان خواہ پیش ملکہ میں سے ہوں یا مدینہ منورہ کے اور دوسرے مسلمان بھی جو ان کے ساتھ ہو جائیں اور ان کے ساتھ جہاد کے شریک ہوں، یہ سب دوسرے سب لوگوں کے مقابلہ میں ایک امت ہوں گے اور سب مسلمان باہم ایک دوسرے کے مولیٰ و حلیف ہوں گے۔

(۲) یہودی میں سے جو لوگ ہمارا ساتھ دیں گے ان کی امداد و نصرت ہمارے ذمہ ہوگی، اور اس بارے میں مسلمانوں کو صفات تقویٰ سے متصف ہو کر بہترین خدمت اور نہایت صحیح و معتدل طریق کا کاروبار پیش کرنا ہوگا۔ (تا کہ کسی پر ناحق زیادتی ظلم ہو کر نہ سکے)

(۳) کوئی شریک کی قریشی (کافر و مشرک) کے دل یا جان کو پناہ نہ دے سکے گا اور نہ اس کو کسی مومن سے روک دیا چھپا سکے گا

(۴) کسی مومن کو جو اس معاہدہ کا پابند و ملتزم نہ ہو اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے، چاہے نہ ہوگا کہ وہ کسی فساد کی پناہ یا مدد دے، اور جو شخص ایسے آدمی کو پناہ یا مدد دے گا، اس پر قیامت کے دن خدا کی لعنت و غضب ہوگا۔

(۵) جب بھی کسی معاملہ میں کوئی اختلاف و نزاع کی صورت پیش ہوگی تو اس کا فیصلہ خدا اور رسول خدا ﷺ کریں گے۔

(۶) یہودی پر بھی حرب کی صورت میں مدافعت کے لئے مسلمانوں کی طرح، دل صرف کرنا ہوگا۔

(۷) یہودی بنی عوف اس معاہدہ کی رو سے مومنین کے ساتھ ایک امت کہلائیں گے اور بنی لحاظ سے ہر ایک اپنے اپنے دین پر رہے گا یہودی اپنے دین پر اور مسلمان اپنے دین پر۔ اسی پوزیشن میں دوسرے قبائل یہودی بنی النجار، بنی الحارث، بنی ساعدہ وغیرہ وغیرہ یہودی بنی عوف کی طرح ہوں گے۔ اور ان میں سے کوئی شخص بغیر اجازت نبوی باہر نہ جائے گا۔

(۸) اس معاہدہ والوں سے جو بھی جنگ کرے گا، اس کے خلاف لڑنا اور باہمی نصرت و خیر خواہی کا ان کا فرض ہوگا۔

(۹) اس معاہدہ والوں کا ایک دوسرے کے خلاف کوئی بھی ظلم و زیادتی کا معاملہ کرنا مدینہ طیبہ کی سر زمین میں حرام و ممنوع ہوگا

(۱۰) اس معاہدہ کے پابند لوگوں میں اگر کوئی بھی شرف و شہادت کی بات بھی سراٹھائے گی تو اس کا فیصلہ خدا اور رسول خدا ﷺ کے حکم کے تحت ہوگا۔

(۱۱) کسی قریشی یا اس کے مددگار کو پناہ نہیں دی جائے گی، اور جو بھی مدینہ منورہ پر چڑھائی کرے گا اس کے خلاف ہم سب ایک دوسرے کے مددگار ہوں گے، اور اگر صلح کی طرف بلا جائے گا تو ہم سب ہی صلح کو قبول بھی کریں گے۔ (سیرۃ ابن ہشام ص ۱۶ ج ۲) (بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۵۸)

حضور ﷺ سے زیادہ محبوب میری نظر میں کوئی نہ تھا ایک مرتبہ کہنے لگیں کہ میں نے حضور ﷺ سے زیادہ عمدہ اخلاق و فضائل کا کوئی شخص نہیں دیکھا، میں نے نہ دیکھا کہ آپ ﷺ نے مجھے خیر سے اپنی اونی کے پچھلے حصے پر سوار کر لیا، اتمارات کے وقت مجھ پر نیند کا غلبہ ہوتا تو میرا سر ہیرو (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اسلام میں سب سے پہلا انکم غزوہ بدر کے میدان میں ۱۷ رمضان ۱ھ جمعہ کو ہوا، مسلمان صرف ۳۱۳ تھے جن میں سے ۷۷ عہدہ تھے اور ان سب مجاہدین کے ساتھ صرف ۱۷ اونٹ، دو گھوڑے اور تھوڑے جھنڈے، اور دوسری طرف کفار مکہ کی سازش سے سو سو سواروں کی بھیبت تھی، جو سب سب بھگدار بندہ زور و کھیر، تکلان، نیزہ و گداز وغیرہ جملہ سامان جنگ و آلات حرب سے سس تھے، سات سو اونٹ تھے، ایک سو گھوڑے، قریش کے بے قبیلے کا سردار ساتھ تھا اور اوہ جبل سب کا سردار اور پوری فوج کا کرکل و جرنیل، عظیم بن کربز کی شان سے آقا تھا، اوہ جبل سواروں کے جوش و خروش کی ترانے گانے والی عورتوں کے بھرم میں بیٹوں و محول کسی بجائے والوں کے ساتھ پورے ساز و سامان پیش و طرب سے مدت اندوز ہوتا ہوا خود بھی جوشیے و رشکدار اشعار پڑاتا ہوا کہ منظر سے فیض کن لڑائی لڑنے کو لکھنا تھا آگے تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے اور رمضان ۱ھ جمعہ کی صبح کے وقت صرف چند گھنٹے کی اس جنگ میں حق و باطل کا فیصلہ کر دیا تھا، کفار مکہ کے ۷۷ آتش قتل ہوئے، ۷۷ عقیقہ ہوئے اور باقی سب میدان سے فرار ہوئے، صحابہ کرام میں سے صرف چودہ کام آئے، جن میں ۶ مہاجر اور ۱۰ انصار تھے۔ (فرعون امت) ۱۷ اوہ جبل کو بھی اسی میدان میں بڑی بڑی زلزلت کی موت نصیب ہوئی تھی، آگے ہم دیکھیں گے یہودیوں کا حال نصیب تھیں، جس کا ذکر یہاں مفقود ہے۔

مدینہ منورہ سے بنی قینقاع کی جلا وطنی: ان لوگوں کی اخلاقی حالت نہایت پست تھی، ایک دن ایک نوجوان لڑکی کی کواں سے دو دھوہ فرختہ رتنے توہیہ طیب، بنی قینقاع کے بازار میں آ کر عیش بیودیں نے، اس کو کھینچ کر لایا ایک شخص مذاق بھی کیا، لڑکی نے شور مچایا تو وہ ایک عیسائی موقع پر آگے لڑنے کی حمایت کی، دونوں طرف لوگ جمع ہو گئے لڑائی ہوئی تو وہ عیش بیودی مارا، اس کے انقباض میں یہودیوں نے مدینہ کا مسلمان مذکور کل کر دیا، یہودی صورت بن گئی اور مسلمانوں اور یہودیوں میں اچھی خاصی جنگ ہوئی، دونوں طرف کے متعدد آدمی کا مر گئے، حضور ﷺ کو خبر ہوئی تو وہ ان کے موقع پر پہنچے، مسلمانوں کے شیعہ و غصہ کیا اور چونکہ یہودیوں نے جان بوجھ کر ایک سوچی سمجھی حکم کے تحت یہودی صورت بنا لی تھی، اس لیے حضور ﷺ نے آندہ کیلے ایسے گفتگوں اور فداوات کا بند باب کرنے کی غرض سے یہودی بنی قینقاع کو حکم دے دیا کہ ”تم مسلمان ہو جاؤ یا مدینہ چھوڑ دو“ انہوں نے جواب دیا کہ تم حضور ﷺ تم قریش پر چڑھ پڑے مگر وہ نہ ہو جاؤ وہ لوگ تو حرب و جنگ سے واقف نہ تھے، اگر ہم سے لڑا گئے تو معلوم ہو جائے گا کہ لڑائی کے نتیجے میں اور یہودی بنی قینقاع بنے، اس کے بعد انہوں نے اپنے ظلم کا وارڈاؤ بند کر لیا اور مسلمانوں نے چند روز تک اس کا صرہ کر لیا تو مجبور ہو کر نکلے اور مسلمانوں کے سامنے سپرہاں دی، عبداللہ بن ابی بنہ، بنی قینقاع، بنی قینقاع کے ہم و صغیر ہونے کی وجہ سے ان یہودیوں کیے غمناک کی کہ ان کو کوئی گزند نہ پہنچا جائے، اور جان بخشی کر کے ترک وطن کر دیا جائے حضور اکرم ﷺ نے اس کو قبول فرمایا اور مدینہ طیبہ کی سرزمین ان سے خالی ہو گئی، واقعہ غزوہ بدر کے بعد وسط ۳ ھ کا ہے۔

مدینہ منورہ سے بنی النضیر کی جلا وطنی: غزوہ اشواہل ۳ ھ میں ہوا ہے اس کے بعد یہودی بنی النضیر نے رسول اکرم ﷺ کو شہید کرانے کی سازش کی جو عہدہ سابقہ کے خلاف تھی، اس نے حضور ﷺ سے ان کو ہلا بھیجا کہ اب اسلام لے آؤ یا دس دن کے اندر مدینہ چھوڑ دو ورنہ لڑائی ہوگی اور تم ان اٹھو گئے“ انہوں نے انکار کیا اور اپنی گرمی (تھک) میں جا کر مغموم ہو گئے حضور ﷺ نے منع صحابہ کے ان کا تھوڑا دن تک صرہ کیا جب کہ وہاں نہ نکلے تو حکم ہوئی قرب و جوار کے باغات میں آگ لگادی گئی اور درختوں کو آگ ڈال دیا اور مدینہ چھوڑنے پر آمادہ ہو گئے، حضور ﷺ نے فرمایا، تم سب چھوڑ دو اور جس قدر مال و اسباب لے جا سکو، اہل و عیال کے ساتھ لے جاؤ، ان میں سے صرف دو شخص، یحییٰ بن مریر اور ابو سعید بن وہب مسلمان ہوئے باقی سب چھپے گئے اور اپنا چرامال حتیٰ کہ گھروں سے وارا زے اور پوتھیں تک لے گئے۔ یہ یہودی زیادہ تر خیر میں جا کر رہے اور کچھ ملک شام وغیرہ چلے گئے۔

مدینہ منورہ کے یہودی بنو نضیر کا حشر: غزوہ خندق ۵ ھ کے بعد ان لوگوں سے بھی مدینہ منورہ کا خالی کر لیا گیا وہ بنی قینقاع اور بنو نضیر کی جلا وطنی نے بعد مسلمانوں کو ان پر برا بھلا کہا کہ یہ عہد گشتی نہ کریں گے، اس لئے وہ ان کی طرف سے باطل مطمئن تھے مگر یہی لوگ بھی بعد نکلے، چنانچہ غزوہ خندق کے موقع پر بنو نضیر کا سردار یحییٰ بن اخطب اب بنی قریظ کے سردار کعب بن اسد کے پاس آیا اور ان کو عہد شکنی پر آمادہ کر گیا تھا، حضور اکرم ﷺ نے یہ خبر سنی تو آپ ﷺ نے حضرت سعد بن معاذ و سعد بن عبادہ کو تحقیق حال کے لئے بنو نضیر کے پاس بھیجا اور استحکام عہد کی بات کی انہوں نے صاف جواب دے دیا کہ ”ہم نہیں جانتے۔“ محمد کو ان میں اور اللہ کے رسول ﷺ کو ان، ہم کسی کے غلام نہیں اور نہ ہمارا تمہارے ساتھ کوئی معاہدہ ہے۔“

یہ وقت مسلمانوں پر سخت تشویش و فکر کا تھا کہ سارا عرب پورے سامان کے ساتھ مدینہ منورہ پر یروش کی تیاری کر رہا تھا، توشیح زمانے کے عہداتوں کو نکلانے کے تہیہ انگ تھا اور مسلمانوں کے ہاتھوں قتل کئے ہوئے سرداروں کے انتقام کا جوش و جذبہ داغ تھا، یحییٰ بن مریر کی تجویز و حکم بھی، منع کر تھی اور آئندہ کی قسموں کا فیصلہ بھی اسی پر تھا، ک یاخ ہو یا پھر بیٹھ کے لئے سیاسی موت، یہودی بنی النضیر میں سے یحییٰ بن اخطب (حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے والد) نے بھی سارے عرب قبائل کو مدینہ پر چڑھائی کرنے کے لئے پوری طرح اکسایا تھا۔ اور خاص طور سے اس نے جس میں یہودیوں کا وفد تھا کہ مدینہ کا سفر کیا تھا، جہاں جا کر اس نے اپنی نہ صرف تہذیب و مشورہ اور کثیر جماعت سے مدد کا پختہ وعدہ کیا تھا، بلکہ کفار کفر کی پوری توقع ڈال کر لشکر کشی پر پوری طرح آمادہ کر دیا تھا، (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۹)

تلا تابیوں جن کی وجہ سے مجھے تمہاری قوم کے لوگوں کے ساتھ ایسا معاملہ کرنا پڑا (الحجج النواحد ص ۲۵۲ ج ۹)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ جب حضور اکرم ﷺ حضرت صفیر رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس رہے تو حضرت ابویوب انصاریؓ (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جن کو حضور اکرم ﷺ نے آزاد کر کے اپنے نکاح میں لے لیا۔

ضروری اشارات: واضح ہوا کہ یہ صحیح خبر مذکورہ، وادی القریٰ، اور حجاز کے یہودیوں سے عام طور پر مصلحت، ہو گئی تھی اور حجاز کے ان یہودیوں کے سوا عرب کی تمام قوموں نے بخوشی اسلام قبول کر لیا تھا، یہودی حضرت عمرؓ خلافت سے قبل تک عرب ہی میں رہے حضرت عمرؓ نے ان کو "اھرا" بلوایا یہود انصاری میں جزیرۃ العرب کے تحت عرب سے نکلا ہے۔

غزوہ خیبر میں مسلمانوں کا شمار جس میں وہ باہم ایک دوسرے کو میدان حرب میں پہچان کتے تھے "یا منصور امت امت" تھا یہ کلمہ بطور خفیہ راز سے سب مسلمان فوجیوں کو تلقین کر دیا گیا تھا، جس طرح غزوہ خندق ص ۵۰ "حم لا یبصرون" تھا اور غزوہ بدر ص ۳۰ میں "احد احد" تھا۔ وغیرہ
جہاد میں جو فتویٰ کی شرکت "غزوات نبویہ میں جو فتویٰ بھی شرکت کرتے تھے، چنانچہ ابو داؤد و شریف میں ہے کہ شریح بن زیاد کی نالی غزوہ خیبر میں شریح ہوئی اور انہوں نے بتایا کہ میں اس وقت ان چھ غزواتوں میں سے ایک تھی حضور اکرم ﷺ کو معلوم ہوا تو ہمیں بلوایا، ہم گئے تو حضور ﷺ کو غضبناک دیکھا فرمایا تم کس کے ساتھ آؤ کس کی اجازت سے تھے؟ ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ ہم اس لئے نکلے ہیں کہ ان کا تھیں، اور اس سے خدا کے رستے میں اعانت کر دیں اور ہمارے ساتھ زنیوں کے لئے دو تھیں بھی ہیں، ہم تیرے ہی مع کر کے دیں گے اور مجاہدین کو ستوتا رہ کر کے پائیں گے" حضور اکرم ﷺ نے یہ سن کر فرمایا اچھا جاؤ، پھر جب خیبر کی فتح ہوئی تو حضور ﷺ نے ہمیں بھی حصہ دیا جس طرح مردوں کو دیا تھا، شریح کہتے ہیں میں نے کہا تانی اماں وہ کیا تھا تو کہا "مجھ پر بھی تھیں" فرسنگ سٹسم: ایک صحابی طیبہ رفیدہ بھی تھیں، قبیلہ اسلم کی جو زنیوں کی مرہم بنی کرتی تھیں اور مسلمان مجاہدین کی خدمت حبہ اللہ کیا کرتیں تھیں (اصحاب ص ۳۲ ج ۲)

حضرت سعد بن معاذ جو غزوہ خندق میں دشمن ہوئے تھے، ان کے دشمنی ہاتھ کی مرہم بنی بھی انہوں نے ہی کی تھی، اور حضور اکرم ﷺ نے ان کے لئے مسجد نبوی میں ہی ایک خیمہ لگا دیا تھا تاکہ آپ سے قریب رہیں اور ان کی عیادت فرمائی رہیں ظاہر ہے کہ یہ سب اہم احکام جہاد کے وقت کی اہم ہنگامی ضرورتوں کے تحت ہیں، عام حالات میں ان کی شافی زیادہ ضرورت ہے شاس سٹسم کو عام کرنا شریعت مقدسہ و مطہرہ اسلام سے کے مزاج کے مناسب ہے، جہاد کے موقع پر تو نصیر عام تک کی بھی نوبت آ جاتی ہے اور شریعت کا گھم یہ ہوتا ہے کہ جہنم گھر سے نکل کر باہر آ جائے حتیٰ کہ عورتیں بھی اپنے مردوں کی اپ ذات کے بغیر نکل سکتی ہیں تاکہ جود بھی مسلمانوں کی کرشمیں اور کرگزریں اور جو نقصان بھی اعداء اسلام و مسلمین کو پہنچا سکیں پہنچا دیں، مگر یہ امور بھی عام حالات میں ضروری و جائز ہیں جو ہر وقت کے سب احکام اپنے اپنے اوقات اور ضرورتوں کے ساتھ وابستہ ہیں اور علما و وقت ان کے بارے میں مطابق شرع فیصلہ کرنے کے عاجز ہیں۔

اسلام و مسلمانوں کا تحفظ: ہم نے یہ تفصیل اس لئے بھی لکھی کہ حضرت صفیر کے والد اور ان کی قوم کے خاص حالات سامنے آ جائیں جن کی وجہ سے حضور اکرم ﷺ نے سخت اقدامات کیے اور جن کو سنا کر خود حضور اکرم ﷺ نے حضرت صفیر کے دل کی تسلی بھی کی تھی، نیز معلوم ہو کہ غیر مسلموں سے کس قسم کے معاہدات اسود نیویہ کی روشنی میں کئے جاسکتے ہیں اور ان کی شرائط کیا ہونی چاہیے اگر کسی ملک کے مسلمان بغیر وہ کسی معاہدہ اور تحریری وثیقہ کے کفار و شرکین کے ساتھ مستحق زندگی گزار رہی ہے تو ایسا مناسب نہیں کیونکہ یہ کم سے کم درجہ ہے کہ کسی دارالحرب کے رہنے والے مسلمان اپنی جان و مال، عزت و شرف اور اسلامی زندگی کے تحفظ کی شرائط منوکر اور ان کفار کو بھی اپنی طرف سے پوری طرح امن و سلامتی و ہر قسم کی نصرت و واہد ادا کیقین دلا کر کہیں۔

فتنہ و فساد پھیلانا جنگ سے زیادہ برا ہے: اگر وہ ایسا نہیں کریں گے تو اگر وہ کسی دارالحرب کے ساکن ہیں (جہاں کفر کی شوکت و غلبہ ہے تو وہ ان کے لئے بجائے دارالامان کے دارالخوف ہوگا، اگر وہ دارالسلام میں رہتے ہیں تو وہ کفار و شرکین کی بجائے دارالامان کے دارالخوف ہوگا جس کے نتیجہ میں وقتاً فوقتاً فتنے و فسادات رونما ہوں گے۔ جو کوششیت اسلامیہ باقاعدہ جنگ اور فتل و خون ریزی کے حالات سے بھی زیادہ برتر قرار دیتی ہے، اور ان سے بچنے کی شدید ترین ضرورت ظاہر کرتی ہے اس لئے باقاعدہ جنگ کا ارتکاب ہر طرفین کے سوچے سمجھے منصوبے کے تحت ہوتا ہے اور اس کا فیصلہ طرفین کے باقاعدہ اور مدددار افراد کرتے ہیں، جو کج روی جنگ کا فیصلہ کرتے ہیں اور ان میں صلح کی تدبیر وقت سے کسی خوب واقف ہوتے ہیں جس کی وجہ سے تدبیر ضرورت پر ارتقا کے فوری پر یکہ بھی لگا سکتے ہیں، بخلاف عوامی ہڑلوں اور جھگڑے فساد کے کہ ان کی ممانعت اختیار کرنا کچھ ناواقفیت اندیش اور فساد کی مزاج یا غنڈوں کے ہاتھوں میں ہوتی ہے جو بدعتی اقدار کو کچھ سمجھتے ہیں اور بدعتی مصاص کو اس لئے حق تعالیٰ نے فرمایا "اللعنة اشده من القتل" (نہننے پر پار کرنا باقاعدہ جنگ سے زیادہ بدتر ارتقا آؤنا نہیں) چونکہ امن و صلح مسلمانوں اور انسان دوستی کا سب سے بڑا وادی و مطہرہ دارالسلام اور اس کا جامع قانون ہے اس لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جہاں مسلمان دوسری قوموں کے ساتھ رہتے ہوں، وہاں مسلمانوں کی رائے اور عمل و دل کم از کم برابر اور متوازی درجہ کا ضرور ہوگا ایسا نہ ہوگا تو ان کی بات، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نے ساری رات تلواری سے مسلح ہو کر آپ ﷺ کے خیمے کے باہر جاگ کر پہرہ دیا، جب صبح ہوئی تو حضور ﷺ کو دیکھا تو (خوشی سے) اللہ اکبر کہا پھر عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! چونکہ صفیہ کی شادی کا نیا زمانہ تھا اور یہ نو عمر ہیں، اور آپ ﷺ نے ان کے باپ بھائی اور شوہر کو قتل کر دیا ہے، اس لئے مجھے آپ ﷺ پر ان کی جانب سے امن نہ تھا اور اگر وہ ذرا بھی کوئی حرکت کرتیں تو میں آپ ﷺ کے قریب تھا یہ سن کر حضور ﷺ نے اے اور حضرت ابوبابہؓ و عادی (الحاکم ص ۲۸ ج ۳)

ایک بار حضور ﷺ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے، دیکھا کہ رو رہی ہیں، وجہ پوچھی تو انہوں نے کہا کہ عائشہ اور زینب کہتی ہیں کہ ہم تمام ازواج سے افضل ہیں کہ حضور ﷺ کی زوجہ ہونے کے ساتھ ساتھ آپ کی چچا زاد بہن ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم نے یہ جواب کیوں نہ دیا کہ حضرت ہارون علیہ السلام میرے باپ ہیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام میرے چچا ہیں اور حضور ﷺ میرے شوہر ہیں اس لئے تم مجھ سے کیونکر افضل ہو سکتی ہو؟

ایک مرتبہ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان کو یہودیہ کہہ دیا تو روئے لگیں مگر کچھ جواب نہ دیا، حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حضور ﷺ سے نہایت محبت تھی، چنانچہ جب آپ ﷺ طویل ہوئے تو نہایت حسرت سے کہا: کاش آپ ﷺ کی بیماری مجھ کو لگ جاتی، دوسری ازواج مطہرات نے ان کی طرف دیکھنا شروع کیا یہ دیکھنا بطور غرہ تھا، جس کو اردو میں آنکھ مارنا کہتے ہیں۔ حضور ﷺ نے دیکھا تو اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جو درحقیقت اسلام کی صحیح ترجمانی ہے، بے وزن ہوگی اور انسانی حقوق کے تحفظ میں بڑا خطرہ رونما ہوگا مظهر العسائد فی البر والنجوہ سما کسبت الہدی الناس (لوگوں کے خلاف نفرت اٹھانے کے سبب برادر عیش ہر جگہ فساد کی گرم بازاری ہوتی ہے) اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنے رسول اکرم ﷺ کے احکام و ہدایت کے مطابق چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

لحمہ فکر ہے: غزوہ خیبر کے ذریعہ مناسبت سے یہ یہ عمل نہ ہوگا اگر ہم قارئین انوار الہاری کو اس امر کے لئے دعوت فکر و نظر دیں کہ وہ معاہدہ دفاع مدینہ طیبہ و معاہدہ حدیبیہ کے کوال دستار کو اچھی طرح سمجھیں اور اس کے بعد نبی کریم ﷺ کے ۶۷ غزوات جن میں میں نفس حضور ﷺ نے خود شرکت فرمائی اور نہ ساری بات مکمل و معتبر تاریخ اٹھ کر لیں اور اس کیساتھ خلاصہ راشدہ کے مجاہدان کا ناموں پر نظر کریں، جو درحقیقت ساری دنیا کو امن و سلامتی کا سبق دینے کیلئے مقاصد و اعمال نبوت کی عملی تحمیل تھی، اس سے معلوم ہوگا کہ اسلام کا مقصد وحدہ دینی لحاظ سے صرف اعلام بکلمۃ اللہ ہے اور دنیوی لحاظ سے صرف حقوق انسانیت کا تحفظ و مکمل امن و سلامتی ہے، اعلام بکلمۃ اللہ کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی تعلیم کی کوئی ہر جہتی صحیح بات سر بلند ہو، اس کو اپنا اچھا بھارے والے سر بلند ہوں اور نیچا دکھانے والے پست ہوں الحق یعلو ولا یغلب (حق اونچا ہوتا ہے اور اس کو سرنگوں نہ ہونا چاہیے) خدا نے مسلمانوں کو فرمایا استم الاعلون ان کنتم مومنین (اگر تم سچے مومنین ہو تو تمہیں ہی سر بندی ملے گی) بے شک صحیح عقائد و اعمال کا بوازا فائدہ آخرت میں ملے گا مگر دنیا کے لحاظ سے بھی عزت و سر بندی کے سچے صرف وہ ہیں، جو ہرگز یہ عقائد و اعمال کے ساتھ انسانی اخلاقی، عدل، گرم، مساوات، رحم و شفقت، ہمدردی و غم گساری، اتحاد و محبت چھائی و صداقت کے صمد راہروان کے محافظ ہیں۔

آج نہ صرف اسلامی تعلیمات دنیا کے ایک گوشہ دوسرے گوشہ تک پھیل چکی ہیں بلکہ انسانی حقوق کے تحفظ کے نام پر یورپ و امریکہ میں ادارے بھی قائم ہو چکے ہیں، جو اعلان کر رہے ہیں کہ دنیا کے کسی ایک انسان کو بھی اگر اس کے شخصی حقوق سے محروم کیا جا رہا ہو تو اس کی ہمدردی کے لئے ہم موجود ہیں، انسانی و شخصی حقوق میں سرفہرست اس کے جان و مال عزت کا تحفظ عقیدہ عمل کی آزادی، پھر وظائف کی حفاظت اور حق خود اختیاری و فیضہ ہیں، اس میں چیزوں کا محافظ اول اسلام تھا، اور اب بھی بیشتر اسلامی ممالک میں ان کے تحفظ کے آثار و علامت بہت نمایاں دیکھے جا سکتے ہیں لیکن بد قسمتی سے اس دور دوری میں بھی کچھ ممالک کے مسلمان اقلیت میں ہونے کے سبب یا دوسرے وجوہ و اسباب سے دینی و دنیوی لحاظ سے نہایت پسماندہ ہیں، ضرورت ہے کہ ان کو اپنا بچا بھارنے کے لئے نہ صرف عالم اسلامی کے سربراہان و توجہ کریں، بلکہ دنیا کے تمام انسانی حقوق کے محافظ اور عالمی ادارے بھی متوجہ و سامع ہوں۔

وما علینا الا البلاغ وان اريد الاصلاح ما استطعت مظلوم کی آواز حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: لا یحب اللہ الجہر بالسوء من القول الا من ظلم" اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں کی کہ برائی کا ظاہر کرنا مگر جس پر ظلم ہو (ہو) صاحب روح المعانی نے لکھا کہ اگر مظلوم انسان ظالم کے ظلم کو بھی بلند آواز سے کہے (کہ ساری دنیا سن لے) تب بھی خدا اس سے ناراض نہ ہوگا اور وہ ظالم کے حق میں بدعت بھی کر سکتا ہے اور دوسروں پر بھی اس کے ظلم کو ظاہر کر سکتا ہے (تا کہ اس کے مقابلہ میں ہمدعا حاصل کرے) بلکہ ظالم کے دوسرے عیب بھی بیان کر سکتا ہے (تا کہ وہ دوسروں کی نظر میں ذلیل ہو کر پشیمان ہو اور ظلم کرنے سے باز آ جائے۔

نورالحق ترجمان چوزوق نفوسہ بابائی بدی راخیز تر بخوان چمن را گراں بنی

واللہ المستعان وعلیہ التکلیل

سے ان کو روکا اور فرمایا: واللہ یہ سچ کہہ رہی ہیں (یعنی اس بات میں متعین نہیں ہے) اور اوادو ورتہ می میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا میں نے ایک دفعہ رسول اللہ ﷺ سے کہہ دیا کہ آپ ﷺ کو اتنی اتنی سی صفیہ کی کیا ضرورت ہے!! ہاتھ سے اشارہ ان کی کوتاہ قاصتی (ٹھٹھکے پن کی طرف کیا) حضور ﷺ نے فرمایا کہ عائشہؓ تم نے اتنی بڑی بات کہی ہے کہ اگر اس کو تم سمندر کے پانی میں بھی ملا دیا جائے تو اس کو بھی خراب اور لگا کر دے گی۔ سرفرج میں آپ ﷺ کے ساتھ دوسری ازواج کے ساتھ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی تھیں، ان کا اونٹ سب سے کمزور تھا، سب سے پیچھے رہ گئیں تو رونے لگیں، حضور ﷺ ادھر سے گزرے تو آپ ﷺ نے اپنی چادر اور دست مبارک سے ان کے آنسو پونچھے اور وہ اس وقت بھی برابر ہاتھیا روتی جاتی تھیں، اور حضور ﷺ چپ کراتے جاتے تھے، حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بیان کیا کہ جب میں کسی طرح چپ نہ ہوئی تو آپ ﷺ نے مجھے سختی سے روکا (زرقاتی)

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حضرت فاطمہ سے بھی بڑی محبت تھی، جب خیبر سے مدینہ آئیں تو حضرت فاطمہ بھی مع اپنی سہیلیوں کے انہیں دیکھنے کو آئیں، اس وقت حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اپنے کانوں کے جھبکے بطور تحفہ نذر کئے جو بہت ہی نیش قیمت اور جواہرات سے مرصع تھے اور ان کی سمٹیوں کو بھی زیور کی ایک ایک چیز دی۔

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کھانا نہایت عمدہ اچھا پکاتی تھیں اور حضور ﷺ کو بطور تحفہ بھیجا کرتی تھیں، حضرت عائشہ کے گھر میں حضور ﷺ کے پاس انہوں نے ہی پیالہ میں کھانا بھیجا تھا جس کا ذکر بخاری شریف وغیرہ میں ہے۔

آپ کی وفات رمضان ۵ھ میں ہوئی، اس وقت آپ کی عمر ۶۰ سال تھی۔ ایک لاکھ روپے کی مالیت کا ترکہ چھوڑا جس میں سے ایک تنہا کی وصیت اپنے بھانجے کیلئے کی تھی جو یہودی تھا۔

(۱۱) حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

آپ کے باپ کا نام حارث تھا، جو قبیلہ بنو ہلال کے ایک معزز و سربراہ و درہم فاضل تھے، ماں کا نام بندنہ تھا جو بنت عوف بن زبیر بن الحارث بن حاطہ بن حمیر (حمیریہ) تھیں، ان کی سگی سوتیلی سب مائیں سب سب صحابیات اور صل القدر صحابہ کرام سے یہاں لگیں تھیں، حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پہلا نکاح مسعود بن عمر بن غیر شغفی سے ہوا تھا، مسعود نے طلاق دیدی تو قریش کے ایک نو جوان ابورام بن عبدالغزی سے نکاح ہوا جو چند ہی روز بعد انتقال کر گیا، ان کی بہن حضرت ام فضل حضرت عباسؓ کے نکاح میں تھیں، اس لئے حضرت عباسؓ چاہتے تھے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور ﷺ کے رفیقہ ازواج سے شملک ہو جائیں، آپ ﷺ نے اپنے چچا کی خاطر اور حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اوصاف کمال و دانشمندی، بیدار مغزی وغیرہ کے باعث اس کو منظور فرمایا تھا، جس وقت یہ تحریر ہوئی حضور ﷺ غزوہ خیبر کی تیاری میں مصروف تھے اس لئے اس وقت یہ معاملہ متوی ہو گیا اور فتح خیبر کے بعد حضور ﷺ نے حضرت عباسؓ کے پاس مکہ معظمہ نکاح مذکور کے لئے پیغام بھیج دیا پھر جب حضور ﷺ عمرۃ القضاہ کیلئے مدینہ تشریف لے گئے تو حضرت جعفرؓ کے ذریعہ میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے بھتیجی حضرت عباسؓ کو اپنی طرف سے وکیل نکاح بنا دیا۔ حضرت ابن عباسؓ سے موطاء امام مالک و صحاح ستہ میں روایت ہے کہ آپ کا یہ نکاح بحالت اہرام ہوا ہے۔

علامہ زرقاتی نے لکھا کہ بخاری میں یہ بھی اضافہ ہے کہ یہ نکاح عمرۃ القضاہ میں ہوا ہے اور اس سے خلیفہ اور ان کے موافقین نے جو نکاح محرم پر استدلال کیا ہے، مجہور (جواس کو ناجائز کہتے ہیں) جواب دیتے ہیں کہ یہ ابن عباسؓ کا وہم اور غلطی ہے ابن عبدالبر نے لکھا کہ ”خود حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اور ابو رافع وغیرہ سے جمیع احادیث نکاح کا ہونا تو از منقول ہوا ہے اور ہم نہیں جانتے کہ مجز ابن عباسؓ کے کسی اور صحابی ہے بحالت اہرام نکاح مذکور کی روایت کی ہوا راہیک آدمی سے غلطی ہو سکتی ہے“ لیکن زرقاتی نے لکھی ہونے کے باوجود لکھا کہ اگر چاہیں ایسی دعویٰ انفرادی جس کا امام شافعی نے بھی کر دیا ہے مگر اس میں (بقیہ شہادہات غلطی پر)

حضور ﷺ کا ارادہ مکہ معظمہ ہی میں ولیمہ کرنے کا تھا، مگر کفار مکہ نے قہراً کیا کہ تین روز سے زیادہ ایک گھنٹہ بھی نہ ٹھہرنے دیں گے اور آپ ﷺ مع مسلمانوں کے فوراً مکہ معظمہ سے نکل جائیں، اس لئے آپ ﷺ حسب قرار و سابق تین روز چورے ہوئے ہی مدینہ طیبہ کو واپس ہو گئے، بعض روایات میں ہے کہ حضور ﷺ مکہ معظمہ عمرۃ القضاء کے لئے جاتے ہوئے مقام سرف تک پہنچے تھے جو مکہ معظمہ سے دس میل پر ہے (تعمیم وطن مرہ کے درمیان اور تعمیم سے زیادہ قریب ہے زرقانی) کہ حضرت عباسؓ و کبیل نکاح حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عقد نکاح انجام پایا پھر مکہ معظمہ سے عمرۃ القضاء کے بعد واپسی میں آپ ﷺ اسی مقام سرف تک پہنچے تھے کہ ابورافع حضور ﷺ کے غلام حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو لے کر وہاں پہنچے اور رسم عروسی ادا ہوئی، پھر عجب اتفاق ہے کہ مقام سرف ہی میں اسی جگہ پر کسی سفر میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وفات بھی ۵ھ میں ہوئی ہے۔

حضور ﷺ کا سب سے آخری نکاح حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہوا ہے، اس لئے ہم نے بھی ان کا ذکر آخر میں کیا ہے، اور سب کے ذکر میں بھی زمانہ نکاح کے تقدم و تاخر کے ہی لحاظ سے ترتیب رکھی ہے، اکثر کتابوں میں اس ترتیب کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے، اس لئے یہ تنبیہ ضروری ہوئی۔

فضل و کمال: حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے صحاح ستہ میں روایات مذکور ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ وہ ہم میں بہت زیادہ تقویٰ و صلہ رحمی کا وصف رکھنے والی تھیں، علم فقہ میں بھی فضل و شرف حاصل تھا ایک مرتبہ حضرت ابن عباسؓ آپ کے پاس سے پرانہ ہال آئے، پوچھا ایسا کیوں ہے؟ کہا اے عمارہ آج کل پاک نہیں ہیں ایمام سے ہیں اور میرے وہی کٹھن کرتی تھیں، بولیں کیا خوب! آنحضرت ﷺ تو ایسی حالت میں بھی ہماری گود میں سر رکھ کر لینے اور قرآن مجید کی تلاوت بھی کرتے اور اسی حالت میں ہم چٹائی اٹھا کر مسجد میں ڈال آتے تھے، بیٹا! کہیں ہاتھ میں بھی تپا کی ہوتی ہے؟ (مسند احمد ص ۶۳۳ ج ۶)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ مسجد کے اندر جا کر چٹائی ڈال آتیں تھیں، بلکہ مسجد کے باہر سے اس میں ڈال دیتی تھیں اور ہاتھ میں چٹائی پکڑنے سے چٹائی پاک ہی رہتی تھی۔

ایک واقعہ ان کی ہاندی آنے آ کر بتلایا کہ میں ابن عباسؓ کے گھر گئی تھی، دونوں میاں بیوی کے بستر دور دور بچے ہوئے دیکھے خیال ہوا کہ شاید کوئی باہمی رنجش ہو گئی ہے، دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ آج کل ان کی بیوی دوسرے حال سے ہیں، اس لئے ایسا ہے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا یہی سن کر فوراً ان کے گھر گئیں اور کہا: تمہیں رسول اللہ ﷺ کے طریقہ سے اس قدر اعراض کیوں ہے؟ آپ ﷺ تو برابر ہمارے بچوں کو پرآرام فرماتے تھے۔ (مسند احمد ص ۶۳۳ ج ۶) وغیرہ

(ضروری نوٹ) اوپر جو گیارہ ازواج مطہرات کا ذکر ہوا وہ بقول علامہ قسطلانی صاحب الموابہ وہ ہیں جن کے ساتھ آپ کا ازدواجی زندگی گزارنا بلا خلاف ثابت ہے، اگرچہ حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں یہ اختلاف ہوا کہ وہ سر یہ تھیں یا زوجہ اور رابعہ کو ل زوجہ ہونے کا ہی ہے اور یہی وہ سب ازواج تھیں جو جنت میں بھی آپ ﷺ کی ازواج ہوں گی اور یہی دوسروں کا ان سے

(بقیہ حاشیہ مطبوعہ) (تعمیم) یہ کیونکہ یہ اہل بیت حضرت عائشہ سے ارادہ رکھنے میں حضرت ابوہریرہؓ سے سند ضعیف کی طرح ابن عباسؓ کے مشکل روایت موجود ہے (تعمیم ص ۳۶۵ ج ۲) میں اس کی بحث بحث ثانیہ میں ہے اور خود امام بخاری نے باب "تزوج آخر" کا قلم کھینچ دیا کہ حدیث ابن عباسؓ نکالی ہے گو یا ان کی روایات کو دوسری روایات پر ترجیح دی، بلکہ دوسری روایات ذکر بھی نہیں کیں جن کو مسلم نے ذکر کیا ہے، لہذا بخاری نے اس مسئلہ میں حنفی کی موافقت کی ہے، اس لئے کہ بقول حضرت شاہ صاحب ان کی عادت ہے کہ جب ایک جانب کو اختیار کرتے ہیں، دوسری جانب کو ترک کر دیتے ہیں گو یا اس کا وجود نہیں ہے۔ اور اس کی حدیث تک نہیں لاتے گو یا وہ امر شریعت میں وارد نہیں ہے، اس کی تفصیلی بحث اپنے موقع پر آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ امام غلامی نے بھی مشکل میں بحث کی ہے۔ (مولف)

نکاح حرام تھا، علامہ زرقانی نے لکھا کہ ممکن ہے کہ انبیاء سابقین علیہم السلام کی ازواج مطہرات کے احکام بھی ایسے ہی رہے ہوں لیکن قضاء نے کہا کہ یہ حرمت نکاح والی بات حضور ﷺ کے خصائص میں سے ہے، علامہ سیوطی نے بھی ایسا ہی لکھا ہے (زرقانی ص ۳۶۰ ج ۳) پھر علامہ قسطلانی نے لکھا کہ ان کی بارہ علاوہ بھی کچھ عورتوں کا ذکر کیا گیا ہے جن سے آپ کا نکاح ہوا، ان کی تعداد بارہ ہے، علامہ زرقانی نے لکھا کہ یہ قسطلانی کی رائے ہے، ہر نہ علامہ سیوطی نے لکھا ہے کہ جن عورتوں سے تخلیک نہیں ہوایا جنہوں نے خود کو حضور کی خدمت میں پیش کر دیا اور جن کو آپ نے پیام نکاح دیا اور نکاح کرنے کی نوبت نہیں آئی وہ سب تیس تھیں، ان میں سے بعض کے بارے میں اختلاف بھی ہے (زرقانی ص ۳۶۰ ج ۳) اس کے بعد ہم عمدۃ القاری ص ۳۳۲ ج ۲ سے ان سب باقی ازواج و منوبات کا مختصر ا تذکرہ کرتے ہیں:

(۱۲) ریحانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: بنت زید، جو قبیلہ بنی قریظہ یا بنی نضیر سے تھیں، قید ہو کر آئیں، حضور ﷺ نے ان کو آزاد کر کے ۶ھ میں نکاح فرمایا اور آپ ﷺ کے حجۃ الوداع سے واپسی کے بعد فوت ہوئیں، بیعت میں دفن ہوئیں، یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

(۱۳) فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: بنت العنصہ کا، مستجاب ص ۵۲ ج ۲ میں ہے کہ حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی زینب کی وفات کے بعد ان سے نکاح کیا تھا (کہا گیا ہے کہ یہ ۸ھ کا واقعہ ہے) اس کے بعد جب آیت تحریر اتزی تو انہوں نے دنیا کو اختیار کر لیا اور حضور ﷺ نے جہاد کی اختیار فرمائی اس کے بعد وہ راستوں سے بیٹھنیاں جمع کرتی اور کہا کرتی تھی کہ میں ہی وہ بد بخت ہوں جس نے دنیا کو اختیار کیا تھا، یہ ابن اسحاق کی روایت ہے جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں اور ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ آپ نے کشتیہ بتلانے والی وہ تھی جس نے حضور ﷺ سے استاذہ کیا تھا بعد از وفات باللہ!

یہ روایت بھی ہے کہ خود دشمنان نے اپنی بیٹی فاطمہ کو حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا اور کہا کہ اس کے سر میں کبھی درمیں ہوا، اس پر حضور ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں، واللہ اعلم۔

(۱۴) اسماء: بنت النعمان، مستجاب ص ۵۳ ج ۲ میں ہے کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ حضور ﷺ نے اس سے نکاح فرمایا تھا البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مفارقت کیوں ہوئی، بعض نے کہا کہ جب اس کو حضور ﷺ نے بلایا تو اس نے انکار کر دیا اور کہا کہ آپ ﷺ ہی میرے پاس آئیے بعض نے کہا کہ اس نے بعد از وفات حضور ﷺ نے فرمایا قد عذت بعدا وقد اعاذک اللہ منی، پھر آپ ﷺ نے طلاق دیدی۔ الخ (۱۵) کلابیہ: نام عمرۃ بنت زید یا عالیہ بنت فلیان تھا، بعض نے کہا کہ آپ نے ان کو بعد از دخول طلاق دی تھی بعض نے کہا قبل از دخول۔ (۱۶) قبیلہ: بنت قیس، اس کے بھائی اشعث بن قیس نے حضور ﷺ سے اس کا نکاح کر دیا تھا، پھر وہ حضور کو لوٹ گیا اور اس کو بھی ساتھ لے گیا وہاں ان کو حضور ﷺ کی خبر وفات پہنچی، واپس ہو کر دونوں اسلام سے پھر گئے۔

(۱۷) مملیکہ: بنت کعب لثی، کہا گیا کہ یہی استغذوہ والی تھی، اور بعض نے کہا کہ نکاح کے بعد آپ کے پاس رہیں اور وفات پائی، لیکن اول اصح ہے۔

(۱۸) اسماء: بنت الصلت السلمیہ، ان کا نام سہایا تھا، حضور ﷺ سے نکاح ہوا، لیکن رخصتی سے قبل ہی فوت ہو گئی

(۱۹) ام شریک: ازویہ، نام عروہ تھا رخصتی سے قبل طلاق ہو گئی، انہوں نے خود ہی اپنے کو حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا تھا۔

(۲۰) خولہ: بنت ذہیل تھلہ، حضور ﷺ سے ان کا نکاح ہوا مگر آپ کی خدمت میں پہنچنے سے قبل ہی راستہ میں فوت ہو گئیں (عمدہ و استیعاب) تہذیب ص ۴۱۵ ج ۱۲ میں خولہ بنت حکیم کے بارے میں لکھا ہے کہ انہوں نے آپ کو اپنا لیس بہہ کر دیا تھا ان کا نام خولہ بھی ہے صالحہ و فاضلہ تھیں، جس سے مسلم تہذیب نسائی و ابن ماجہ وغیرہ کی روایات ہیں

(۲۱) شراف: بنت خالد اخٹ حضرت دیکھی۔ حضور ﷺ نے ان سے نکاح فرمایا لیکن رخصتی نہیں ہوئی۔

(۲۲) لیلیٰ: بنت اکھیم، حضور ﷺ سے نکاح ہوا، بہت غیور تھیں دوسری ازواج کے ساتھ ہباہ کی متوقع نہ ہوئیں اس لیے حضور ﷺ سے معذرت خواہ ہوئیں اور آپ نے ان کا عذر قبول فرمایا۔

(۲۳) عمرہ: بنت معاویہ کندیہ ابھی وہ حضور ﷺ کی خدمت میں نہ پہنچی تھیں کہ آپ کی وفات ہو گئی
(۲۴) جنت عیدہ: بنت جندب نکاح ہوا مگر رخصتی نہ ہوئی بعض نے کہا کہ عقد نکاح بھی نہیں ہوا
(۲۵) غفاریہ: بعض نے اس کا نام سنا لکھا ہے حضور ﷺ نے نکاح فرمایا مگر دیکھا کہ اس کے پہلو پر سفید داغ ہیں یعنی مرض برص کے آثار
دیکھے تو طلاق دے دی تھی اور جو کچھ مرد وغیرہ دیا تھا کچھ واپس نہیں لیا۔

(۲۶) ہند: بنت یزید نکاح ہوا مگر حضور ﷺ کے خاص شرف صحبت سے شرف نہ ہوئیں
(۲۷) صفیہ: بنت ہشامہ قید ہو کر آئیں حضور ﷺ نے ان کو اختیار دیا تو انہوں نے اپنے سابق شوہر کے ساتھ رہنا پسند کیا جس پر بنو قیثم
قبیلہ والے ان کو برا کہتے تھے کہ اپنے اختیار کا برا استعمال کیا اور حضور ﷺ کے شرف زوجیت سے محروم ہوئیں۔
(۲۸) ام ہانی: ابوطالب کی بیٹی نام فاختہ تھا حضور ﷺ نے پیغام نکاح دیا تو عرض کیا کہ میں اپنے بچوں کی وجہ سے معذور ہوں آپ نے
ان کا عذر قبول فرمایا صحاح ستہ کی راویہ ہیں۔

(۲۹) خبابہ: بنت عامر۔ حضور ﷺ کی طرف سے پیغام نکاح دیا پھر آپ کو ان کی کبرئی کا حال معلوم ہوا تو خیال ترک کر دیا تھا۔
(۳۰) حمزہ: بنت مونی حرنی۔ حضور ﷺ نے پیغام نکاح دیا ان کے باپ نے جھوٹا عذر کیا کہ اس میں عیب یا بیماری ہے اس کے بعد وہ گھر
لوٹا تو انہیں برص کی بیماری موجود دیکھی۔

(۳۱) سودہ قرشیہ: حضور ﷺ نے پیغام نکاح دیا انہوں نے بچوں کا عذر کیا کہ ان کی غور پرداخت پوری نہ ہو سکے گی آپ نے ان کے
لے دعا بخیر کی اور نکاح کا خیال چھوڑ دیا

(۳۲) امامہ: بنت حمزہ بن عبدالمطلب۔ خود نکاح کی تحریک کی مگر حضور ﷺ نے عذر فرمایا کہ وہ میری رضاعی بہن ہیں
(۳۳) عروہ: بنت ابی سفیان بن حرب۔ ان کی بہن ام حبیبہ نے حضور ﷺ کی خدمت میں تحریک نکاح کیا آپ نے فرمایا کہ ایک بہن کے
ہوتے ہوئے دوسری سے نہیں ہو سکتی

(۳۴) کلیبہ: ان کا نام نہیں ذکر ہوا حضور ﷺ نے تحریک نکاح کے لیے حضرت عائشہ کو ان کے پاس بھیجا انہوں نے آ کر جواب دیا کہ
مجھے اس میں کوئی قاعدہ کی بات نظر نہیں آئی آپ نے یہ سن کر خیال ترک فرما دیا

(۳۵) عربیہ عورت: ان کا نام بھی معلوم نہ ہوا حضور ﷺ نے پیغام نکاح دیا تھا پھر کسی وجہ سے ترک فرما دیا زرقانی میں ہے کہ ایک عورت نے
جس کو آپ نے پیادیا تھا کہا کہ میں اپنے باپ سے معلوم کر لوں پھر باپ نے اجازت دی تو آپ نے فرمایا کہ اب ہمارے نکاح میں دوسری آچکی۔

(۳۶) درہ: بنت ام سلمہ حضور ﷺ کی خدمت میں ان کے لیے تحریک کی گئی آپ نے فرمایا وہ میری رضاعی بہن ہیں
(۳۷) امیمہ: بنت نعمان بن شراحیل۔ ان کا ذکر صحیح بخاری میں ہے (ملاحظہ ہو "کتاب الطلاق" کا شروع ۷۹۰)

زرقانی میں بخاری کی کتاب النکاح کا حوالہ غلط ہے ان کا نام امامہ بھی ذکر ہوا ہے بخاری میں ہے کہ حضور ﷺ نے امیمہ بنت شراحیل
سے نکاح فرمایا پھر جب آپ نے ان کی طرف ہاتھ بڑھایا تو انہوں نے ناپسندیدگی کا اظہار کیا اس لیے آپ نے ابوسید کو جو انہیں لائے تھے
حکم دیا کہ ان کو کچھ سامان اور دو کپڑے دے کر رخصت کر دیں دوسری روایت بخاری میں اس کے متصل یہ بھی ہے کہ انہوں نے اعوذ باللہ
منک کہا جس پر حضور ﷺ نے "عذت بمعاذ" فرمایا اور پہلے امادہ بنت النعمان کے حالات میں بھی ایسا ہی قصہ نقل ہوا ہے پھر بخاری کی مذکورہ
بالا دونوں روایتوں میں قصہ ایک ہی عورت کا ہے دو کہ نہیں ہے جیسا کہ فتح الباری ۲۸۶-۹ میں ہے زرقانی ۲۹۳-۳ میں حافظ کا حوالہ دے کر
لکھا کہ شامی کو مغلطہ ہوا کہ یہاں انہوں نے دو عورتوں کے قصے قرار دیے اس کی وجہ یہ ہے کہ غالباً انہوں نے فتح کو اس مقام سے نہیں دیکھا

اور یہ مغالطہ بعض دوسرے شارحین کو بھی ہوا ہے اور علامہ مینی نے بھی جو حافظ ابن حجر پر نقد کرنے سے نہیں چوکتے یہاں حافظ ہی کی موافقت کی ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حافظ کی تحقیق راجح ہے (عمدة القاری میں یہ بحث ۲۳۰-۲۴۰ طبع مصر میں ہے)

(۳۸) جیمیہ: بنت مسہل انصاریہ۔ محقق عینی نے لکھا کہ حضور ﷺ نے نکاح کا ارادہ فرمایا تھا مگر ترک فرمادیا

(۳۹) فاطمہ: بنت شریح۔ ابو عبیدہ نے ان کو بھی اوزان مطہرات میں ذکر کیا ہے

(۴۰) عالیہ: بنت علیان۔ حضور ﷺ کے نکاح میں رہیں پھر آپ نے کسی وجہ سے طلاق دے دی

یہ سب نام عمدة القاری و زرقانی سے ذکر ہوئے ہیں اور ۴۱ واں نام خولہ بنت حکیم کا ہے جن کا ذکر تہذیب ۳۱۵ میں ہے کہ ۱۰۰ عورتوں میں سے تھیں جنہوں نے اپنا نس حضور ﷺ کو بہر کر دیا تھا واللہ تعالیٰ اعلم

اوپر کی یکجائی تفصیل سے معلوم ہوا کہ سب سے بڑا مرتبہ وغیر معمولی فضل و شرف تو پہلی ذکر شدہ گیارہ ازواج مطہرات کو حاصل ہے ان کے بعد ان صحابیات کو جن کو شرف ازدواج تو حاصل ہوا مگر کسی وجہ سے طلاق مل گئی پھر ان کو جن کو صرف شرف خطبہ و پیام ملے اور نکاح نہ ہو سکا اور ہم نے ان کے آخر میں نشان لگا دیا ہے

سراری نبی کریم ﷺ

زرقانی نے لکھا کہ ابو عبیدہ کی تصریح سے حضور ﷺ کی باندیاں چار تھیں پہلی حضرت راء یہ قطیبہ بنت شمعون۔ جو آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیم کی والدہ محترمہ تھیں ان کی وفات خلافت فاروقی ۱۶ھ میں ہوئی ہے دوسری ریحانہ تھیں جن کی وفات حمزہ اوداع سے واپسی پر ۱۰ھ میں ہوئی۔ ایک روایت ہے کہ آپ نے ان کو آزاد کر کے نکاح فرمایا تھا تیسری کا نام نفیرہ ہے جو نہ بنت قیس کی مملوکہ تھیں اور انہوں نے حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کر دیا تھا چوتھی کا نام زرقانی نے نہیں لکھا اور استیعاب میں رزینہ، خولہ و امیرہ کے اسماء سراری بھی بحیثیت خادما ت رسول اکرم ﷺ درج ہوئے ہیں۔

ارشاد انور: حدیث الکل پر بخاری شریف کے درس میں ایک اہم علمی فائدہ ارشاد فرمایا تھا جواز و اجاب مطہرات کے تذکرہ کے بعد قابل ذکر ہے۔ فرمایا: یہ بہتان عظیم کا واقعہ "بیت نبوت" میں کیوں پیش آیا؟ اس کی حکمت الہیہ نبی اکرم ﷺ کے صبر عظیم اور احکام شریعہ پر ثابت قدمی اور حدود سے عدم تجاوز کا اظہار تھی اس لیے کہ جب حضرت سعد نے اس شخص کے بارے میں حضور ﷺ سے سوال کیا جو اپنی بیوی کیساتھ تھیں اس شخص کو برے حال میں دیکھے اور پھر اس کے پاس کوئی بیٹہ یعنی عینی شہادت وغیرہ بھی نہ ہو تو کیا کرے؟ آپ نے فرمایا "یا بیٹہ (نبوت) پیش کرے یا اس کو حد قذف لگے گی۔" اس پر حضرت سعد سے رہنا نہ گیا اور کہنا اٹھے واللہ! مجھ سے تو ایسا نہ ہو سکتا بلکہ میں تو اس بدکردار کی گردن بے تامل اڑا دوں گا۔

حضور ﷺ نے یہ سن کر کھنکھایا کہ یہ خطا بہرے اور مجھے ان سے بھی زیادہ غیرت ہے اور مجھے ان سے بھی زیادہ غیرت ہے اور اللہ تعالیٰ مجھ سے زیادہ غیرت والے ہیں اس کے بعد لعان کا حکم نازل ہوا تو حق تعالیٰ نے یہ بات کھول دی کہ یہ بات حضور ﷺ نے صرف سعد ہی کے لیے نہیں فرمائی بلکہ جب آپ خود بھی اس قصہ میں مبتلا ہوئے تو پورے صبر و استقلال کے ساتھ وحی الہی کے منتظر رہے یعنی اپنے معاملہ میں بھی کوئی جلد بازی نہیں کی نہ اس بات کی مداخلت کے لیے ظاہری جیلوں اور مذہب میں لگے جب حق تعالیٰ نے اپنی مشیت کے مطابق وحی نبیجی تب ہی ہر بات کا صحیح فیصلہ سامنے آیا اس کے بعد حضرت شاہ صاحب نے دوسری مفید بات بھی فرمائی۔

اہتمام الانبیاء من حجة النساء: فرمایا میرے نزدیک حضور ﷺ سے قبل بھی کوئی نبی ایسا نہیں گزرا جس کو عورتوں کی طرف سے ابتلاء پیش نہ آیا ہو اس لیے کہ انبیاء علیہ السلام کے امتحان دوسرے لوگوں کی نسبت سے زیادہ سخت ہوتے ہیں اور جو ابتلاء و مصیبت ایک شخص کو خود

اپنے قبیلہ اور اہل بیت کی طرف سے پیش آتی ہے وہ بیرونی مصائب و ابتلاآت سے زیادہ صبر آزما اور حوصلہ شکن ہوتی ہے حضرت آدم علیہ السلام کو جو امت حق تعالیٰ کی طرف سے ہوئی وہ حضرت حوا کے سبب ہوئی حضرت نوح کی بیوی مومن نہ تھی (ظاہر ہے اس سے قلعہ نبی پر کیا گزرتی ہوگی) حضرت ابراہیم حضرت سارہ و ہاجرہ کے باہمی جھگڑے کی وجہ سے حضرت ہاجرہ واسمعیل کے لئے کرپٹن سے لٹکے پر مجبور ہوئے حضرت موسیٰ کو مجمع عام میں تقریر کے وقت ایک عورت ہی نے جسوی تہمت لگائی جس کو قارون نے مامور کیا تھا حضرت یحییٰ علیہ السلام اپنی والدہ محترمہ کے ہتھ ہونے کے سبب ابتلاء میں پڑے حالانکہ وہ بری نہ تھیں حضرت لوط علیہ السلام کو بھی اپنی بیوی سے روحانی اذیت پہنچی اور وہ ان کی قوم کے ساتھ متحق عذاب دنیوی و اخروی ہوئی اسی طرح ان کے علاوہ دوسرے انبیاء علیہم السلام کو بھی ابتلاءات پیش آئے ہیں جن سے حق تعالیٰ نے اپنے انبیاء کا صبر استقلال اور دین و ایمان بخشنی واستقامت کو دکھلایا ہے ہم سمجھتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کی مہربان زندگی میں جو تکلیف و واقعات آپ کی ازواج مطہرات کی طرف سے یا ان کے بارے میں پیش آئے ہیں وہ بھی اسی مذکورہ حکمت الہیہ کے تحت رونما ہوئے ہیں اور ان مواقع میں جس طرح حضور ﷺ نے صبر و استقامت اور حلم و قنل کا ثبوت دیا وہ بھی شان نبوت ہی کے شایان شان تھا دوسروں سے ایسا ہونا نہایت دشوار و مشکل ہے علیہ الفضل الصلوات والتحيات المباركة بعدد كل فرة الف مرة

باب غسل المذی والوضوء منه

(مذی کا دھونا اور اس کی وجہ سے وضو کرنا)

(۲۶۳) حدثنا ابو الوليد قال حدثنا وائدة عن ابی حصین عن ابی عبد الرحمن عن علی قال کنت

رجلا مضاء فامرت رجلا یسال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمکان اینتہ فسال توضاء واغسل ذکرک.

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے مذی کثرت آتی تھی چونکہ میرے گھر میں نبی اکرم ﷺ کی مہاجر ادوی تھیں اس لیے میں نے ایک شخص سے کہا کہ وہ آپ سے اس کے متعلق سوال کریں انہوں نے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وضو کرو اور شرم گاہ کو دھولو۔

تشریح: محقق یعنی نے لکھا کہ یہ باب مذی کو دھونے اور اس کی وجہ سے وضو کے ضروری ہونے کا حکم بتانے کو قائم کیا گیا ہے پھر لکھ کہ بقول

ابن عربی مذی اور مذی دو طرح بولا جاتا ہے۔ یعنی وہ رطوبت جو بوقت ملاعبت و تقبیل وغیرہ خارج ہوتی ہے اور اسی سے عرب کا محاورہ ہے "کسل ذکر یحمی و کل انفی نقدی" (ہر مرد کے آلہ تناسل سے اور ہر عورت کے رحم سے رطوبت خارج ہوا کرتی ہے) مذی کے علاوہ

ایک رطوبت ودی بھی ہوتی ہے جس کا طبعی فائدہ یہ ہے کہ اس کی لزوجت کے سبب پیشاب کے تیز مادہ کا کوئی اثر تحلیل پر نہیں ہوتا اور اسی لیے

وہ پیشاب کے ساتھ پہلے اور بعد کو خارج ہوتی ہے ان دونوں کا خروج بغیر شہوت ہوتا ہے اور ان کے نکلنے سے شہوت کا تو زخمی نہیں ہوتا

بخلاف مذی کے کہ اس میں یہ دونوں ہوتی ہیں (یعنی خروج یہ شہوت اور بعد خروج اکسار شہوت)

مناسبت ابواب

محقق بخینی نے لکھا کہ باب سابق سے مناسبت یہ ہے کہ اس میں مذی کا حکم (وجوب غسل) بیان ہوا تھا اور اس میں مذی کا حکم (وجوب وضو) ثابت کیا گیا ہے۔

مطابقت ترجمۃ الباب

لکھا کہ یہ بھی ظاہر ہے کہ چونکہ وضو کا حکم مہرۃ و مستظلاً اور غسل مذی کا حکم بہ غنن "واغسل ذکرک" موجود ہے لہذا کربانی کا

اعتراض ختم ہو گیا کہ حدیث میں غسل مذی کا ذکر نہیں ہے دوسرے ایک روایت میں "توصاء واعسلہ" بھی وارد ہے۔ ظاہر ہے کہ

واحد مسئلہ کی ضمیر کا مرجع مذی ہی ہو سکتا ہے اور اسی سے یہ بات بھی واضح ہوگی کہ مقصود شارع غسل مذی ہے غسل ذکر نہیں ہے جیسا کہ آگے اس کی تحقیق آئے گی (عمدہ ۲۳۵)

بحث و نظر: علامہ بنوری دامت فیضہم نے لکھا: امام ابوحنیفہ امام مالک و شافعی و احمد صرف موضع نجاست (مذی) ہی کے دھونے کا حکم دیتے ہیں، لیکن امام مالک و احمد سے ایک روایت حکم غسل ذکر بھی ہے، اور امام احمد سے ایک روایت میں ذکر کے ساتھ انجین کا دھونا بھی واجب ہے (کافی المنی ص ۱۶۶، شرح المہذب ص ۱۳۳/۱۳۴ و عمدہ ص ۲/۳) کیونکہ حدیث بخاری میں ذکر کے ساتھ غسل ذکر کا ذکر ہے، اور حدیث ابی داؤد میں غسل انجین بھی مذکور ہے، جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اکثر احادیث میں ذکر انجین نہیں ہے اور ہبل بن حنیف کی روایت میں صرف وضو کافی ہونے کی صراحت ہے، اور جس حدیث میں غسل ذکر کا حکم ہے وہ بطور احتیاج ہے، یا موضع اصابت مذی مراد ہے جیسا کہ نووی نے شرح المہذب میں کہا کہ یا حسب تحقیق امام طحاوی فی غسل ذکر کا حکم بطور علاج کے تھا کہ پانی کی برودت سے اخراج رطوبت میں رکنا یا کسی ہو جائے۔

علامہ نووی کی رائے: آپ نے باب المذی کی تحت حدیث مسلم پر بحث کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث سے چند فوائد معلوم ہوئے۔

(۱)۔ مذی کے خروج سے صرف وضو واجب ہوگا غسل نہیں

(۲)۔ مذی نجس ہے اسی لیے غسل ذکر ضروری ہوا لیکن اس سے مراد شافعی اور جماہیر کے نزدیک صرف وہ جگہ ہے جہاں مذی لگی ہو، تمام کو دھونا نہیں، امام مالک و احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ سب کو دھونا واجب ہے

(۳)۔ مذی کو دھونا ہی ضروری ہے ڈھبے، پتھر وغیرہ سے صاف کر دینا ہی کافی نہیں کیونکہ بول و براز میں جو ڈھبے وغیرہ پر استفا جائز ہوا ہے وہ دفع و شقت و تکلیف کے سبب ہے کہ وہ ہر وقت کی ضرورت ہے باقی نادر الوقوع چیزیں جیسے خون و مذی وغیرہ کہیں لگ جائیں تو ان کے لیے یہ سہولت شارع کی طرف سے نہیں دی گئی اور یہی قول ہمارے مذہب کا زیادہ صحیح ہے اور دوسرا قول جو نجاست معقود بول براز پر قیاس کر کے جواز کا ہے اس کی محنت کی صورت یہ ہے کہ:

حدیث الباب کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو ایسے شہروں میں رہتے ہیں جہاں پانی سے استنجاء کا عام دستور ہے یا اس کو احتیاج پر محمول کریں گے (لہذا ڈھیلے وغیرہ پر استفا جائز غیر مستحب ہوا) اور پانی کا استعمال مستحب ٹھہرا (نووی شرح مسلم ۱۳۳۔ علامہ نووی کے قول مذکور کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۲۶۳۔ ۱ میں اور محقق یعنی نے عمدۃ القاری ۲۳۸۔ ۲ میں اس طرح نقل کیا ہے ”علامہ ابن دقیق العید نے حدیث الباب سے طہارت و مذی کیلئے تعیین ماہ پر استدلال کیا ہے اور نووی نے بھی شرح مسلم میں اسی رائے کی تصحیح کی ہے لیکن انہوں نے اپنی دوسری کتابوں میں اس کا خلاف کیا ہے اور جواز استفا والے قول کی تصحیح کی ہے۔ حافظ نے لکھا کہ ”ایہا انہوں نے مذی کو بول پر قیاس کر کے اور غسل کو احتیاج پر محمول کر کے یا حکم حدیث کو کثیر الوقوع صورت پر مبنی سمجھ کر کیا ہے اور یہی مشہور مذہب بھی ہے

حافظ ابن حجر نے تصریح کر دی کہ مشہور مذہب جواز اقتضائے ہی ہے (اس لیے وہی قابل ترجیح بھی ہے) اور علامہ نووی نے جو قول اس کو شرح مسلم میں راجع قرار دیا ہے وہ مشہور کے خلاف اور خود ان کے اختیار کے بھی خلاف ہے جو دوسری کتابوں میں انہوں نے ذکر کیا ہے اس آخری بات پر نقد کرنے میں محقق یعنی بھی حافظ کے ساتھ ہیں ہم نے نووی کی پوری عبارت شرح مسلم سے اس لیے ذکر کر دی ہے کہ ان پر حافظ یعنی دونوں کے نقد کی صحیح وجہ سامنے آجائیں اور اسی لیے ہم سمجھتے ہیں کہ ان کے نقد کو غیر صحیح سمجھنا موزوں نہیں اور امام نووی سے غسل عضو کی صورت میں جو صرف محل مذی کے دھونے کو واجب اور کل کو مستحب کہا ہے وہ الگ بات ہے نہ اس بارے میں ان کی دورائے ہیں اور نہ ان کے مخالف و تضاد پر نقد وارد ہوا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حزم پر تعجب

قاضی شوکانی نے لکھا کہ یہ عجیب بات ہے کہ ابن حزم نے ظاہری ہوتے ہوئے ظاہر حدیث کو ترک کر کے یہاں جمہور کا مسلک اختیار کر لیا اور کہا کہ ایجاب غسل کل ایسی شریعت ہے جس پر کوئی دلیل و حجت نہیں ہے اور یہ تعجب اس لیے اور بڑھ جاتا ہے کہ خود ابن حزم نے بھی حدیث لغیسل ذکرہ اور حدیث و غسل ذکرک کی روایت کی ہے اور ان دونوں کی صحت میں بھی کوئی کلام نہیں کیا اور یہ معقول بات بھی ان سے اوجھل ہو گئی کہ ذکر کا اطلاق بطور حقیقت تو کل پر ہی ہو سکتا ہے اور بعض پر اس کا اطلاق مجازی ہوگا پھر یہی بات اثنین میں بھی ہے اس لیے ان کی ظاہریت کے مناسب یہی تھا کہ وہ بعض مالکیت و حنبلیہ کے مسلک پر جاتے (بذل المجموع ۱۲۱-۱۲۲)

مذی سے طہارت ثوب کا مسئلہ

اس مسئلہ پر امام ترمذی نے مستقل باب قائم کیا ہے اس بارے میں جمہور امام ابوحنبلہ مالک و شافعی تو یہی کہتے ہیں کہ مذی بھی چونکہ بول کی طرح نجس ہے اس لیے کپڑے سے بھی اس کا دھونا ضروری ہے امام احمد ہے ایک روایت تو جمہور کے موافق ہے دوسری میں وہ مثل نمی ہے تیسری یہ ہے کہ اس کے لیے صرف نسیج (پانی چھڑک دینا کافی ہے یعنی پانی بہانا ناچھی طرح سے دھونا ضروری نہیں ہے کیونکہ حدیث شریف میں نسیج میں ثوب کو تھلایا گیا ہے۔ جمہوری دلیل یہ ہے کہ غسل ذکرک وغیرہ سے وجوب غسل بوجہ نجاست ثابت ہو چکا ہے لہذا حکم عام ہوگا اور عارضۃ الاحوذی میں اس کی نجاست پر اجماع نقل ہوا ہے (۱۷۶-۱۷۷) اس اجماع کے باوجود امام احمد سے قول نسیج لائق تعجب ہے اس لیے بظاہر ان کی طرف اس روایت کی نسبت کمزور ہے واللہ اعلم۔

قاضی شوکانی وغیرہ پر تعجب

صاحب المیزل نے لکھا کہ شوکانی اور ان کے تبعین غیر مقلدین اکتفاء بالنعی کے قائل ہوئے ہیں حالانکہ جمہور بلکہ سب ہی ائمہ غسل ثوب کو ضروری قرار دیتے ہیں آپ نے بذل ۱۳۱ میں اور حضرت شاہ صاحب نے درس ابی داؤد میں شوکانی و صاحب عون الجموع و پر نقد کیا ہے انوار المجموع ۹۰۔ افرمایا کہ شوکانی نے رش کو کافی قرار دیا۔ اور صاحب العون نے ترقی کر کے یہ بھی دعویٰ کر دیا کہ روایہ اثرم کی وجہ سے رش ہی متعین ہے حالانکہ رش بھی روایات میں معنی غسل مستعمل ہوا ہے مجمع میں ہے فرش علی رطل یعنی تھوڑا پانی پاؤں پر ڈالنا کہ اسراف نہ ہو اور کانت الکلاب تقبل و تسدبو فی المسجد فلم یحکون یوشون شینا میں بھی رش بمعنی صبا لیا گیا ہے لہذا رش کو مقابل صب و غسل قرار دے کر رش بمعنی چھڑکنے کو کافی یا متعین سمجھ لینا حدیث فہی سے دور ہے اور غالباً ایسی بات کو محسوس کر کے اس دور کے امام اہل حدیث علامہ مبارکپوری نے علامہ شوکانی و صاحب العون کے مذکورہ فیصلہ کو عمل تامل کہہ کر انصاف کی بات کہی ہے۔ آپ نے تحتہ الاحوذی شرح جامع الترمذی ۱۱۳-۱-۳۲ میں کلام شوکانی مذکور نقل کر کے لکھا ”کلام الشوکانی ہذا عندی محل تامل تحقیر“ میرے نزدیک شوکانی کہ یہ فیصلہ عمل تامل ہے اس لیے کفر کج سے کام لو (یعنی شخص اس لیے کہ ہمارے بڑوں نے ایک بت کہی ہے غیر مقلدوں کو اس کی سوجے سمجھے بیرونی نہیں کرنی چاہیے کاش ایسی فراخ دلی اور انصاف پسندی کے مظاہرے نہ زیادہ تعداد میں اور جگہ جگہ ملتے تاہم ہمیں توقع ہے کئی اور آئندہ دور کے علماء حدیث اس اسوۂ حسنہ پر چلنے کی کوشش کریں گے۔ واللہ الموفق

سائل کون تھا؟

حدیث الباب کے تحت ایک بحث یہ بھی ہوئی ہے کہ حضور ﷺ نے مذی کے بارے میں مسئلہ کس نے دریافت کیا؟ اس سلسلہ میں نسائی نے سب سے زیادہ روایات کا ذخیرہ پیش کیا ہے اور شارحین حدیث میں سے محقق بخنی نے ۲۳۵-۲۳۶ میں اکثر روایات جمع کر دی ہیں ترمذی، ابو داؤد و نسائی صحیح ابن خزیمرہ صحیح ابن حبان و اسماعیلی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت علی نے سوال کیا تھا لیکن دوسری

روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی، حضرت فاطمہ اور تعلق دامادی کے سبب سے خود اس قسم کا سوال کرنے سے شرماتے تھے اگرچہ محدثین نے تطہق کی صورت نکالی ہے کہ شروع میں آپ نے حضرت عمار و مقداد سے سوال کرنے کو فرمایا ہوگا اور ان میں سے کسی ایک یا دونوں کے ذریعہ جواب مل جانے پر مزید اطمینان کے لیے کسی موقع سے خود بھی دریافت فرمایا ہوگا جیسا کہ ابن حبان نے کہا ہے تاہم ہمارے حضرت شاہ صاحب نے آپ کے براہ راست سوال نہ کرنے ہی کے احتمال کو ترجیح دی ہے اور فرمایا کہ سوال مذکور کا سبب باعث چونکہ حضرت علی بنے تھے اور وہی صاحب واقعہ بھی تھے اس لیے نسبت ان کی طرف ہوگئی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے بھی تاویل کی ہے تحقیق یہی کی رائے یہ ہے کہ صحیح و صریح احادیث کے پیش نظر تینوں ہی کی طرف سوال کی نسبت تحقیق مجازی نہیں ہے عمدۃ ۳۶۲۔

حدیثی فوائد و احکام

تحقیق یعنی نے حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام استنباط کئے

- (۱) مسئلہ پوچھنے میں دوسرے کو کوکبل بنا سکتے ہیں اور سوکھل کی موجودگی میں بھی وکیل دعویٰ کر سکتا ہے کیونکہ ایک روایت سے حضرت علی کا اسی مسئلہ کو اپنی موجودگی میں دوسرے حاضر مجلس کے ذریعے معلوم کرانے کا ثبوت ہوا ہے
- (۲) خبر واحد مقبول ہے اور باوجود خبر مقبوع حاصل کرنے پر قدرت ہونے کے بھی خبر مظنون پر اعتماد درست ہے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مقدار کی خبر پر اعتماد کیا جبکہ خود بھی سوال کر سکتے تھے
- (۳) دامادی و سرالی رشتوں کے خوش اسلوبی پہلوؤ کی رعایت مستحب ہے اور شوہر کو خاص طور سے نسوانی تعلق کی باتیں اپنے خسر سارے وغیرہ قریبی تعلق والوں کے سامنے نہ کہنی چاہئیں کیونکہ حضرت علی نے فرمایا فان عندی ابیہ وانا اکتبی آپ کی صاحبزادی میرے نکاح میں ہیں اس لیے مجھے ایسا سوال کرنے سے شرم آتی ہے
- (۴) غدی کے خروج سے صرف وضو واجب ہوگا غسل نہیں۔
- (۵) صحابہ کرام کو بحیثیت صحابی بھی حضور اکرم ﷺ کی غایت توقیر و تعظیم ملحوظ تھی
- (۶) حیا و شرم کی بات بالمولید نہ کرنے میں ادب کی رعایت ہے حدیث کے دوسرے اہم مسائل اور نیز بحث آپ تک ہیں۔ (۲۳-۲۴)

باب من تطیب ثم اغسل وبقی اثر الطیب

جس نے خوشبو لگائی پھر غسل کیا اور خوشبو کا اثر باقی رہا

(۲۶۵) حدثنا ابو نعمان قال حدثنا ابو عوانة عن ابراهيم بن محمد بن المنتشر عن ابیه قال

سالت عائشه وذکرت لها قول ابن عمر ما اوجب ان اصبح محرما النضخ طیباً فقالت عائشة انا طیب رسول الله صلی علیہ وسلم ثم طاف فی نساءه ثم اصبح محرما

(۲۶۶) حدثنا آدم بن ابی یاس قال حدثنا الحکم عن ابراهيم بن الاسود عن عائشة قالت کان

انظر الی وبعص الطیب فی مفروق النبی صلی الله علیہ وسلم وهو محرّم .

ترجمہ: حضرت ابراہیم بن محمد بن منتشر نے اپنے والد سے روایت کیا ہے کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے پوچھا،

اور ان سے ابن عمرؓ کے اس قول کا ذکر کیا کہ میں اسے گوارا نہیں کر سکتا کہ میں احرام باندھوں اور خوشبو میرے جسم سے مہک رہی ہو تو حضرت

عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا، میں نے خود نبی کریم ﷺ کو خوشبو لگائی ہے پھر آپ ﷺ اپنی تمام ازواج مطہرات کے پاس گئے اور اس کے بعد احرام باندھا۔

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ گویا میں حضور ﷺ کی ماگک میں خوشبو کی چمک دیکھ رہی ہوں اور آپ ﷺ احرام باندھے ہوئے ہیں۔

تشریح: محقق یعنی نے لکھا: اس بات میں غل جنتاب سے قبل خوشبو استعمال کرنے کا حکم بتانا ہے جبکہ اس خوشبو کا اثر غسل کے بعد بھی بدن پر باقی رہے، اس زمانہ میں جماع کے وقت حصول نشاط کے لئے خوشبو کا استعمال عام طور سے کیا جاتا تھا اور ابن بطلان نے کہا کہ ”جماع کے وقت مردوں عورتوں کے لئے خوشبو کا استعمال مسنون بھی ہے“ پھر علامہ یعنی نے لکھا ”اس باب کی سابق باب سے مناسبت یہ ہے کہ وہاں غسل مذی سے پاکیزگی کے ساتھ نشاط طبعی دل کو حاصل ہوا تھا، اور یہاں جماع کے وقت خوشبو کے استعمال سے بدن کو پاکیزگی، نشاط قلبی کے ساتھ میسر ہونا مطابقت ترجمہ الباب کے بارے میں لکھا کہ ترجمہ کے دو حصے تھے، ایک اعتسسال جس سے پہلی حد یہ الباب کا جملہ عارف الخ مطابق ہے، کیونکہ طواف نساء کتنا یہ جماع سے ہے، جس کے لوازم میں سے فریضہ غسل ہے، ترجمہ کا دوسرا حصہ بقاء اثر الطیب ہے، جس کی مطابقت قول عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے کیونکہ انہوں نے حضرت ابن عمر کی بات رد کرنے کو ثم اصبح خروا فرمایا جس کے ساتھ وضع طیبہ محض وف مقدر ماننا پڑے گا، تا کہ رد مکمل ہو سکے، نیز دوسرے حدیث الباب کا جملہ کافی انتظارانی ویش الطیب الخ بھی اسی دوسرے حصہ ترجمہ سے مطابق ہے (عمدہ ۳۸ ج ۲)

ویش، چمک دیک، محدث اسماعیلی نے کہا ویش الطیب کو صرف خوشبو کے لئے نہیں بولتے بلکہ اس کے چمکنے کو بحالت موجودگی جرم طیب ہی بولیں گے، ابن الحسین نے کہا کہ ویش مصدر ہے ویش ویش کا مفرق بکسر راہ، دفع وسط سرت کی ماگک پر بولتے ہیں جو پیشانی سے دائرہ وسط راس تک ہوتی ہے (عمدہ ۳۹ ج ۲)

حافظ ابن حجر اور یعنی دونوں نے لکھا کہ حدیث الباب بدن محرم پر بقاء اثر الطیب کے جواز پر دال ہے، یعنی پہلے سے لگی ہوئی ہوتو حالت احرام کے خلاف نہیں، نہ اس کی وجہ سے کفارہ لازم ہوگا، البتہ احرام کے بعد ممنوع ہے، یہ مسلع تفصیل اختلاف انوار الہاری کی اسی جلد میں ۶۳ و ۶۵ پر گزر چکا ہے۔

امام محمد امام مالکی کے ساتھ: ہمارے حضرت شاہ صاحب نے یہاں اس مناسبت سے کہ مسئلہ مذکور میں امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کو چھوڑ کر امام مالکؒ کی موافقت کی ہے، فرمایا کہ امام محمدؒ نے کچھ اور مسائل میں بھی اپنی استاذ امام مالکؒ کا ساتھ دیا ہے، مثلاً صلوة القائم خلف القاعد، مسئلہ از پال و ابوال، مسئلہ حرمة موضع الدم نقطہ فی الخش۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ امام محمدؒ نے ان مسائل کو محض اپنے استاذ شیخ کی رعایت و وجاہت کی وجہ سے اختیار کیا ہے، کیونکہ ایسی توقع تو ایسے اکابر ائمہ و فقہاء سے نہایت ہی مستبعد ہے، اور اسی لئے امام محمدؒ نے اگر چند مسائل میں حق سمجھ کر امام مالکؒ کی موافقت کی ہے تو بکثرت مسائل میں ان کے خلاف بھی کیا ہے۔

کتاب الحجہ کا ذکر خیر: بلکہ ایک عظیم القدر مستقل تالیف ”کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ“ لکھ گئے ہیں جس میں بہت سے فقہاء مدینہ اور خود امام مالکؒ کے مسلک پر بھی سخت تنقید کی ہے اور دلائل و آثار سے ان کے مسلک کی غلطی ثابت کی ہے۔

المحدث یہ کتاب بہترین عربی نائپ سے مزین ہو کر مع تحلیقات علامہ محدث مولانا مفتی سید مہدی حسن صاحب مدظلہ صدر مفتی دارالعلوم دیوبند دامت فیوضہم السامیہ نخبہ احیاء المعارف العثمانیہ حیدرآباد دکن سے طبع ہوئی شروع ہو گئی ہے اور جلد اول ضخیم ۵۹۳ صفحات پر

شائع ہو چکی ہے، جزاء ہم اللہ عن سائر الامم خیر الجزاء۔

باب تحلیل الشعر حتی اذا ظن انه قد اروی بشرته افاض علیہ

(بالوں کا خلال کرنا اور جب یقین ہو گیا کہ کھال تر ہو گئی تو اس پر پانی بہا دیا)

(۲۶۷) حدثنا عبدان قال أخبرنا عبد الله قال أخبرنا هشام ابن عروة عن ابیه عن عائشة قالت کان رسول الله صلى الله علیه وسلم اذا اغتسل من الجنابة غسل یدیه وتوضاء وضوءه للصلوة ثم اغتسل ثم تخلل بیده شعره حتی اذا ظن انه قد اروی بشرته افاض علیہ الماء ثلاث مرات ثم غسل سائر جسده وقالت كنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله علیه وسلم من الماء واحد لغرف منه جميعا:

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ جب رسول اکرم ﷺ جنابت کا غسل کرتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوتے اور نماز کی طرح وضو کرتے پھر غسل کرتے، پھر اپنے ہاتھ سے بالوں کا خلال کرتے اور جب یقین کر لیتے کہ کھال تر ہو گئی ہے تو تین مرتبہ اس پر پانی بہاتے پھر تمام بدن کا غسل کرتے کہ حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور رسول اللہ ایک برتن میں غسل کرتے تھے ہم دونوں اس سے چلو پھر پانی لیتے تھے۔

تشریح: ص ۲۳۳ شروع کتاب الغسل میں بھی اسی کے قریب الفاظ میں حدیث بواسطہ مالک عن ہشام گزر چکی ہے فرق اتنا ہے کہ وہاں ”ثم غسل سائر جسده“ کی جگہ ”ثم یغیض الماء علی جسده“ یہاں سائر کو اگر بقیہ کے معنی میں سورے لیا جائے تو باقی جسم دھونے کی بات ثابت ہوتی ہے اور اگر سائر سور الہاء سے ہو تو تمام جسم دھونے کا ثبوت ہوا، جس سے بقول حافظ ابن حجر و بیہقی دونوں روایتیں جمع ہو جاتی ہیں (فتح الباری ص ۲۶۴ ج ۱)

محقق یعنی نے دونوں باتوں میں مناسبت یہ بتلائی کہ تحلیل شعر دونوں میں ہے، پہلے میں خوشبو لگانے والے نے اگر بالوں میں تیل و خوشبو لگا کر ان کا خلال کیا تھا تو اس باب میں پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچا کر ان کا خلال کیا ہے اور مطابقت ترجمۃ الباب ظاہر ہے۔

بحث و نظر: امام بخاری کا مقصد تحلیل شعر کی اہمیت بتلانا ہے کہ غسل جنابت میں بالوں کی جڑیں اور سر کی کھال تر کرنا واجب و ضروری ہے، یوں ہی پانی بہا دینا کافی نہیں ہے۔

محقق یعنی نے لکھا: ابن بطال مالکی نے کہا کہ غسل جنابت میں تحلیل شعر کا ضروری و واجب ہونا مجمع علیہ ہے اور اسی پر داؤد سمی کے بالوں کو بھی قیاس کیا گیا ہے اور دونوں کا حکم ایک قرار دیا گیا ہے، لیکن یہ بات نہیں کیونکہ تحلیل لُحیہ کے بارے میں اختلاف ہے، ابن القاسم نے امام مالک سے یہ روایت کی کہ وہ نہ غسل میں واجب ہے مگر نہ وضوء میں۔ ابن وہب نے دونوں میں تحلیل نقل کی ہے، اشبہ نے روایت کی ہے کہ غسل میں تو اسی حدیث کی وجہ سے واجب ہے مگر وضوء میں نہیں ہے کیونکہ عبد اللہ بن زید والی حدیث وضوء میں کوئی ذکر تحلیل لُحیہ کا نہیں ہے اور سبھی قول امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا بھی ہے امام شافعی نے تحلیل کو سنونو کہا اور جلد تک پانی پہنچانے کو جنابت میں فرض قرار دیا، امام حنبل نے وضوء اور غسل دونوں میں تحلیل کو واجب کہا (عمدہ ص ۴۰ ج ۲)

امام بخاری نے تحلیل لُحیہ کا باب نہیں باندھا تھا، مگر امام ترمذی و ابو داؤد نے اس پر باب قائم کر کے احادیث روایت کیں، غالباً اس لئے کہ امام بخاری کی شرط پردہ احادیث نہ تھیں، امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضوء میں تحلیل صرف آداب و مستحبات سے ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک بدرجہ سنت ہے، لیکن یہ اختلاف داؤد سمی کے نکلنے ہوئے بالوں میں ہے، اور جو بال چہرہ کے اوپر اور حجبہ میں ہیں ان کا دھونا بجا ہے چہرے کی جلد کے واجب و ضروری ہے اور سبھی لُحیہ امام مالک، شافعی، احمد و جماعہ، علماء و صحابہ و تابعین وغیرہم کا بھی ہے۔

حضرت گنگوہی کا ارشاد: آپ نے فرمایا کہ حدیث بیان کرنے کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمانا کہ میں حضور اکرم ﷺ کے ساتھ غسل کیا کرتی تھی، اس لئے ہے کہ اچھی طرح یہ بات واضح ہو جائے کہ وہ اس واقعہ کو سب سے زیادہ جانتی تھیں، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا: لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول اس سلسلہ کی سب سے بڑی قوی دلیل ہے، پھر حافظ یعنی نے لکھا کہ یہ تعیل شعر غیر واجب ہے اتفاقاً مگر جب کہ بال کسی چیز سے کھال کو پٹنے ہوئے ہوں، جس کے باعث کھال تک پانی نہ پہنچ سکے (یعنی خلال کرنے سے کھال تک پانی نہ پہنچے گا) پھر لکھا: میرے نزدیک زیادہ بہتر تو یہ ہے کہ امام بخاری نے یہاں مشہور خلافی مسئلہ پر تفسیر کی ہے، وہ یہ کہ اندھا شاہ کے نزدیک تو غسل جنابت اور غسل حیض دونوں یکساں ہیں، لیکن امام احمد کے یہاں فرق ہے کہ بال گوندھے ہوئے ہوں تو ان کو بھی غسل حیض میں کھولنا پڑے گا اور غسل جنابت میں ضروری نہیں، اور اسی کی طرف امام بخاری کا بھی میلان معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہاں غسل جنابت میں تو صرف کھال کو تر کرنے کا ذکر کیا ہے اور اسے ابواب حیض میں مستقل باب "نقص المرأة شعرة عند غسل الحيض" لائیں گے (لامع الدراری ص ۱۱۰/۱) لیکن حافظ ابن حجر و محقق یعنی کا فیصلہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری وجوب و عدم وجوب نقض شعر دونوں احتمال کو سامنے لانا چاہتے ہیں، اگرچہ حدیث الباب سے بظاہر وجوب معلوم ہوتا ہے اور اس کے قائل حائض کے بارے میں حسن و طواؤں ہیں، جو جنابت میں اس کے قائل نہیں ہیں، اور امام احمد بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن ان کے اصحاب میں سے ایک جماعت حیض و جنابت دونوں کے غسل میں نقض شعر کو صرف مستحب کہتی ہے اور ابن قدامہ نے کہا کہ میرے علم میں بجز عبداللہ بن عمر کے کوئی بھی، ان دونوں کے اندر وجوب نقض کا قائل نہیں ہوا۔

علامہ نووی نے کہا کہ یہ قول نجفی سے منقول ہے اور جمہور کا استدلال عدم وجوب کیلئے حدیث ام سلمہ سے ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل جنابت کے لئے اور دوسری روایات میں غسل حیض و جنابت دونوں کے لئے، نقض شعر کو غیر ضروری قرار دیا، اسی لئے جمہور نے حدیث الباب کو استحباب پر محمول کیا ہے یا اس کو ایسی صورت پر محمول کریں گے کہ بغیر بال کھولنے ان کی جڑوں تک پانی نہ پہنچ سکتا ہو (فتح الباری ص ۲۸۶)۔
محقق یعنی نے لکھا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ابن عمر و جابر نے اس کو ضروری قرار نہیں دیا، اور یہی مذہب امام مالک کو نہیں، شافعی اور عامۃ الفقہاء کا ہے اور اعتبار وصول ماء کا ہے اگر کسی وجہ سے پانی بالوں کی جڑوں میں نہ پہنچے گا تو ضرور بالوں کو کھولنا پڑے گا (عمدہ ۱۱۸ ج ۲)

حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عورت پر واجب نہیں کہ کسی غسل میں بھی گوندھے ہوئے بالوں کو کھولے اور لٹکے ہوئے گوندھے بالوں کو دھوئے اور تر کرنا ضروری بلکہ مسنون بھی نہیں ہے، بشرطیکہ بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچ جائے، خواہ وہ غسل جنابت کا ہو یا حیض و نفاس کا، یہی مذہب دوسرے اندوہ جمہور علماء کا بھی ہے، صرف امام احمد کا اختلاف غسل حیض میں ہے کہ اس میں وہ گوندھے ہوئے سارے بالوں کو کھول کر دھونا ضروری کہتے ہیں، پھر امام اعظم سے دو روایات ہیں ایک تو جمہور کے موافق کہ اس حکم میں مرد و عورت کا کوئی فرق نہیں ہے دوسری یہ کہ مرد کو گوندھے ہوئے بال کھولنے چاہیے، جیسے ترک اور علوی حضرات کی عادت ایسے بال رکھنے کی ہے، یعنی اس سلسلہ میں جو رعایت عورتوں کو دفع حرج کے لئے دی گئی ہے، وہ مردوں کے لئے نہیں بلکہ ان کو چاہیے کہ بالوں کی ساری میریاں کھولیں اور لٹکے ہوئے بال بھی سب تر کریں۔ تب غسل صحیح ہوگا، علامہ شامی نے کہا کہ یہی صحیح ہے ثوبان سے ابو داؤد شریف میں جو روایت ہے اس سے مردوں اور عورتوں کے بارے میں الگ الگ حکم معلوم ہوتا ہے اس روایت میں اگرچہ اسماعیل بن عیاش ہیں لیکن علامہ شوکانی نے کہا کہ یہ روایت ان مرویات میں سے ہے جو انہوں نے شامیوں سے لی ہیں اور ان کی وہ روایات قوی ہیں لہذا قبول ہوگی (بذل الجہد ص ۱۳۵ ج ۱۱، انوار المحمود ص ۱۱۰ ج ۱)

باب من توضع فی الجنابة ثم غسل سائر جسده

ولم يعد غسل مواضع الوضوء منه مرة أخرى.

(حالت جنابت میں وضو کیا، پھر سارا بدن وضو کیا اور مواضع وضو کو دوبارہ نہ وضو کیا تو کیا حکم ہے؟)

(۲۶۸) حدثنا يوسف بن عيسى قال انا الفضل بن موسى قال انا الاعمش عن سالم عن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس عن ميمونة قالت وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم وضوء الجنابة فلأكفأ بيمينه على يساره مرتين او ثلاثا ثم غسل فرجه ثم ضرب يده بالارض او الحائط مرتين او ثلاثا ثم تمضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعيه ثم افاض على رانسه الماء ثم غسل جسده ثم تنحى فغسل رجليه قالت فأتيته بخرقه فلم يردھا فجعل ينفض بيده:

ترجمہ: حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے غسل جنابت کے لئے پانی رکھا پھر آپ ﷺ نے پانی دو یا تین مرتبہ دیا ہے ہاتھ سے یا کیں ہاتھ پر ڈالا، پھر شرم کا وضو کیا، پھر ہاتھ کو زین یا دیوار پر دو یا تین مرتبہ مار کر وضو پھر لگی کی اور ناک میں پانی ڈالا اور اپنے چہرے اور بازوؤں کو وضو کیا، پھر سر پر پانی ڈالا اور سارے بدن کا غسل کیا، پھر اپنی جگہ سے ہٹ کر پاؤں دھوئے، حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ میں پھر ایک کپڑا لائی، تو آپ نے اسے نہیں لیا اور ہاتھوں ہی سے پانی چھانٹنے لگے۔

تشریح: امام بخاری اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ غسل جنابت سے قبل اگر وضوء کر لیا جائے تو باقی تمام جسم کو وضو لینے کے بعد پھر اسے اعضاء وضوء کا وضو ضروری نہیں ہے، کیونکہ وہ اعضاء ایک مرتبہ دھل چکے اور غسل میں سارے اعضاء جسم کا دھل جانا کافی ہے، خواہ ان کا غسل وضوء کے طور پر اور اس کے ضمن میں ہوا ہو یا اس غسل کے کسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ غسل جنابت کے وقت صرف پر دے جسم کا دھل جانا ضروری ہے اور اس کے اندر وضو کی حیثیت ضمنی ہے، الگ سے اس کا مرتبہ واجب و فرض کا نہیں ہے، اسی لئے یہ روایت ترمذی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مروی ہے: ”انہ علیہ السلام کان لا يتوضأ بعد الغسل“ (نبی کریم ﷺ غسل کے بعد وضوء نہ فرمایا کرتے تھے) جس کا مطلب ملا علی قاری نے لکھا: ”یعنی وضوء اول غسل پر اکتفا کرنے کی وجہ سے، یا اس لئے کہ حدیث اصغر (چھوٹی ناپاکی) حدیث اکبر (بڑی ناپاکی) کے ضمن میں خود ہی رفع ہو چکی ہے، کیونکہ سارے اعضاء جسم پر پانی پہنچ چکا ہے، اگرچہ یہ صورت (یعنی غسل سے پہلے وضوء کرنے کی) بطور رخصت ہے“ اور بہتر یہی ہے کہ غسل سے پہلے وضوء کر لیا جائے، نیز حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہ حدیث عائشہ مروی ہے اور ان سے موقوف بھی نقل ہوا کہ جب ان سے وضوء بعد الغسل کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: کونسا وضوء غسل سے بڑھ کر ہوگا؟ اور یہ بھی روایت ہے کہ ان سے کسی نے کہا کہ میں تو غسل کے بعد وضوء کرتا ہوں تو اس پر فرمایا: تم نے بہت ہی تعقی و تشدد اختیار کیا، حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: کیا تم میں سے کسی ایک کو یہ کافی نہیں کہ سر سے پاؤں تک جسم کو وضو لے (ابن ابی شیبہ) اسی طرح دوسری روایات میں بھی ایک جماعت صحابہ اور بعد کے حضرات سے مروی ہیں، حتیٰ کہ ابو بکر بن العربی نے فیصلہ کی بات لکھ دی کہ ”علاء میں سے کسی کا بھی اس امر میں اختلاف نہیں ہوا وضوء غسل کے ضمن میں آ جاتا ہے، اور یہ کہ طہارت جنابت کی نیت، طہارت حدیث پر بھی شامل ہے یعنی اس کو ختم کر دیتی ہے کیونکہ موانع جنابت، موانع حدیث سے زیادہ ہیں، پس کم مقدار زیادہ کی نیت میں داخل ہوئی جائے گی، اور بڑی نیت چھوٹی نیت سے بے نیاز کر ہی دے گی“ (تحد الاحادیث ص ۱۰۹ ج ۱)

وضو قبل الغسل کیسا ہے؟ یہ تو اوپر معلوم ہو چکا کہ غسل کے بعد وضو کی کوئی اصل نہیں اس لیے اس کو علاء نے بدعت بھی کہا ہے مگر سوا قبل غسل والے وضو میں ہے کہ اس کا شرعی درجہ کیا ہے؟ سو اس کی تفصیل ہم شروع کتاب الغسل میں کر آئے ہیں اور وہاں بتلا چکے ہیں کہ غسل سے قبل وضو حنفیہ کے یہاں سنت اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے امام بخاری نے شروع کتاب الغسل میں باب الوضو قبل الغسل باندھا تھا جس سے اس کی سلیقہ اور زیادہ اہتمام کی طرف اشارہ ہوا مگر یہ بات باقی تھی کہ وضو قبل الغسل کے بعد جب غسل کرے تو کیا پھر بھی اعضاء وضو کے غسل کا ارادہ کرے یا اس کی ضرورت نہیں وہاں چونکہ دونوں احتمال تھے جیسا کہ ان کو حافظ نے بھی ۲۵۰ ص میں ذکر کیا تھا اس لیے امام بخاری نے یہاں اس باب میں یہ بات بھی صاف کر دی کہ اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، باقی یہ خیال کہ امام بخاری نے حدیث سے یہ سمجھا کہ ابتداء غسل میں وضو مقصود بڑا ہے نہیں اور نہ وہ وضو کی حیثیت سے مستقلاً مطلوب ہے بلکہ صرف اعضاء وضو کے شرف کی وجہ سے ان سے غسل کو شروع کیا گیا ہے (القول الج ۱۱۳۳) ہمارے نزدیک صحیح نہیں کیونکہ وضو قبل الغسل پر امام بخاری شروع کتاب ہی میں مستقل باب قائم کر کے اس کی مستقل حیثیت اور اس کے کم از کم مسنون یا مستحب درجہ کو تسلیم کر چکے ہیں کیونکہ مستحب ہے کم درجہ تو کسی کے نزدیک نہیں ہے بلکہ بعض نے اس کو واجب تک کہا ہے جیسا کہ حافظ نے حنفیہ کی کہ ابن بطال کا عدم وجوب وضو مع الغسل پر اجماع کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ ایک جماعت اس کے خلاف بھی گئی ہے جن میں سے ابو ثور داؤد وغیرہ ہیں وہ کہتے ہیں کہ محدث (بے وضو) کے لیے صرف غسل بلا وضو کافی نہیں (فتح الباری ۱: ۲۵۰) بحث و نظر: سب سے پہلے تو یہاں یہی کلام ہوا کہ امام بخاری کا ترجمہ حدیث الباب سے مطابق ہے یا نہیں؟ علامہ ابن بطال مالکی نے کہا کہ ترجمہ کے لیے زیادہ لائق و مطابق سابق باب کی حدیث کا ہے نہ کسی جس میں تم غسل سائر جسد سے یہاں تو تم غسل جسد سے اور جسد کے عام لفظ میں موضع وضو بھی داخل ہیں پھر عدم اعادہ والی بات کہاں صحیح ہوئی؟ اس کے شارحین بخاری نے مختلف جوابات دیئے ہیں جو قابل ذکر ہیں۔

ابن المیر کا جواب اور عینی کی تصویب

فرمایا قرینہ حال و عرب کے تحت سیاق کلام سے اعضاء وضو مخصوص متعین ہو گئے ہیں، یعنی ذکر اعضاء معینہ کے بعد ذکر جسد سے عرفاً بقیہ جسد ہی مفہوم ہوا ہے نہ کہ پورا جسم کیونکہ اصل عدم مگر ارادی ہے۔ حافظ نے ان کا جواب نقل کر کے لکھا کہ یہ تکلف سے خالی نہیں (ج ۲۷۵) مگر حافظ عینی نے اسی کو سب سے بہتر وجہ مطابقت قرار دیا ہے اور کہا: ان کا مقصد یہ ہے کہ گو ترجمہ کا استخراج حدیث الباب سے لفظ مستبعد ہے لیکن عرفاً محتمل ہے کیونکہ غسل اعضاء وضو کے اعادہ کا ذکر نہیں ہوا ہے (عمدہ ۲۰۳، ۲۰۴)

ابن التین کا جواب: آپ نے کہا امام بخاری کی غرض یہ بتلانا ہے کہ اس کی روایت کے کلمہ ”تم غسل جسد“ سے مراد دلہری روایت کے قرینہ کی وجہ سے مابقی جسد ہی ہے، حافظ نے اس جواب کو بھی نقل کر کے ”فیہ نظر“ سے تنقید کر دی ہے اور کہا یہ قصہ پہلے قصہ سے الگ ہے جیسا کہ ہم اوائل غسل میں ذکر کر چکے ہیں

کرمانی کا جواب: تم غسل جسد میں لفظ جسد تمام بدن کو شامل ہے، اعضاء وضو وغیرہ سب اس میں آگئے اور ایسا ہی حدیث سابق میں تھا، کیونکہ اول تو سائر جسد سے بھی مراد تمام بدن لے سکتے ہیں تو دونوں حدیث کا مفہوم ایک ہی ہوا دوسرے اگر مراد باقی جسد ہی تھا تو اس سے مراد غیر تاسی، غیر اعضاء وضو نہ تھی حفظ نے کہہ کر اس جواب پر تو حدیث کی ترجمہ سے مطابقت اور بھی زیادہ نمایاں ہو گئی (لہذا اس کو یہاں جواب کہنا ہی بے محل ہے) سب پر تنقید کر کے پھر حافظ نے اپنی طرف سے جواب دے دیا۔

۱۔ ہمارے نزدیک یہ جواب بھی قوی معلوم ہوتا ہے کیونکہ ترجمہ نے یہی حدیث الباب کہ واسطوں اور عالی سند سے (حضرت بیہوشی سے) کیا تھا اختلاف الفاظ کے ساتھ مروی ہے اور اس میں تم غسل جسد تم تعنی لھسل و جلہ کی جگہ تم اغاض علی سائر جسدہ تم تعنی لھسل و جلہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حافظ کا جواب: امام بخاری نے غسل جسد کو بجاز پر محمول کیا ہے یعنی سابق ذکر شدہ کے علاوہ باقی جسم مراد ہونا ظاہر کیا ہے، اور اس کی دلیل حدیث میں بعد کا لفظ غسل رجليہ ہے اس لیے اگر غسل جسد عام و شامل معانی پر محمول کیا جاتا تو بغسل و جلیہ کی اضافہ کی ضرورت نہ تھی ان کا غسل بھی تو عموم کے تحت آچکا تھا پھر حافظ نے کہا کہ یہ جواب امام بخاری کی خاص شان مدقّق اور خصوصی تصرفات کے زیادہ مناسب ہے وہ بہ نسبت ظاہر و واضح امور کے خفی و دقیق نکات کی طرف زیادہ تعرض کیا کرتے ہیں (فتح ۲۶۵-۱)

محقق یعنی کا نقض: لکھا کہ جو کچھ حافظ نے دوسروں پر تکلف و نظر وغیرہ الفاظ سے تنقید کی ہے وہ ان کے کلام میں بے تحقیق اور بے جا تصرف کے نتیجہ میں ہوئی ہے اور اس میں بھی زیادہ قابل نقد خود حافظ کا یہ دعویٰ ہے کہ امام بخاری نے فقط جسد کو بجاز پر محمول کیا ہے، حالانکہ حافظ پر یہ بات خوب روشن ہے کہ بجاز کو صرف اعتدال حقیقت کے وقت یا کسی دوسری اہم سبب و ضرورت ہی سے اختیار کیا جاسکتا ہے، اور یہاں کوئی ضرورت بھی نہیں ہے نہ کسی اور نے کہا کہ امام بخاری نے ایسا قصد کیا ہے پھر ان سبب امور سے بھی زیادہ یہ بات مستبعد ہے کہ اس دعویٰ کی دلیل حضور ﷺ کے دوبارہ غسل و جلیں کو بنایا جائے حالانکہ وہ صرف اس لیے تھا کہ آپ کے پائے مبارک پانی جمع ہونے کی جگہ تھے (اور اسی لیے ان کو دھویا گیا) (عمدہ ۳۸۰)

ماء ملقی و ملاتی کی بحث

امام ترمذی نے غسل جنابت کے ساتھ وضو کے بارے میں لکھا کہ ”اہل علم کا قائل و معمول تو یہی ہے کہ وضو بھی ساتھ کیا جائے تاہم انہوں نے یہ بھی تقدیر کر دی ہے کہ کوئی جنسی شخص اگر پانی میں غوطہ لگالے اور وضو نہ کرے تب بھی فرض غسل ادا ہو جائے گا اور یہی قول امام شافعی، امام احمد و آئینی کا ہے“ صاحب تحفۃ الاحوذی نے لکھا کہ یہی قول امام ابو حنیفہ و آپ کے اصحاب کا بھی ہے علامہ ابن عبد البر نے لکھا کہ اگر کوئی شخص غسل سے پہلے وضو بھی نہ کرے اور نیت غسل کے ساتھ اپنے بدن و سر پر پانی بہالے یا خلاف فرض ادا ہو جائے گا۔ لیکن انتخاب وضو پر سب کا اجماع و اتفاق ہے جس کی زبردقانی نے شرح موطا میں ذکر کیا ہے (تحفہ ۱۰۸-۱)

اس موقع پر مولانا علامہ بخاری دام فیضہم نے معارف السنن ۳۶۱-۳۶۲ میں ۵۰ ملاتی و ملقی کی بحث کو بہتر مفید وضاحت کے ساتھ تحریر فرمادیا ہے جو بغرض افادہ درج کی جاتی ہے

وضو یا غسل میں استعمال کیا ہوا پانی (جب کہ اس سے کسی نجاست حقیقیہ کا ازالہ نہ کیا گیا ہو) اگر دوسرے پاک صاف پانی میں گر جائے تو اگر وہ ڈالے ہوئے پانی سے مقدار میں زیادہ ہے تو خواہ وہ پانی جاری یا حکم جاری میں نہ بھی ہو تب بھی وہ پاک اور پاک کرنے والا رہے گا۔ متوے کیلئے مختار حنفیہ کے یہاں بھی یہی قول ہے اور ابی قول امام محمد کا اور ایک روایت امام اعظم سے ہے یہ تو ماء ملقی پھیلاتا ہے، ۵۰ ملاتی کی صورت یہ ہے کہ کوئی جنسی پانی میں غوطہ لگائے یا جنسی و محدث اپنا ہاتھ پانی میں ڈال دے اور ان کے بدن یا ہاتھ پر کوئی نجاست نجاست نہ ہو تو فقہاء حنفیہ میں سے عبداللہ ابن الشیمہ نے اس ماء ملاتی کو جس میں غوطہ لگایا یا ہاتھ ڈالا ہے نجس قرار دیا ہے اور کہا کہ اگر کنوئیں کا پانی ہو تو اس کو بھی نجاست کے سبب نکالیں گے انہوں نے اس مسئلہ پر مستقل رسالہ بھی زہر الرضیٰ فی مسئلہ الخوض لکھا ہے اور اس طرف اپنی شرح منظومہ و ابن وہبان میں بھی اشارہ کیا ہے لیکن ان کے شیخ و استاد حافظ قاسم بن قطلوبغا حنفی اور شیخ ابن نجیم اصحاب البحر الرائق ماء ملقی و ملاتی میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اور ان دونوں کو انہوں نے طہر و طہور قرار دیا ہے ہمارے حضرت شاہ صاحب بھی ان دونوں ہی کے قول کو رائج و مختار فرماتے تھے حافظ قاسم موصوف نے بھی اس بارے میں رسالہ رفیع الاشیاء عن مسئلۃ المیاء لکھا ہے۔

۱۔ عبدالبر بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محبوب الدار البکات الخلیفہ ثم القاہری حنفی ۹۲۱ھ مشہور محدث و فقیہ جامع معقول و منقول گزرے ہیں۔ علامہ حافظ قاسم بن قطلوبغا کے تلمیذ ہیں ۸۸۵ھ میں منظومہ ابن وہبان کی شرح سے فارغ ہوئے (حدائق حنفیہ ۱۳۲۲)۔

حرف آخر: زیر بحث باب کے سب مباحث پر غور کرنے کے بعد یہ سمجھ میں آتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ جس طرح جمہور امت کا فیصلہ یہ ہے کہ صرف غسل کے ضمن میں وضو بھی شامل ہو جاتا ہے اور الگ وضو کی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ اکبر کے ضمن میں اصغر کا تحقق ظاہر و باہر ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے اسی طرح امام بخاری اس امر دقت کی طرف تعرض کر گئے ہیں کہ وضو سنون و مستحب قبل الغسل میں جو اعضاء دھل گئے ہیں ان کا غسل بھی وضو کے ضمن میں آ گیا اس لیے ان کے عادیہ غسل کی ضرورت نہیں رہی اور یہ جب ہی ہوگا کہ وضو شری کی نیت سے وضو کے اعضاء دھوئے گئے ہوں گے، یعنی صرف اعضاء وضو کی شرافت کے خیال سے اگر ان کا غسل سے قبل دھویا گیا اور وضو غسل شری کی نیت نہیں کی، تو اس صورت میں امام بخاری نے بھی عدم اعادہ کا فیصلہ نہیں کیا ہے۔

باب الذکر فی المسجد انه جنب خرج کما هو ولا یتیم

(جب مسجد میں اپنے جنبی ہونے کو یاد کرے تو اسی حالت میں باہر آ جائے تو یتیم نہ کرے)

حدیثنا عبد اللہ بن محمد قال لنا عثمان بن عمر قال انا یونس عن الزہری عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ قال الیمت الصلوۃ وعدلت الصوف فقاماً فخرج الینا رسول اللہ ﷺ فلما قام فی مصلایہ ذکر انه جنب فقال لنا مکانکم ثم رجع فاغتسل ثم خرج الینا وراسہ بقطر فکبر فصلینا معہ تابعہ عبد اللہ علی عن معمر عن الزہری ورواہ الاوزاعی عن الزہری

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نماز کی تیاری ہو رہی تھی اور صفیں درست کی جا رہی تھیں کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے جب آپ صلی پر کھڑے ہو چکے تو یاد آیا کہ آپ نے نماز کی حالت میں ہیں اس وقت آپ نے نم سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرے رہو اور آپ واپس چلے گئے پھر آپ نے غسل کیا اور واپس تشریف لائے تو سر مبارک سے قطرے ٹپک رہے تھے آپ نے نماز کے لیے بجیر کھینچی اور ہم نے آپ کے ساتھ نماز ادا کی اس روایت کی متابعت کی ہے عبداللہ بن علی نے معمر بن الزہری سے روایت کر کے اور اوزاعی نے بھی زہری سے اس حدیث کی روایت کی ہے۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری نے اپنے اس مختار مسلک کا ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی جنبی شخص بھول کر مسجد میں داخل ہو جائے تو جب بھی اس کو یاد آ جائے تو اسی طرح مسجد سے نکل جائے تیمم کر کے وہاں سے نکلے پھر کہا کہ حدیث سے اس کا رد ہوتا ہے میں کہتا ہوں کہ بعض تابعین کا قول تھا اگر جنبی بھول کر مسجد میں داخل ہو جائے تو تیمم کر کے وہاں سے نکلے پھر کہا کہ حدیث سے اس کا رد ہوتا ہے میں کہتا ہوں کہ تیمم کے قائلین میں سے سفیان ثوری و اعلیٰ ہیں اور ایسا ہی مذہب امام ابو حنیفہ کا بھی اس جنبی کے بارے میں ہے جو کسی ایسی مسجد سے گزرے جس میں پانی کا چشمہ ہو وہ تیمم کر کے مسجد میں جایگا اور وہاں سے پانی لے کر باہر نکلے گا (تا کہ اس سے غسل جنابت کرے) (اور نوادر ابن ابی زید میں ہے کہ جو مسجد میں سویا اور اس کو احکام ہوا تو اس کو وہاں سے نکلنے کے لیے تیمم کرنا چاہئے امام شافعی نے فرمایا کہ جنبی بغیر ٹھہرنے کے صرف گزرنے کی مسجد میں سے اجازت ہے خواہ بے ضرورت ہی ہو اور ایسا ہی حسن۔ ابن المسیب، عمرو بن دینار و احمد سے بھی منقول ہے اور امام شافعی سے وضو کر لینے پر مسجد میں ٹھہرنے کی بھی اجازت ہے داؤد ظاہری و معنی شافعی کے نزدیک مطلقاً ٹھہرنے کی اجازت ہے وہ حدیث المومن لا ینجس "مومن نجس نہیں ہوتا" سے استدلال کرتے ہیں امام شافعی نے آیت لا تقربوا الصلوۃ وانتم سكارى حتی تعلموا ما تقولون ولا جنباً الا عابری سبیل "سے استدلال کیا ہے کہ مراد صلوۃ سے مواضع صلوۃ تابعین نے جواب دیا کہ آیت میں مراد خود نماز ہی ہے کیونکہ نماز سے مراد مواضع صلوۃ لیتا مجاز ہے لہذا مراد اعام ہے کہ نماز اور جائے نماز سب سے ہی حال جنابت میں الگ رہو البتہ بحالت سفر تیمم کر کے وہاں جا سکتے ہو اور نماز بھی پڑھ سکتے ہو حضرت ابن عمر و ابن عباس سے بھی یہی مروی ہے کہ عابر سبیل سے مراد وہ

مسافر ہے جس کو پانی نہ ملے توہ تیمم کرے اور نماز پڑھے ظاہر ہے کہ تیمم سے حقیقت جنابت رفع نہیں ہو جاتی البتہ شریعت نے تخفیف کر کے ایسے مجبور کو نماز ادا کرنے کی اجازت دے دی ہے عمدۃ ۳۳۳-۳۴۰)

اوپر تشریح کے ذیل میں مقدمہ امام بخاری اور اختلاف مذاہب ودلائل کی طرف کچھ اشارہ ہو گیا ہے حافظ ابن حجر نے بھی لکھا امام بخاری نے لا یجزم سے ان لوگوں کے رد کی طرف اشارہ کیا ہے جو صورت مذکورہ میں تیمم کو واجب و ضروری قرار دیتے ہیں اور یہ مذہب ثوری احنیٰ اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں سونے پر جس کو احتلام ہو جائے وہ تیمم کر کے مسجد سے نکلے (فتح الباری ۱-۲۶۵)۔

یہاں حافظ نے قائلین تیمم میں بعض مالکیہ کا ذکر کیا ہے مگر ان کے نام نہیں بتائے آگے ہم بتلائیں گے کہ مالکیہ کا مشہور مذہب وہی ہے جو حافظ نے بعض مالکیہ کا بتایا ہے پھر کیا اکثر مالکیہ یا خورامام مالک کا مذہب اس کے خلاف اور امام شافعی وغیرہ کسی کے موافق ہے؟ اسی طرح لایع الداری ۱۱۰-۶۸ اس موقع سے یہ بات نقل ہوئی جن حضرات سے جنسی وغیرہ کے لیے مسجد میں سے گزرنے کی رخصت نقل ہوئی وہ مالک و شافعی ہیں یہاں امام مالک کو امام شافعی کا ہم مسلک لکھا گیا ہے جو محل تردد ہے صاحب القول الصبح نے مالکیہ کے مذہب کا کچھ ذکر ہی نہیں کیا پھر آپ نے دوسرے مذاہب بھی لکھ کر امام بخاری کی دلیل کو واضح و مبہوم کر دیا ہے، لیکن اس کے ساتھ اس امر کی ضرورت نہیں سمجھی کہ مسلک حنفیہ و جمہور کے بھی دلائل وجواہر ذکر کریں۔ "وللناس فیما یعشون مذاہب" اس لیے ہم بحث ونظر کے ساتھ مذاہب کی تشفیج و تفصیل بھی کرے ہیں تاکہ ہماری طرح دوسروں کو اس بارے میں غلبان پیش آئے

بحث ونظر و تفصیل مذاہب

حافظ ابن حزم کی تحقیق: چونکہ داؤد ظاہری کی طرح ابن حزم بھی جنسی وغیرہ کے لیے بلا طلاق دخول مسجد کو ہرگز کہتے ہیں اس لیے انہوں نے لکھا مسئلہ ۲۶۲) حیض ونفاس والی عورت اور جنابت والے کو نکاح کرنا اور مسجد میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ اس سے کوئی ممانعت وارد نہیں ہوئی بلکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے "المومن لا ینجس" اور اہل صفہ کی بری جماعت حضور ﷺ کے زمانہ میں مسجد ہی میں رہائش کرتی تھی ضرور ان کو احتلام بھی ہوتا ہوگا مگر ان کو مسجد میں رہنے سے نہیں روکا گیا۔

ایک جماعت کا قول ہے کہ جنسی اور حائض مسجد میں داخل نہیں ہو سکتے اور ان کو صرف وہاں سے گزرنے کی اجازت ہے یہ قول امام شافعی کا ہے ولا تقربوا الصلوٰۃ سے استدلال کرتے ہیں وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ زید بن اسلم یا کسی اور نے اس کے معنی ولا تقربوا مواضع الصلوٰۃ بتلائے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ رسول کو اس کی نقل میں خطا ہو سکتی ہے اور بالعرض صحیح بھی ہو تو ان کا قول حجت ودلیل نہیں اس لیے کہ حق تعالیٰ کے متعلق یہ گمان جائز نہیں ہو سکتا کہ ان کی مراد ولا تقربوا مواضع الصلوٰۃ ہی تھی مگر معاملہ واضح و التباس میں ڈالنے کے لیے لا تقربوا الصلوٰۃ فرما دیا پھر یہ کہ حضرت علی و ابن عباس اور ایک جماعت سے مروی ہے کہ آیت میں خود نماز ہی مراد ہے امام مالک نے کہا کہ جنسی و حائض مسجد میں سے بھی نہیں گزر سکتے امام ابو حنیفہ و سفیان نے کہا مسجد میں سے نہ گزریں اگر مجبوری ہو تو تیمم کر کے گزر سکتے ہیں۔

ماہنین کی دلیل حدیث عائشہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ اپنے گھروں کا رخ مسجد سے پھر ادا، کیونکہ میں مسجد کو صلہ ابن حزم نے اختصار سے کا لیا اور داؤد اوڈ میں یہ تفصیل ہے کہ حضرت عائشہ نے فرمایا ایک روز رسول اکرم ﷺ اپنے گھر میں سے مسجد نبوی تشریف لائے اس وقت صحابہ کرام کے گھروں کے دروازے مسجد نبوی کی طرف کھلے ہوئے تھے اس لیے آپ نے فرمایا ان گھروں کا رخ مسجد نبوی کی طرف سے پھر دوہنی ادھر سے بند کر کے عام راستہ کی طرف کھول دو اس کے بعد پھر کسی دن آپ نے دیکھ کر لوگوں نے ارشاد نبوی پر کچھ بھی عمل نہیں کیا تھا انہیں امید تھی کہ اس بار سے کوئی نرمی یا رخصت کا حکم آ جائے گا لیکن حضور ﷺ نے پھر وہی حکم دیا اور اس کی وجہ بھی بیان فرمادی کہ ان گھروں کو مسجد کی طرف سے دوسری طرف پھیر دو کیونکہ مسجد میں آنے کی اجازت حائض اور جنسی کے لیے نہیں ہے۔ مولف

جنہی وحائض کیلئے حلال نہیں کرتا (ابوداؤد ص ۹۲ ج ۱) ابن حجری القندی ابی صالح ابن خزیمہ و قال وقد روي عن (عن طلحة راوی ہذا الا حدیث) ثقات..... حسان بن القطان (تہذیب ص ۳۶۶ ج ۱)

دوسری دلیل حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے بلند آواز سے اعلان فرمایا: خبردار یہ مسجد جنہی وحائض کے لئے حلال نہیں ہے، البتہ اس حکم سے خود نبی کریم ﷺ آپ ﷺ کی ازواج حضرت علی وفاطرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مستثنیٰ ہیں، تیسری حدیث بھی ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ایسی ہی ہے چوتھی حدیث مطلب بن عبد اللہ سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حالت جنابت میں کسی کو مسجد میں بیٹھنے اور گزرنے کیا جائز نہیں دی، مجز حضرت علیؓ کے ان روایات کو ذکر کر کے حافظ ابن حزم نے لکھا ہے کہ یہ سب باطل ہیں کیونکہ پہلی حدیث کا راوی طلحہ غیر مشہور اور غیر معروف بالغ ہے، دوسری میں محدث بنی ساقہ اور ابو الخطاب مجہول ہے، تیسری میں عطا مکر الحدیث اور اسماعیل مجہول ہے، چوتھی میں محمد بن الحسن بن زبیر اور کثیر بن زید ہتم بالغذیب ہیں۔

پھر ابن حزم نے اپنے استدلال میں چند کزور دلیل ذکر کیں، ان میں سے یہ بھی ہے کہ اگر حائضہ کو دخول مسجد جائز نہ ہوتا تو حضور اکرم ﷺ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو صرف طواف بیت سے منع نہ فرماتے، بلکہ مسجد میں داخل ہونے کی ممانعت بھی صراحت سے بتلاتے، جو ہمارا مذہب ہے وہی داؤد و حنن وغیرہ کا بھی ہے (محلی ص ۱۸۴ ج ۲)

حافظ ابن حزم نے اسی عقولیت کے ساتھ محلی ص ۷۷ ج ۱ میں قراءت قرآن مجید سجدہ تلاوت اور مس مصحف کو بھی بلا وضوء جنہی وحائض وغیرہ سب کے لئے جلاتاہل جائز قرار دیا ہے، اور یہاں ہم صرف ان کے حاضر مسکنہ بحث کا جواب لکھتے ہیں واللہ اعلم۔

ابن حزم پر شوکانی وغیرہ کا رد

صاحب بذل الجہود نے لکھا: ”علامہ شوکانی نے کہا کہ (ابوداؤد کی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا صحیح ہے، ابن القطان نے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور ابن خزیمہ نے صحیح کی ہے، محقق ابن سید الناس نے کہا: رواۃ کے نقد ہونے اور دوسرے خارجی شواہد کی موجودگی کے باعث اس روایت کی تحسین کرنا اس کے کم سے کم مرتبہ کا اظہار ہے، لہذا ابن حزم کے پاس اس روایت کو رد کرنے کے لئے کوئی حجت نہیں ہے، خطابی نے بھی کہا ہے کہ اس حدیث کو لوگوں نے ضعیف کہا ہے اور طلحہ اس کا راوی مجہول ہے مگر یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ طلحہ کی توثیق ابن حبان نے کی ہے، ابوحاتم نے ان کو شیخ کہا، امام محمد نے اباس بدلتایا اور ان سے سفیان ثوری و عبد الواحد بن زیاد نے بھی روایت کی ہے ”الکاشف“ میں ان کو صدوق لکھا ہے، ”المدر السعیر“ میں مشہور نقد کیا گیا ہے حافظ نے لکھا کہ ابن الرقہ کا قول اور آخر و مصلوۃ کی کہ ”طلحہ متروک ہے“ مردود ہے کیونکہ ائمہ حدیث میں سے کسی نے بھی طلحہ کو متروک نہیں کہا ہے ابن حزم کے اس دعوٰی پر کہ ”اس باب میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہوئی اور طلحہ کی حدیث باطل ہے“ علامہ شوکانی نے جواب دیا کہ حدیث مذکورہ کا رد یہ تو جنہیں معلوم ہو ہی گیا کہ صحیح ہے یا حسن (اس کے کم نہیں) اور ابن حزم کا جرم بطلان ہے کئی اہل کی بات ہے اور ان کی عادت ہے کہ اکثر ایسی روش اختیار کیا کرتے ہیں، جن لوگوں نے وضوء کے ساتھ جنہی کے لئے مسجد میں ٹھہرنے کا جواز دیا ہے ان کا استدلال اس سے ہے کہ وضوء کے بعد صحابہ مسجد کے اندر رجعات جنابت پیٹنے اٹھتے تھے لیکن اس کی سند میں ہشام بن سعد ہے جس کے بارے میں ابوحاتم نے کہا کہ اس کی روایت لائق استدلال نہیں، ابن معین و امام احمد و نسائی نے بھی اس کو ضعیف کہا ہے، اگرچہ ابوداؤد نے اس کو زید بن اسلم کی روایت کے بارے میں اثبت الناس کہا ہے اور روایت مذکورہ کی تسلیم صحت پر جواب یہ ہے کہ صحابہ کمال حجت نہیں ہے، خصوصاً جبکہ وہ مرفوع کے خلاف بھی ہوا یہ کہ اس پر اجماع ہوا جائے (ابن بذل ص ۱۴۰ ج ۱)

انوار المحمود ص ۹۷ ج ۱ میں بیان مذہب اس بطرح ہے: داؤد و حنن وغیرہ نے کہا کہ جنہی وحائض وغیرہ کے لئے دخول مسجد مطلقاً جائز

ہے، امام احمد و اسحاق نے کہا جیسی کے لئے اگر وہ رفعِ حدث کے واسطے وضوء کر لے دخول مسجد جائز ہے، حائضہ عورت کے لئے کسی طرح جائز نہیں، امام ابوحنیفہ سفیان ثوری و جمہور ان کے اور مشہور مذہب امام مالک کا بھی یہی ہے کہ ان کے لئے مطلقاً جائز نہیں، امام شافعی اور ان کے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ جیسی کو مسجد سے گزرنے سے منع ہے، اور ٹھیکرنا جائز۔ مجزئ مسجد انصاری مسجد حرام مسجد نبوی کے کہ ان میں سے گزرنے کا بھی درست نہیں آگے وہی بحث بغیر حوالہ کے نقل ہوئی ہے جو بذل میں ہے۔

کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ ص ۸۸ ج ۱ میں تفصیل مذہب اس طرح ہے: مالکیہ کے نزدیک جیسی اور حیض و نفاس والی عورت کو دخول مسجد نہ گزرنے کے لئے جائز ہے نہ ٹھہرنے کے لئے اگرچہ وہ گھر ہی کی مسجد ہو، البتہ درندہ، خالِم یا چور سے ڈر کے وقت تیمم کر کے مسجد میں جا سکتا ہے اور وہ بھی سکتا ہے، جس طرح اس مجبوری میں جا سکتا ہے کہ غسل کے لئے پانی پانی نکالنے کی رسی، ڈول وہاں کے سوا اور جگہ نہ ہو تو یہ تندرست غیر مسافر کا مسئلہ ہے اور مریض و مسافر جس کو پانی نہ ملے وہ تیمم کر کے مسجد میں نماز کے لئے داخل ہو سکتا ہے۔ مگر قدر ضرورت سے زیادہ وہاں ٹھہرنا جائز نہ ہوگا اور جس کو مسجد میں احتلام ہو پھر وہاں سے اس کو فوراً نکلنا واجب ہے اور بہتر یہ ہے کہ نکلنے کے لئے گزرنے ہی میں تیمم بھی کر لے اگر وہ جلد جلد نکلنے سے مانع نہ ہو۔

حنیفہ کہتے ہیں کہ بغیر ضرورت شریعہ کے جیسی، حائض و نفاس کو مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں اور ضرورت بھی تیمم کر کے جا سکتے ہیں، لیکن مسجد سے نکلنے کے لئے تیمم کرنا صرف احتساب کے درجہ میں ہے، البتہ کسی ضرورت یا خود سے وہاں ٹھہرنا پڑے تو تیمم کرنا واجب ہے اور اس تیمم سے نماز اور قرائت قرآن مجید کی اجازت نہیں ہوگی۔

شافعیہ کے نزدیک جیسی، حائض و نفاس کو مسجد سے گزرنے (کہ ایک دروازے سے داخل ہو کر دوسرے سے نکل جائے) جائز ہے، وہاں ٹھہرنا یا تردکی صورت جائز نہیں کہ جس دروازہ سے داخل ہو اسی سے واپس ہو البتہ کسی ضرورت سے ٹھہر سکتا ہے مثلاً خلع ہو جائے اور مسجد منقل ہو، یا نکلنے سے کوئی خوف و جان و مال کا مانع ہو، اس صورت میں اگر پانی نہ ہو تو تیمم بغیر تراب مسجد کے واجب ہوگا اور اگر اتنا پانی ہو کہ وضو کر سکے تو پھر اس پر وضو واجب ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جیسی وحائض و نفاس کے لئے مسجد میں سے گزرنے اور تردکی صورت دونوں جائز ہیں، ٹھہرنا درست نہیں اور جیسی وضو کے ساتھ بلا ضرورت بھی ٹھہر سکتا ہے، حیض و نفاس والی کو وضوء کے ساتھ بھی ٹھہرنا درست نہیں الا یہ کہ دم کا انقطاع ہو چکا ہو۔ معارف السنن ص ۳۵۲ ج ۱ میں تفصیل مذہب کے بعد لکھا: احادیث نبوی پر عمل کرنا جن سے تحریم دخول ثابت ہے احتیاط کی رو سے اولیٰ ہے جیسا کہ کتب اصول میں محقق ہے اور احکام القرآن للجصاص میں مرسل حدیث بن مطلب بن عبد اللہ بن خطاب سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے مسجد میں سے گزرنے اور بیٹھنے کی اجازت نہایت کسی کو نہیں دی۔ بجز حضرت علیؓ کے اور یہ مرسل قوی ہے جیسا کہ البحر الرائق ص ۱۹۶ ج ۱ میں ہے اور یہ اجازت حضرت علیؓ کی خصوصیت تھی، جس طرح حضور ﷺ نے حضرت زبیر کو جو کبھی وجہ سے ریشی پکڑا پہننے کی اجازت دی تھی اور بعض دوسرے حضرات کو بھی خاص خاص باتوں کی اجازت دی تھی اسی طرح یہ اجازت دخول مسجد حضرت علیؓ کے لئے خاص تھی جیسا کہ نووی نے لکھا اور اس کو قوی قرار دیا۔

علامہ ابن رشد مالکی پر تعجب

اس موقع پر بدایۃ المجتہد دیکھی گئی تو بڑی حیرت ہوئی کہ اول تو دخول الجنب فی المسجد کے بارے میں صرف تین اقوال ذکر کئے اور امام ابوحنیفہ و امام احمد کے اقوال کا کچھ ذکر نہیں کیا، پھر امام مالک اور ان کے پاس قول بلا طلاق ممانعت دخول کا ذکر کر کے آخر میں لکھا کہ جو لوگ

عبور فی المسجد سے بھی منع کرتے ہیں ان کے پاس میرے علم میں کوئی دلیل بظاہر روایت ”لا احل المسجد لجنب ولا حائض“ کے دوسری نہیں ہے اور یہ حدیث اہل حدیث کے نزدیک غیر ثابت ہے، پھر لکھا کہ ہمیں جو اختلاف جنسی کے بارے میں ہے وہی حائضہ کے لئے بھی ہے، شیخ المالکیہ محقق ابن رشد کی اس موقع پر ایسی تاویل تحقیق و تنقیح سے ہمیں کافی حیرت ہوئی ہے اور اس کے سوا کیا سمجھیں کہ ”کل جواد یکو وکل صارم ینو“ کی صداقت پر بڑی دلیل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ اتم واکرم۔

حافظ ابن حجر کی تحقیق علامہ ابن رشد کا جواب

ابھی جو بات علامہ ابن رشد نے باوجود شیخ المالکیہ ہونے کے کہی، اور ہم نے اس پر اظہار حیرت کیا، اس کے بعد مزید افادہ کیلئے ہم حافظ ابن حجر کی تحقیق ذکر کرتے ہیں، جس سے خفیہ مالکیہ اور جمہور کی رائے نہایت مستحکم معلوم ہوگی، حافظ نے بخاری کے باب قول النبی ﷺ ”سدد والا کلھا الا باب ابی بکر“ (کتاب المناقب) کے تحت استثناء باب علیؑ کی بھی بہت سی صحیح احادیث پیش کر دی ہیں: پھر لکھا کہ یہ سب احادیث ایسی ہیں کہ ان کا بعض دوسرے بعض کو قوی بنا دیتا ہے اور اپنی جگہ پر ہر طریق روایت ان میں سے حجت و دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، چہ جائیکہ ان سب کا مجموعہ (یعنی اس کے دلیل و حجت بننے میں تو کلام ہو ہی نہیں سکتا) ابن جوزی نے اس حدیث کو ”موضوعات میں داخل کیا ہے اور بعض طریق روایت ذکر کر کے ان کے بعض رجال پر کلام کیا ہے، حالانکہ یہ قدح درست نہیں کیونکہ دوسرے کثیر طریق سے تائید ہو چکی ہے، نیز ابن جوزی نے حدیث استثناء باب علیؑ کو یہ کہہ کر بھی معلول کیا ہے کہ وہ دربارہ باب ابی بکر احادیث صحیحہ ثابت کے خلاف ہے اور انہوں نے یہ بھی دعویٰ کر دیا کہ یہ حدیث رافضیوں کی وضع کردہ ہے جس سے انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کے متعلق وارد شدہ حدیث صحیح کا مقابلہ کیا ہے۔

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ ابن جوزی نے اس معاملہ میں ایک قطع غلطی کی ہے، کیونکہ معارضہ و مقابلہ کے وہم کے سبب مذکورہ تنقید سے انہوں نے احادیث صحیحہ مذکورہ کو رد کیا ہے، حالانکہ ان دونوں قصوں کو جمع کرنا ممکن ہے اور اس کی طرف محدث بزار نے اپنی مسند میں اشارہ بھی کیا ہے، آپ نے لکھا کہ کچھ روایت اہل کوثر کے واسطے سے اسانید حسان کے ساتھ حضرت علیؑ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور دوسری روایات اہل مدینہ کے واسطے سے حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، اور دونوں میں جمع کی صورت حدیث ابی سعید خدریؓ کے ذریعہ ہو سکتی ہے جس کو ترمذی نے روایت کیا ہے ان النبی ﷺ قال لا یحل لاحد ان یطرق هذا المسجد جبنا غبرک وغیرہ۔ مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؑ کا دروازہ مسجد کی جہت میں تھا اور گھر کا اس کے سوا کوئی دوسرا دروازہ نہ تھا، اسی لئے اس دروازے کو بند کرنے کا حکم نہیں دیا۔

پھر دونوں قسم کی روایات میں جمع کی صورت یہ ہے کہ دروازہ بند کرنے کا حکم دوبار ہوا ہے، پہلی بار حضرت علیؑ کے لئے استثناء ہوا ہے اور دوسری بار حضرت ابوبکرؓ کے واسطے، اور اس توجہ کی تکمیل اس طرح ہوگی کہ حضرت علیؑ کے قصہ میں حقیقی دروازہ مراد ہوا اور حضرت ابوبکرؓ کے واسطے میں مجازی یعنی در چکی و کھڑکی مراد ہو جس کو علیؑ میں خود کہتے ہیں اور بعض طرق میں یہی لفظ وارد بھی ہوا ہے، شاید ایسا ہوا ہوگا کہ جب سب کے دروازے بند کر دیئے گئے تو ان کی جگہ پر چھوٹی در چکی اور کھڑکیاں مسجد میں قریب آنے کی سہولت کے لئے بنائی گئیں، اور دوری مرتبہ میں اس کی بھی ممانعت ہوگئی، اور بجز حضرت ابوبکرؓ کی در چکی کے دوسروں کی بند کرادی گئیں۔

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس طرح امام ابو جعفر طحاوی نے بھی اپنی مشکل الا آثار میں دونوں قسم کی حدیثوں کو جمع کیا ہے اور ان کی یہ تحقیق اس کتاب کے اوائل ملٹ ثالث میں ہے اور ابوبکرؓ کا پاؤں نے بھی معانی الاخبار میں جمع کیا ہے اور انہوں نے یہ بھی تصریح کی کہ

لے احقر اقام الخروف نے اس موقع کی مراجعت کرنی چاہی، زیادہ اس خیال سے کہ ہاں سے مع حوالہ پوری تحقیق نقل کر سکوں اور ایک رات بیٹھ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت ابوبکرؓ کے گھر کا دروازہ تو مسجد کے باہر کی طرف تھا اور در پہنچ کر مسجد کے اندر کوٹھی، بخلاف اس کے حضرت علیؓ کے گھر کا دروازہ مسجد کے اندر ہی کوٹھا واللہ اعلم (فتح الباری ص ۱۱ ج ۷)

افادات انور: اس موقع پر ارشاد فرمایا کہ امام بخاری کی اکثری عادت یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں آثار ذکر کرتے ہیں، جن سے استخراج حکم ہو سکتا ہے اور کم کسی مسئلہ کا حکم خود سے صراحتہ ذکر کرتے ہیں جس طرح یہاں کیا ہے۔
کما ہو پر فرمایا کہ یہ اذنی طرح مفاہجہ کے لئے ہے نہایت نے بھی کہا کہ جس طرح جس طرح کما ہو تشبیہ کے لئے ہوتا ہے کبھی مفاہجہ کے واسطے بھی یولا جاتا ہے جس طرح یہاں ہے۔

لاشکم پر فرمایا، ہماری کتابوں میں مشہور روایت یہی درج ہے کہ کہ جنسی کا مسجد میں بغیر تیمم کے داخل ہونا جائز نہیں اور اگر بھول کر چلا جائے تو بغیر تیمم کے وہاں سے نہ نکلے لیکن دوسری غیر مشہور روایت میں یہ ہے کہ مسجد سے نکل جائے اگرچہ تیمم نہ کرے، اور یہی میرا معتبر ہے اس لئے کہ حدیث الباب سے بھی یہی متبادر ہے، اگر حضور تیمم فرماتے تو راوی اس کا ذکر کرتا، لہذا وہ سکوت معرض بیان میں ہے۔

فائدہ جلیلہ علمیہ

یہاں حضرت نے مزید فرمایا کہ میں فقہاء کے کلمات بہ لغتی، علیہ الفتویٰ، وغیرہ پر نہیں جاتا اور نہ میں روایت مشہورہ کے تابع ہوتا ہوں بلکہ جو روایت مذہب اقرب الی اللہ حدیث ہوتی ہے اس کو اختیار کرتا ہوں خواہ وہ نادر وغیرہ مشہور ہی ہو۔

جمع بین روایات الامام

پھر ارشاد مذکور کی دوسرے وقت مزید وضاحت فرمائی کہ جب ہمارے امام عظیمؑ کے کسی مسئلہ میں مختلف روایات منقول ہوتی ہیں۔ تو ہمارے اکثر مشائخ اس میں ”ترجیح“ کا مسلک اختیار کرتے ہیں۔ یعنی ظاہر روایت کو لیتے ہیں اور تاد کو ترک کرتے ہیں۔ یہ طریقہ میرے نزدیک عمدہ نہیں ہے خصوصاً جبکہ روایت نادرہ مؤیدہ بالحدیث بھی ہو۔

اسی لئے میں ایسے موقع پر حدیث کا محمل اسی روایت کو بناتا ہوں۔ اور اسی کے تاد ہونے کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ کیونکہ جو روایت ہمارے امام ہم سے مروی ہوئی ہے۔ ضرور اس کی دلیل ان کے پاس حدیث وغیرہ سے ہوگی۔ پس جب کوئی حدیث اس کے موافق مجھے مل جاتی ہے۔ تو اس کو اسی روایت پر محمول کرتا ہوں۔ اور سمجھتا ہوں کہ امام عالی مقام نے اپنی وہ روایت اسی حدیث پر مبنی کی ہوگی۔ رہا ترجیح کا طریقہ سو وہ میرے نزدیک مشائخ کے مختلف اقوال کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہے۔ کیونکہ مختلف قائلین کے اقوال میں تضاد کا پایا جانا

(بقیہ حاشیہ مطبوعہ سابقہ) کہ چاروں مطبوعہ جلدیں دیکھ ڈالیں کہ شاید ترتیب میں یہ بحث مقدم ہو مگر یہی بحث نزل کی اور جلد اول ص ۴۴۱ میں جو سد خونیہ کا ذکر ہے اس کا مسئلہ زیر بحث سے کسی تعلق نہیں ہے۔ اسی لئے میں تھا کہ مطبوعہ مشکل الآثار جلد رابع کے آخر میں ص ۳۹۰ پر جس کتاب کی طرف سے بطور اعتراض کی کتاب یہ عبارت ملی: کتاب مذکور کا جس قدر حصہ ہمارے پاس موجود تھا، اس کو طبع کر دیا گیا مگر حقیقت میں کتاب مکمل نہیں ہوئی ہے جیسا کہ مصنف کی سیاق عبارت سے معلوم ہوتا ہے، مجلس دائرۃ المعارف نے مکمل کتاب کے لئے پوری سعی کی مگر کامیابی نہ ہوئی، اب جس کو دوسرا زیادہ صحیح و کامل نسخہ وہ اس کو مکمل کر کے ”س“ حافظ ابن حجر نے ادالہ ثلث ثالث کا حوالہ دیا، اس سے خیال ہوتا ہے کہ ان کو مطبوعہ چاروں جلدوں کے علاوہ دو تین جلدیں ایسی ہی اور بھی ہوں گی اور ان ہی میں حدیث بخور بحث تحقیق ہوگی، واعلم عند اللہ تعالیٰ حافظ کی تحقیق مذکورہ کے بعد امام ترمذی کا استغراب بھی ابن جوزی کے دعوئے وضع کی طرح بے محل ہو گیا (نوٹ) مشکل الآثار کے ساتھ ابھصر منقصر مشکل الآثار (مطبوعہ دائرۃ المعارف) کا مطالعہ بھی نہایت ضروری و مفید ہے۔ ”مولف“

سہ ظاہر ”محیط“ اگرچہ ختم خروج کے لئے واجب معلوم ہوتا ہے مگر ”ذخیرہ“ میں اس کے حسب ہونے کی تصریح موجود ہے جیسا کہ البحر الرائق میں ہے اور اسی کی تائید خروج نبوی بغیر تیمم سے ہوتی ہے، اس کی تائید کتب کثیرہ آپ نے ختم کیا ہو گا جس کا ذکر راوی نے نہیں کیا تاویل بعید ہے۔ (معارف السنن ۴۵۶ ج ۱)

چونکہ ایک ممکن اور معقول بات ہے۔ اور وہاں توفیق بین الاقوال کا طریقہ ان کے مختلف مناشی اقوال کے باعث موزوں نہیں ہو سکتا۔ اس لئے بجائے توفیق کے ترجیح کا طریقہ لایا ہی ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر مختلف اقوال ایک ہی قائل سے منقول ہوں تو بہتر یہی ہے کہ پہلے ان میں جمع و توفیق کا پہلا اختیار کیا جائے۔ الایہ کہ اس کے خلاف والی صورت ہی کسی وجہ سے راجح ہو جائے۔

نقد و اصلاح: حضرت نے مزید فرمایا مجھے اس امر کا احساس و فہم ہے کہ ہمارے علماء و مشائخ جب مختلف احادیث کی ایک مسئلہ میں پاتے ہیں تو عام طور سے ان میں جمع و توفیق کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر جب امام صاحب سے متعدد مختلف روایات منقول ہوتی ہیں۔ تو وہ ترجیح کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ اور وہاں جمع و توفیق کی راہ چھوڑ دیتے ہیں۔ غرض میرے نزدیک امام صاحب کی روایات میں حتی الامکان جمع کرنے کا طریقہ ہی نہایت پسندیدہ ہے۔ بجز اس صورت کہ کوئی دلیل وہاں اس کے خلاف مل جائے۔ جلد بازی سے اس بات کا چھٹی طرح سمجھ لو مبادا کہ جلد بازی سے کوئی غلط رائے قائم کر لیں۔

حضرت شاہ صاحب نے مندرجہ بالا افادہ میں جس زیریں اصول کی طرف رہنمائی فرمائی ہے۔ وہ نہایت ہی قابل قدر ہے۔ اور اگر گرم جمع و توفیق میں بین احادیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح جمع و توفیق بین روایات الامام رضی اللہ عنہ کا طریقہ ہیچ اختیار کر لیں تو فقہ حنفی کی شان اور بھی بلند و برتر ہو جائے گی اور اختلاف ائمہ مجتہدین کی خلیج بھی اور زیادہ بٹ جائے۔ فحقن اللہ تعالیٰ لیسب و یرضو و جعل آخرتنا خیرا من الاولی

استدلال کی صورت

حضرت نے فرمایا شافعیہ کا طریق استدلال یہ ہے کہ شروع آیت لا تقربوا الصلوٰۃ میں تو حکم صلوٰۃ بیان ہوا ہے اور پھر آگے چل کر مسجد کا حکم ارشاد ہوا ہے لہذا جب کسی کو دخول مسجد بہ طریق عبور جائز ہے کہ وہ حکم مذکور سے مستثنیٰ ہے خفیہ فرماتے ہیں کہ آخر آیت میں بھی اول کی طرح سے حکم صلوٰۃ ہی بیان ہوا ہے یعنی جنبی ہونے کی حالت میں بجز حالت سفر کے نماز غسل کے بغیر درست نہیں اور یہاں چونکہ حالت سفر کا حکم واضح نہیں کیا تھا آگے چل کر اس کا اعادہ کر کے تلاقا دیا لہذا و علی سفر سے بے وجہ تنکرار کا اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا گویا یہ صورت اختیار مع اعادہ متانف عنہ کی ہے جو ایک نوع بلاغت ہے بخلاف اس کے شافعیہ کی صورت استدلال پر نقد پر پر مضاف کی ضرورت پڑتی ہے جو خلاف ظاہر ہے کیونکہ تبادر تو بیان حکم صلوٰۃ ہی ہے مسجد کا حکم تلاقا ناظر مقصود نہیں ہے دوسرے یہ کہ عابری سبیل سے مراد اگرچہ لغوی اعتبار سے عبور و مرور لے سکتے ہیں مگر عرف کے اعتبار سے تبادر ہے کہ مسافر مراد ہو کہ اسی کو عابر سبیل اور ابن سبیل کہا جاتا ہے اس کے بعد حضرت نے فرمایا کہ میری سمجھ میں ایک صورت اور بھی آتی ہے وہ یہ کہ آیت کی اصل غرض و مقصد تو بیان احکام صلوٰۃ ہی تھی مگر اس کے ساتھ مواضع صلوٰۃ کا ذکر بھی آگیا لہذا آیت کا پہلا قطع عبادت کے بارے میں ہوا اور دوسرا مواضع عبادت سے متعلق جس کا حاصل میرے نزدیک یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی نشہ کی حالت میں جائز نہیں اور جنابت کی حالت میں بغیر غسل کے مواضع صلوٰۃ سے بھی دور رہو بجز حالت سفر کے کہ اس میں پانی نہ ملنے کی صورت میں غسل کی جگہ تیمم بھی درست ہے اس طریقہ پر تفسیر میں شافعیہ کی موافقت ہو جاتی ہے اور مسئلہ میں حنفیہ کی اور اس طرح کی تطبیق میں نے کئی جگہوں پر کی ہے ہر احادیث الباب کی طرف سے جواب کہ حضور ﷺ جنابت کے یاد آ جانے پر بھی مسجد سے بغیر تیمم کے کیسے باہر نکل گئے وہ یہ کہ آپ کی خصوصیات میں سے تھا جیسا کہ حدیث ترمذی مناقب علی لا یحل لاحدی غیری و غیرہ کہ ان یجنب فی المسجد سے ظاہر ہوا اس حدیث کو اگرچہ ترمذی نے مستغرب قرار دیا اور ابن جوزی نے موضوعات میں شمار کیا مگر حافظ ابن حجر نے اس کو قوی کہا اور اس کے متابعات نکالے ہیں۔

۱۵۰ اس بارے میں حضرت شاہ صاحب کی تحقیق ۹۷۹ انوار الباری میں اور حدیث ان المؤمن لا ینجس " کی تحقیق ۵۸۸ میں مذکور ہے اس کو بھی سامنے رکھا جائے۔ مولف

ضروری علمی اسباحث

حضرت شاہ صاحب نے حدیث الباب کے سلسلہ میں درس ایوداؤدوار العلوم دیوبند میں طویل افادات کئے ہیں اور اس سلسلہ میں جو کچھ حدیثی اختلافات ہوئے ہیں ان کو بھی تفصیل سے بتلایا ہے ملاحظہ ہوا انوار المحمود ۹۹۔ اہم یہاں ان کا خلاصہ مع دیگر افادات انور یہ ذکر کرتے ہیں وہ نستین

- (۱)۔ حضور ﷺ کا نماز سے لوٹ کر گھر جانا نماز شروع کرنے سے قبل ہوا تھا یا بعد؟
- (۲)۔ آپ نے مقتدی صحابہ کرام کو ظہر نے کا اشارہ ہاتھ سے کیا تھا یا زبان سے بھی کچھ فرمایا تھا؟
- (۳)۔ اگر زبانی بھی ارشاد تھا تو وہ مکالمہ (اپنی جگہ ٹھہرے رہو) یا اجلسوا (بیٹھ جاؤ) فرمایا تھا؟
- (۴)۔ اگر بیٹھنے کا اشارہ یا ارشاد تو تھا تو جن روایات سے صحابہ کرام کے کھڑے ہو کر انتظار کا ذکر ہے وہ کیوں ہے؟
- (۵)۔ ایسا واقعہ صرف ایک بار پیش آیا ہے یا دو بار ہوا ہے؟
- (۶)۔ آخر میں ہم امام محمد کی کتاب موطا امام محمد کے ارشاد پر مولانا عبدالحی صاحب لکھنوی کے اعتراضات و جواب کی طرف بھی توجہ کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

(۱)۔ حضور ﷺ کا اصراف عن الصلوۃ نماز شروع کرنے سے قبل ہی تھا اور جس روایت سے بعد کو معلوم ہوتا ہے اس میں فیکر سے مراد ارادہ تکبیر یا موقع تکبیر تک پہنچ جانا ہے حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ دونوں قسم کی روایات میں جمع کی صورت یہی ہے یا پھر یہ کہ ان دودو الگ واقعات کہا جائے جس کا احتمال عیاض و قرطبی نے ظاہر کیا ہے اور نووی نے اسی کو اظہر کیا اور ابن حبان نے اپنی عادت کے موافق اس پر جزم کیا ہے پس اگر یہ احتمال صحیح ثابت ہو جائے تو بخیر و منجیح بخاری کی روایت کو سب سے زیادہ صحیح مان لینا چاہیے (فتح الباری ۲۸۳)۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حافظ کا میلان و وحدت واقعہ کی طرف معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ جمہور علماء کی رائے یہی ہے اور میرے نزدیک بھی یہی رائج ہے امام طحاوی نے بھی مشکل (۱۲۵۷) میں اس پر بحث کی ہے اور ۲۵۹۔ اس میں لکھا کہ حضرت انس و ابو بکر کی حدیث میں ثم وغل فی الصلوۃ سے مراد قرب دخول ہے حقیقی دخول نہیں ہے اور یہ لفظ جائز ہے جیسا کہ فاذا بسلھن اجلھن میں قرب دخول مراد ہے حقیقت بلوغ نہیں بل جیسے حضرت اسماعیل یا ابراہیم علیہ السلام کو قرب ذبح کی وجہ سے ذبح کہا گیا ہے اور حقیقت میں وہ ذبح نہیں ہوئے ہیں (۲)۔ ممکن ہے کہ صرف اشارہ فرمایا ہو جس کو روایت کرنے والوں نے قول سے ادا کیا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور ﷺ نے

قول فعل و دونوں جمع کئے ہوں اور جس راوی جیسا سنا یا دیکھا اسی طرح روایت کر دیا

(۳)۔ (۴)۔ حضور ﷺ کے اشارہ سے کچھ لوگوں نے سمجھا کہ آپ ہمیں مسجد میں روکنا چاہتے ہیں تاکہ متفرق نہ ہو جائیں دوسروں نے سمجھا کہ آپ ان کو ایسی حالت قیام پر باقی رکھنا چاہتے ہیں اور بعض لوگوں نے یہ خیال کیا کہ آپ ہمیں وہاں بیٹھے رہنے کو فرما گئے ہیں غرض جس نے جیسا سمجھا روایت کر دیا ورنہ فی الحقیقت کوئی اختلاف کی بات نہیں ہے اس سے قطعی صورت اختلاف بھی ختم ہو جاتی ہے۔

(۵)۔ اس بارے میں بھی اوپر بتلایا گیا کہ وحدت واقعہ کی تحقیق رائج ہے جو نہ صرف حافظ ابن حجر اور شاہ صاحب کی رائے ہے بلکہ جمہور کی رائے ہے۔

(۶)۔ موطا امام محمد میں باب المحدث فی الصلوۃ کے تحت یہی حدیث الباب میں ذکر ہوئی ہے اور امام محمد نے وہاں لکھا کہ اسی پر

ہمارا عمل ہے کہ جس شخص کو نماز میں حدیث لاحق ہو تو وہ بغیر کلام کے لوٹ جائے اور وضو کر کے اپنی باقی نماز کر پوری کر لے اگرچہ افضل یہ ہے کہ کلام کر لے اور وضو کر کے پھر سے پوری نماز پڑھے اور یہی قول امام صاحب کا ہے (۱۲۲)

حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنؤی نے کتاب مذکور کے حاشیہ ۸ میں امام محمد کے استدلال و استنباط مذکور پر پانچ اعتراضات کئے ہیں اور آخر میں لکھا کہ تمام طرق حدیث الباب متبع کرنے اور الفاظ روایات پر نظر کرنے سے یہ بات قطعی طور سے معلوم ہو جاتی ہے کہ حدیث الباب سے امام محمد کا استنباط مذکور صحیح نہیں اور یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ باب مذکور کے تحت حدیث الباب کو ذکر کرنا درست نہیں کیونکہ وہاں نماز کے اندر حدیث کا وجود نہیں ہے شاید امام محمد نے لکیر کے لفظ سے دخول صلوٰۃ سمجھ لیا مگر وہی جملہ و علی جملہ اثر ائمہ سے وضو سمجھا اور فصلی سے بنا کی بات نکالی لی اور اس کی تائید اس بات سے سمجھ لی کہ حضور ﷺ نے بغیر کلام کیے اشارہ فرمایا جو بتا کرنے والے کی شان ہوتی ہے اور ان وجہ سے مذکورہ استنباط کر لیا صاحب بذل الجہود نے ۱۳۱۔ ۱۳۲ میں مولانا کی عبارت مذکور کے آخری جملے نقل نہیں کئے تھے، اس لئے ہم نے اس کو تکمیل فائدہ کے لئے نقل کر دیا ہے، اس کے بعد صاحب بذل نے جواب دیا ہے کہ یہ سارے اعتراضات اس امر پر مبنی ہیں کہ حدیث ابلی ہریرہ اور حدیث انس دابی مکر و غیرہ میں ایک ہی قصہ مراد ہے اور اگر دو واقعات الگ الگ مان لیے جائیں تو یہ اعتراضات بے کار ہیں اور ایک واقعہ ہونے کا حکم علماء کی رائے محض ہے اور احتمال بلا دلیل ہے اول تو ایک واقعہ والی تحقیق کو احتمال بلا دلیل اور رائے محض کہنا درست نہیں جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں حضرت شاہ صاحب نے اسی کو جمہور علماء کی رائے قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجر و حافظ زبیری وغیرہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے دوسرے یہ کہ ابن حبان نے جو دو واقعات مانے ہیں وہ دونوں بھی جنابت سے متعلق ہیں حدیث اصغر سے نہیں کہ وضو کر کے بتا کر لی جائے لہذا مولانا عبدالحی صاحب کا اعتراض دفع نہ ہوگا راقم الحروف نے بہت تلاش کی کہ کسی اور نے بھی اس طرف توجہ دی ہو اور کچھ لکھا ہو مگر نہ ملا لیکن اس نتیجہ و تلاش کی برکت سے جو بات سمجھ میں آئی وہ عرض کی جاتی ہے۔

صرف امام محمد نے حدیث الباب کو عنوان ”باب المحدث فی الصلوٰۃ“ کے تحت ذکر کیا ہے دوسری کتب حدیث میں ایسا نہیں ہے اور خود امام محمد نے بھی موطا امام محمد ۶۳ میں بنا کر اصل مسئلہ باب الوضوء من الرعاف میں ذکر کیا ہے اور وہاں دلائل بھی دوسروں کی طرح حدیث الباب کے سوا دوسرے ہی ذکر کیے ہیں اور آپ نے اپنی دوسری کتاب الاثر میں ”باب الرعاف فی الصلوٰۃ و الحدیث قائم کر کے رعاف و حدیث کی صورت میں جو بنا کا جواز ثابت کیا ہے وہاں بھی یہ حدیث الباب ذکر نہیں کی دوسری ہی ذکر کی ہیں (ملاحظہ ہو کتاب الاثر ج ۱ ص ۱۶۶) اس تعلیقات المحدث الاثباتی ۳۶۹-۱) اسی طرح اپنی کتاب المجتبى اہل مدینہ میں ”باب الوضوء من الرعاف و القلس و غیر ذلک“ بھی قائم کر کے بھی وضو بنا کے مسائل کا استنباط دوسری احادیث سے کیا ہے (کتاب التجزئ مع تعلیقات المحدث الشاہ جہاں ص ۶۶ ج ۱) اس نتیجہ کے بعد یہ بات بلا خوف تردید لکھی جاسکتی ہے کہ امام محمد ایسے دقیق النظر مجتہد و محدث یگانہ نے استنباط وغیرہ میں کوئی غلطی ہرگز نہیں بلکہ ان کا نظر صرف یہ تھا کہ جس طرح بھول سے جنابت والا مسجد میں جا کر نماز شروع کر دینے کے قریب ہو کر یا شروع کر دینے کے بعد بھی یاد آنے پر سجدہ سے باہر ہو کر غسل کر کے پھر سے نماز پڑھا سکتا ہے یا پڑھ سکتا ہے اس طرح حدیث اصغر والا بھی بھول جائے تو کر سکتا ہے؟ رہا بنا کا مسئلہ تو وہ حدیث اصغر ہی سے مخصوص ہے اور بہتر اس میں استنباط صلوٰۃ ہے الا یہ کہ وقت نماز کا تنگ ہو یا دوسری معذوری تو بتا کر لی جائے۔ گویا ایک ایسی حدیث تھی جس کو حدیث صلوٰۃ کے مسئلہ میں دوسروں نے مستدل نہیں بنایا تھا، امام محمد نے اس سے بھی استدلال لینے کی ایک شکل نکالی

۱۔ حقیق یعنی نہ بخاری کی اس زمر بحث حدیث الباب کے تحت استنباط کے احکام میں لکھا کہ اس سے حدیث میں جواز بنا بھی معلوم ہوتا ہے، جو امام ابو یوسف کا قول ہے (عمدہ ۱۳۳ ج ۲) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام محمد کا استنباط مذکور صحیح تھا اور مولانا عبدالحی صاحب کی تفسیر مذکور صحیح نہیں ہے، نیز صاحب بذل کا بھی ص ۱۳۶ ج ۱ ص ۱۹ میں یہ لکھا کہ امام محمد نے حدیث الباب سے حدیث اصغر اور وضو کی بات سمجھ لی، صحیح نہیں ہے، خدا کا شکر ہے کہ ہمارے نظریہ کی تائید حقیق یعنی سئل فی ہے۔ ”تألف“

ہے، جس طرح امام بخاری ایسے دقیق استدلال کیا کرتے ہیں تو یہ امام محمد کے کمال وقت نظری کی بات تھی جو بے اعتراض و نقد بتائی گئی، اور غالباً اسی لئے مولانا لکھنوی سے قبل کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا تھا، اور بعد کے حضرات نے جو ابہائی کی بھی ضرورت نہیں سمجھی۔ واند تعالیٰ اعلم۔

امام بخاری کا مسلک

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: امام بخاریؒ نے حدیث الباب سے بظاہر یہی مسئلہ سمجھا ہے، اگر ایسی صورت تکبیر امام کے بعد پیش آئے تو مقتدی نماز کے اندر رہتے ہوئے امام کا انتظار کریں گے اور امام آ کر نماز پوری کرادے گا اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ مقتدی کی تحریر کا امام کی تحریر سے مقدم ہونا بھی درست ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ امام جنبی تھا تو اس کی تکبیر تحریر بہ حالت ناپاکی تھی، اس لئے وہ غیر معتبر رہی، لیکن اس کی اس تکبیر پر جو مقتدیوں نے تکبیر تحریر یہ کہی وہ معتبر رہی اور امام جب غسل کے بعد آیا تو اس نے اب تکبیر کہہ کر نماز پڑھائی، اس طرح مقتدی کی تحریر امام کی تحریر پر مقدم ہوگئی، امام بخاری نے یہاں تو اس مسئلہ کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا مگر آگے ”باب هل یحوج من المسجد لعلہ“ ص ۸۹ میں وقد اغتسل بعض نساك بخاری سے یہ عبارت نقل ہوئی ہے: قلیل لای علی عبد اللہ الخ ابو عبد اللہ (امام بخاری) سے پوچھا گیا کہ ایسا اگر ہمارے لئے پیش آئے تو کیا ایسا ہی کریں؟ آپ نے کہا ہاں پوچھا گیا کہ امام کا انتظار کھڑے ہو کر کریں یا بیٹھ کر؟ کہا! اگر تکبیر سے پہلے ایسا ہو تو بیٹھنے میں بھی کوئی حرج نہیں اور اگر تکبیر کے بعد ہو تو پھر کھڑے ہو کر انتظار کریں، یہ عبارت بعض نسخوں میں اگلے باب اذا قال الامام مکانکم کے آخر میں (فصلی بہم) کے بعد نقل ہوئی ہے۔ (فتح الباری ص ۸۳ ج ۲)

عمدہ القاری ص ۶۷۹ ج ۲ میں عبارت مذکورہ اسی دوسرے باب کے آخر میں نقل کی گئی ہے اور حاشیہ بخاری مطبوعہ بھی اسی سے نقل ہوئی ہے، امام بخاری کے اس مسئلہ کا ذکر حضرت شاہ صاحبؒ نے فصل الخطاب ص ۳۱ میں اس طرح کیا ہے۔

واعلم ان البخاری الخ اس امر کو بھی جان لو کہ امام بخاری نے اقتداء امام کے فروغی مسائل میں امام شافعی کی موافقت کی ہے، چنانچہ کسی وجہ سے امام پر مقتدی کی تحریر کے تقدم کو بھی جائز قرار دیا ہے جیسا کہ صحیح بخاری ص ۸۹ ج ۱ میں بعض نسخوں سے نقل ہوا ہے اور وہی ایک قول امام شافعی کا بھی ہے جیسا کہ ”الجبابرا لہی“ ص ۲۱۷ ج ۱ میں ہے اور امام غیر راتب کے تاخر کو بھی جائز قرار دیا ہے جبکہ امام راتب آجائے، جس کے لئے امام بخاری نے ”باب اذا لم یتم الامام واتم من خلفہ“ قائم کیا یا اس طرح امام بخاری نے قطع قد وہ، اختلاف نیت اور ایتمام المماء موم بالعماء موم کے ابواب بھی قائم کئے ہیں اور اسی مسئلہ کے مطکحات میں سے قراءت خلف الامام بھی ہے، جس کو انہوں نے رکوع پالینے پر بھی واجب ہی رکھا ہے اور مقتدی کے جہر آئین کو بھی اختیار کیا ہے، گویا ایستقام (اقتداء) ان کے نزدیک صرف اقوال و افعال کے اندر تعقیب ہے جو نیت کے اندر بھی امام و مقتدی کے اتفاق کو تسلیم نہیں، اور نہ اس میں ضمان کا صحیح و حقیقی وجود ضروری ہے، بلکہ اس کو بھی رعایت و حفظ کے درجہ میں کافی سمجھتے ہیں۔“

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اصل نزاع رابطہ قد وہ میں ہے، شافعیہ کے یہاں اس میں توسع ہے اور امام بخاری ان سے بھی زیادہ توسع کرتے ہیں اور چونکہ یہ رابطان کے یہاں بہت زیادہ کمزور ہے، اسی لئے وہ مقتدی اور امام کے مابین بہت سے اختلافات کو بھی گوارا کر لیتے ہیں، مثلاً مقتدی و امام کی نمازیں اگر ذوات و صفات میں مختلف بھی ہوں تب بھی اقتداء درست ہے (یعنی فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کے پیچھے اقتداء کر سکتا ہے، اور امام کسی دوسرے وقت کے فرض پڑھا ہو تو مقتدی اور وقت کے فرض اس کے پیچھے پڑھ سکتا ہے) اسی طرح اگر امام کی نماز فاسد ہو جائے، تب بھی مقتدی کی فاسد نہیں ہوتی، بخلاف حنیفہ و مالکیہ کے کہ ان کے نزدیک رابطہ مذکورہ قوی ہے، اس لئے ان مسائل میں بھی ان کے یہاں تشدد ہے، امام بخاری نے چونکہ شافعیہ کے مسائل کو اختیار کیا ہے بلکہ ان سے بھی زیادہ توسع

برتا ہے تو وہ جواز تقدیم تحریر مقتدی کے بھی قائل ہو گئے۔

امام بخاری کا مسلک کمزور ہے

فرمایا: ان کے استدلال کی صحت اس پر موقوف ہے کہ ہم رسول اکرم ﷺ کے پہلے دخول صلوٰۃ اور پہلی تکبیر کو صحیح مان لیں، اور یہ بھی تسلیم کر لیں کہ قوم نے تحریر کا اعادہ نہیں کیا تھا، ہمیں دونوں باتوں کی تسلیم میں تاہل ہے، اول کی وجہ تو رچکی ہے (اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ خود حافظ ابن حجر نے باوجود شافعی ہونے کے روایات صحیح میں جو کچھ ہے اس کو زیادہ صحیح کہا ہے اور صحیح کی روایات سے سب نے یہی سمجھا ہے کہ حضور دخول صلوٰۃ اور تکبیر سے پہلے ہی غسل کے لئے تشریف لے گئے تھے، پھر حیرت ہے کہ امام بخاری نے اپنے مسلک کے لئے دوسری روایات غیر صحیح کو کنسے ترجیح دی؟) دوسری اس لئے کہ دارقطنی کی روایات سے معلوم ہوا ہے کہ قوم نے حضور ﷺ کے واپسی کے بعد تکبیر کی، پھر یہ کہ جیسا اوپر بتلایا گیا کہ خود امام بخاری کے نزدیک بھی مسئلہ یہ ہے کہ امام تکبیر کہہ کر گیا ہو تو قوم کو اپنی ہیئت پر قیام کرنا چاہیے، حالانکہ ابو داؤد کی روایت میں صراحت ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو بیٹھنے کا حکم فرمایا تھا، اگر امام بخاری نے اس روایت پر اعتماد کر کے اپنا مسلک سمجھا ہے تو یہ اس لئے مناسب نہیں ہے کہ راوی روایت مذکورہ نے امام بخاری کی تحقیق پر خود ہی متناقض بات کہی ہے کہ ایک طرف اس نے تکبیر امام کا ذکر کیا اور ساتھ ہی امر بالجلس بھی نقل کر دیا، حالانکہ امام بخاری نے پہلی تکبیر کے بعد کھڑے رہنے کو ضروری قرار دیا تھا اس لئے اگر امر مذکور کو صحیح مان لیں تو وہ تکبیر سابق کے ثبوت سے متناقض و سنائی ہوگا، جلوس کی اجازت تو امام بخاری کے نزدیک صرف اس وقت ہے کہ امام نے پہلی تکبیر نہ کی ہو۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ بعض محدثین نے اسی واقعہ میں ابو داؤد سے بعض لوگوں کا جلوس اور بعض کا قیام بھی نقل کیا ہے، تو اگر جلوس کا ثبوت مان لیا جاتا ہے تو تکبیر کا ثبوت اس کے متناقض ہوگا، اس لئے امام بخاری کا اپنے مسئلہ کے لئے استدلال نہایت کمزور ہو جاتا ہے۔

نبی کی نسیان بھی کمال ہے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے عمر میں ایسے ایک دو واقعات ایسی بھول کے بھی پیش آ جانا مناسب ہیں تاکہ ان کی بشریت کا اظہار ہو جائے، اور ساتھ ہی دوسروں کو تعلیم مسائل ہو بھی جائے، لہذا یہ ان کے واسطے تو کمال ہے اور امت کے لئے رحمت ہے اس لئے حضور ﷺ نے فرمایا "انما انسی لاسن" (میری بھول خدا کی طرف سے) اس لئے ہے کہ امت کیسے سنت تلا دوں۔

استنباط مسائل واحکام

محقق یحییٰ نے عنوان مذکورہ کے تحت یہ احکام لکھے (۱) حدیث الباب سے تعدیل موقوف کا حکم معلوم ہوا، جس کو بالا جماع مستحب کہا

لے عن محمد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فکبر ثم اوما الی القوم ان اجلسوا فاعملوا فاعملوا ورواہ مالک الخ (ابو داؤد باب فی الجنب یصلی بالقوم وهو ناسی) "نؤلف"

سے محقق یحییٰ نے لکھا: (ابو داؤد کی ایک مرسل روایت میں "فکبر ثم اوما الی القوم ان اجلسوا" ہے، و مرسل ابن سیرین وعطاء وریح بن انس میں بھی "کبر ثم اوما الی القوم ان اجلسوا" ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ سب روایات صحیح کی روایات کے برابر نہیں ہو سکتیں۔ (عمدہ ص ۳۳ ج ۲) حاصل اس ارشاد محقق کا بھی وہی ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد کے یہ کہ قائل حیرت پات ہے کہ صحیح کی جس روایت کے سبب سے دوسرے راوی محدثین نے حضور اکرم ﷺ کی پہلی تکبیر کا ثبوت مروج سمجھا، خود امام بخاری نے اس کو اپنے مسلک کی وجہ سے راجح قرار دیا ہے، اور یہ وہی بات ہے کہ اپنے مسلک کی تائید ان کے یہاں بہت اہم ہے، اگرچہ یہ امر بھی ناقابل انکار ہے کہ وہ اپنے مسلک کی وجہ سے اپنی صحیح کے اندر مروج روایات داخل کرنے سے اعتقاد کرتے ہیں اور صحیح کی کوئی روایت اگر کسی ضعیف راوی کے سبب ضعیف و مروج بھی بظاہر نظر آتی ہے تو اس کی تقویت دوسری روایت سے ہو چکی ہے۔ "نؤلف"

گیا اور ابن حزم نے کہا کہ تعدیل موقوف الاول فالاول (یکے بعد دیگرے) ان میں تراویح (یعنی صفوں کے اندر ایک نمازی کا دوسرے کا ساتھ اچھی طرح مل کر کھڑے ہونا اور حجازہ و مناکب وارجل (موڑھے اور پاؤں برابر کر کے کھڑے ہونا) یہ سب مقتدیوں پر فرض ہے (۲) حدیث پیش آجانی کی صورت میں بنا جائز ہے جو امام اعظم کا مذہب ہے (۳) انبیاء علیہ السلام کو بھی عبادات کے اندر حکمت تشریع وغیرہ کے لئے نسیان پیش آ سکتا ہے، (۴) جیسا کہ علامہ ابن بطلال نے کہا ”یہ حدیث امام ابوحنیفہ و امام مالک کیلئے دلیل و حجت ہے اس بارے میں مقتدی کی تکبیر تحریر امام کی تکبیر سے پہلے نہ ہونی چاہیے اور یہی قول اکثر فقہاء کا بھی ہے البتہ امام شافعی نے تکبیر مقتدی قبل امام کو بھی جائز قرار دیا ہے جس صورت میں کہ ایک شخص نے تکبیر تحریر کر کہ کر تنہا اپنی نماز شروع کی۔ پھر نماز کے اندر ہی اس نے امام کی اقتداء کر لی کیونکہ امام مالک نے عطاء بن ابی یسار سے مرسل روایت نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے ایک مرتبہ کسی نمازی کی تکبیر تحریر کر کہی پھر ہاتھ سے اشارہ فرمایا کہ غمیر جاؤ! پھر وہ اس آ کر تکبیر کی، اس کے بعد ابن بطلال مالکی نے اعتراض کیا کہ امام شافعی مرسل سے استدلال کے قائل نہیں ہیں، پھر ان کا استدلال کیسے درست ہوا؟ دوسرے یہ ہے کہ خود امام مالک نے بھی جو اس مرسل روایت کے روای ہیں اس روایت پر عمل نہیں کیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہی بات صحت کو پہنچی ہے کہ حضور ﷺ نے پہلی تکبیر نہیں کی تھی (عمدہ ص ۴۳ ج ۱۶)

ظاہریہ کا مسلک

رابطہ اقتداء کے بارے میں ظاہریہ بھی امام شافعی و بخاری کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظہ ابن حزم نے اس بحث کو بھی حسب عادت خوب بڑھا چڑھا کر لکھا ہے اور چونکہ اس بنیادی اختلاف کے تحت یہ مسئلہ بھی آتا ہے کہ امام کی فساد صلوٰۃ کا اثر مقتدی کی نماز پر پڑے گا یا نہیں، تو موصوف نے بڑی شد و مد کے ساتھ لکھ ہے کہ جو امام بحالت جنابت یا بے وضو نماز پڑھا دے، عہد یا بھول کر بصورت میں اس کی مقتدیوں کی نماز میں صحیح اور کامل ہیں، صرف امام کی تردیدیں ہوئی اور اس کی بطلان صلوٰۃ کا کوئی اثر مقتدیوں کی نماز پر ہرگز نہ ہوگا، البتہ شرط یہ ہے کہ مقتدی کو اس امام کے جنبی یا بے وضو ہونے کا علم پہلے سے نہ ہو، اگر اس علم کے باوجود اقتداء کر لے گا تو نماز اس کی بھی نہ ہوگی، یہی قول امام شافعی و ابویسلمان کا بھی ہے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ جس امام نے جان کر یا بھول کر بے طہارت نماز پڑھا دی نہ اس کی نماز صحیح ہوئی نہ اس کے مقتدی کی، امام مالک نے کہا کہ اگر امام نے بھول کر ایسا کیا تو مقتدی کی نماز درست ہوگی، البتہ عمدی صورت میں صحیح نہ ہوگی۔

ابن حزم نے لکھا ہماری دلیل قول باری تعالیٰ ”لا یکلف اللہ نفسا الا وسعها“ ہے کیونکہ ہمیں علم غیب نہیں جس سے امام کی طہارت کو جان سکیں، لہذا جو نماز بھی بے علم کسی جنبی یا محدث امام کے پیچھے پڑھ لی وہ صحیح ہوگی اور بعد نماز کے اگر یہ معلوم ہو جائے کہ امام نے بغیر طہارت کے نماز پڑھائی ہے تو اس کا کوئی حرج نہیں، حافظہ ابن حزم نے لکھا کہ یہ حقیقہ و مالکیہ بھی عجیب متناقض اور غیر معقول باتیں کرتے ہیں، ایک طرف کو نماز میں اضطراری حدیث پیش آ جانے کی صورت میں یہ مانتے ہیں کہ امام کی طہارت ساقط ہوئی اور ساتھ ہی کہتے ہیں کہ مقتدی کی طہارت نہ ساقط ہوئی۔ نہ نماز باطل ہوئی ہے، لہذا ان کا یہ دعویٰ باطل ہو گیا کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے متعلق و مرتبط ہے، اور اس کی نماز فاسد ہونے سے اس کی بھی فاسد ہو جاتی ہے، بڑی عجیب بات ہے کہ یہ لوگ اصحاب قیاس کہلاتے ہیں، پھر بھی یہ لوگ جہاں یہ اصول مانتے ہیں کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے تو امام کی صحت صلوٰۃ اس کی اصلاح و صحیح نہیں کر سکتی، اسی اصول کے تحت دوسری صورت

۱۔ امام ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک اس کے لئے ضروری ہے کہ پھر سے تکبیر تحریر کر کہ امام کی نماز میں شریک ہو ورنہ اقتداء صحیح نہ ہوگی۔ ”نولف“

۲۔ امام احمد کے نزدیک اگر امام نے ہمراہ طہارت کے نماز پڑھا دی تو نہ اس کی نماز ہوئی اور نہ مقتدی کی (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۱۱۲ ج ۱۱ کتاب اللہ ص ۳۰۷ ج ۱) امام مالک نے بھی نسیان و عہد امام کا فرق کیا ہے، امام شافعی کے یہاں غائبانہ فرق نہیں ہے، اگرچہ کتاب اللہ میں صراحت نہیں ہے اور ابن حزم نے بھی ان کو اپنے ساتھ رکھا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ عمدی کوئی صورت میں امام شافعی جہور (یعنی اکثر علماء) کے خلاف گئے ہیں (واحد تعالیٰ ص ۱۸) ”نولف“

تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مقتدی کی نماز صحیح ہو تو امام کی فسادِ صلوٰۃ اس کو فاسد نہیں کرے گی، حالانکہ قیاس کا مقتضی یہی ہے کہ جس طرح امام کی صحتِ صلوٰۃ اس کی اصلاح صحیح نہیں کر سکتی اسی طرح امام کی فسادِ صلوٰۃ بھی مقتدی کی نماز کو فاسد نہ کرے گی، پس اگر قیاس کا اصول کسی صورت میں صحیح ہو سکتا تو دنیا کے سارے قیاسوں میں سے یہ قیاس سب سے زیادہ صحیح ہونے کا مستحق تھا (جس کو حنفیہ و مالکیہ نے رد کیا، لہذا نہ قیاس کا اصول صحیح ہے اور نہ قیاس کے قائلین کا زیر بحث مسئلہ صحیح) (مکملی ص ۲۱۴ ج ۴ مسئلہ ۴۸۹)

ابن حزم کا جواب

نقلی دلیل کا جواب ظاہر ہے کہ ہم صرف بقدر وسعت مکلف ہیں اور اس کا مقصد یہ ہے کہ جن نمازوں میں ہمیں امام کا بے طہارت نماز پڑھانے کا علم نہ ہو سکے، ہم معذور ہوں گے کہ علم غیب نہیں، مگر جب علم ہو گیا تو معذوری کہاں باقی رہی، رہی دوسری بات تاقض والی تو وہ اس لئے صحیح نہیں کہ حنفیہ و مالکیہ کب اس کے قائل ہیں کہ امام کے نقصِ طہارت سے مقتدی کا بھی نقصِ طہارت ہو جاتا ہے اور مقتدی کا نقصِ صلوٰۃ اس لئے نہیں ہوا کہ امام کا بھی سابق نماز نقص نہیں ہوئی بلکہ حدیث کی وجہ سے صرف منقطع ہو گئی ہے، اسی لئے اس سابقہ نماز پر باقی کی بناء امام کر سکتا ہے، اگر اس کی نماز فاسد یا منقوض ہو گئی تو بتاء کیسے درست ہو سکتی، غالباً یہ اعتراض ابن حزم نے اپنے مسلک کی وجہ سے کیا ہے کہ ان کے نزدیک حدیث پیش آنے کی صورت میں اگر امام نے کسی کو غلط نہیں بتایا یا خود کوئی نہ بڑھ کر امام نہیں بن گیا جو ضروری تھا تو اگر امام مذکور نے مقتدیوں کو انتظار کرنے کے لئے اشارہ کر دیا ہے تو ان کو انتظار کرنا چاہیے، اور جب امام لوٹ کر آئے گا تو ان کی نماز پوری کرانے کا پھر اپنی نماز پوری کرے گا (مکملی ص ۲۳۰ ج ۴ مسئلہ ۴۹۲) آخری جملہ سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک امام کی سابق نماز ساقط ہو گئی، یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اوپر کے مسئلہ میں امام احمد بھی امام شافعی و ظاہریہ کے ساتھ ہیں (دیکھو کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۱۷۳ ج ۱) لیکن اختلاف یہ صورت طریقانِ حدیث میں وہ ابن حزم کے ساتھ نہیں ہیں، وہ کہتے ہیں کہ امام کو اگر نماز کے اندر حدیث لاحق ہو جائے تو اس کی نماز باطل ہو گئی اور جب اس کی نماز باطل ہو گئی تو مقتدیوں کی بھی باطل ہو گئی، لہذا اختلاف صحیح نہیں (ص ۱۷۳ ج ۱)

اس کے بعد ہم ابن حزم کی دلیل خلاف قیاس والی کا جواب دیتے ہیں کہ حنفیہ و مالکیہ نے جو کہا ہے کہ کہ امام کی نماز فاسد ہو جانے سے مقتدی کی بھی فاسد ہو جاتی ہے، اس کی وجہ حدیث الامام ضامن اور انما جعل الامام لیتتم بہ وغیرہ ہیں (جن سے ثابت ہوا کہ امام کی صحت و فسادِ صلوٰۃ کا اثر مقتدی کی نماز پر پڑے گا) قیاس نہیں ہے کہ اس کے سبب مقتدی کی وجہ سے بھی امام کی نماز کو متاثر قرار دے سکیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ کے استدلال پر نظر

آپ سے سوال ہوا کہ امام نے بے غمی میں بغیر طہارت کے نماز پڑھادی تو کیا حکم ہے؟ جواب دیا کہ اگر مقتدی بھی اس سے واقف نہ تھا تو اس پر نماز کا عادیہ نہیں ہے اور صرف امام عادیہ کرے گا، یہی مذہب امام شافعی، مالک و احمد کا ہے، اسی طرح خلفائے راشدین کی سنت بھی ہے کیونکہ جب انہوں نے نماز پڑھادی اور بعد نماز کے جنابت کا علم ہوا تو خود نماز کا عادیہ کیا مگر لوگوں کو عادیہ کا حکم نہیں کیا (قادی بن تیمیہ ص ۱۱۱ ج ۱) بظاہر امام بخاری بھی امام کی فسادِ صلوٰۃ کی وجہ سے عدمِ فسادِ صلوٰۃ مقتدی کے قائل ہیں، اس لئے ہم اس مسئلہ کی مزید بحث امام بخاری کے باب ”اذا لم یتم الامام و اتم من خلفه“ کے تحت کریں گے، جہاں محقق یعنی حافظ ابن حجر نے بھی بحث کی ہے، اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی زیادہ بڑے کلام کیا ہے، لیکن ناظرین انوار الباری واقف ہیں کہ زبدہ اہم مباحث کو ہم کسی موزوں مناسبت کے تحت مقدم کر دیا کرتے ہیں، جس کی دو وجہ ہیں ایک یہ کہ اہم مباحث کے ذریعہ تحقیق و احتیاط حق کی راہ واضح ہو جائے اور ناظرین زیادہ روشنی کے ساتھ آگے بڑھیں، اور دوسری یہ کہ زندگی کتنی باقی ہے اور آگے کتنی توفیق و مہمانیت خاطر ملے گی، اس کا کچھ علم نہیں، اس لئے جتنے بھی اہم

مباحث جلد سمیٹے جا سکیں ان کو قیمت سمجھ رہا ہوں۔

خیرے کن اے سلطان و قیمت شمار مرزاں چہ شکر کہ بانگ برآید فلاں نماد

خدا کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ پہلے بھی اور تالیف انوار الہاری کے زمانہ میں بھی زیارت نبویہ اور زیارت انوریہ کا شرف بارہا میسر ہوا اور استفادات کے مواقع بھی حاصل ہوئے آج شب میں بھی زیارت انوریہ سے محفوظ ہوا اور علمی استفادہ بھی ہوا یہ بات بطور قدح ثنوت نکت قلم پر آگئی ناظرین سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ تالیف انوار الہاری کو حسب مراد خداوندی تمام تک پہنچانے کی دعا سے میری مدد کرتے رہیں۔ وما تو فیقی الا باللہ علیہ تو کلت والیہ انیب

تحقیقی جواب: یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ علامہ نووی شافعی نے خلاصہ میں حدیث ابی ہریرہ سے استدلال کیا ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یصلون لکم فان اصابو فلکم وان اخطاوا فلکم وعلیہم۔ (بخاری باب اول تم الامام وائم من خلفہ ۹۶) اسی حدیث کو ابن حزم نے بھی بطور دلیل ذکر کیا ہے حالانکہ یہاں فلکم وعلیہم سے مراد نماز کا ثواب و گناہ بہ لحاظ تکمیل و تقصیر صلوة ہے یا اعتبار صحت و فساد صلوة نہیں ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری ۱۳۹-۲ میں اسی ثواب و خطا پر محمول کیا ہے جس طرح بخنی نے کیا ہے عہدہ ۶۱-۷۲ بلکہ حافظ نے یہ بھی تصریح کر دی کہ شافعیہ کے یہاں اصح مذہب یہ ہے کہ مقتدی کی اقتداء اس امام کے پیچھے صحیح نہیں ہوئی جس کے متعلق اس کو علم ہو جائے کہ اس نے ترک واجب کیا ہے یا اگر نماز کے بعد بھی اس امر کا علم ہو جائے تو اقتداء صحیح نہیں جس کے متعلق اس کو علم ہو جائے کہ اس نے ترک واجب کیا ہے اور اگر مقتدی نے امام سے مفارقت کی نیت نہیں کی تھی تو اس کی بھی نماز صحیح نہیں ہوئی، اور جب ترک واجب پر یہ حکم ہے تو بغیر بغیر طہارت والی نماز کا ردیہ اولی ہونا چاہیے کیونکہ وہ تو کسی طرح بھی نماز کہلانے کی مستحق نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحب بھی فرمایا کرتے تھے کہ اس حدیث ابی ہریرہ کا کوئی تعلق نماز کے داخلی امور یا اجزاء (واجبات و ارکان) سے نہیں ہے کہ اس سے مقتدی کی صحت و فساد صلوة کا مسئلہ نکالا جائے، بلکہ اس کا تعلق خارجی امور سے ہے کہ مثلاً امام کا فاسق ہونا یا امراء کا نماز کو اپنے اوقات سے موخر کرنا (جیسے حجام نماز جمعہ کو بہت زیادہ موخر کرتا تھا وغیرہ) حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ فسان اصباو سے مراد اصابت وقت نہ لیا جائے۔ بلکہ دوسری احادیث کی وجہ سے تمام رکوع و کجدہ وغیرہ بھی لیا جائے۔ (فتح الباری ص ۱۲۹ ج ۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس حدیث سے حالت جنابت و حدیث کی نماز اس لئے بھی نہیں لے سکتے کہ ایسی حالت میں جس امام نے نماز پڑھائی وہ دوسرے سے نماز کہلانے ہی کی مستحق نہیں ہے کیونکہ نماز کا تحقق بغیر طہارت کے نہیں ہو سکتا اور کرم و عظیم میں جتنا بھی عموماً لیا جائے وہ اسی وقت ہے کہ کم از کم نماز کا اطلاق تو اس پر ہو سکے۔

۱۔ نسخہ الباری اور مدار الہاری میں فلسکیم ولہم ہے لیکن بخاری بطور ہند میں ولہم نہیں ہے۔ محلی ص ۱۶۵/۱ انہیں ہے۔ محقق بخنی نے لکھا کہ یہ حدیث صرف بخاری میں ہے اور ابن حبان نے ابو ہریرہ سے دوسری روایت کی ہے۔ یکون اقوام یصلون الصلوة فان اموالکم ولہم دار فطنی میں ابو ہریرہ سے اسی طرح ہے۔ سلیمکم بعدی ولایة فاسمعوا واطیعوا فیما والحق الحق وصلوا وراءہم فان احسوا ولہم وان اساءوا فلیہم اور فلاؤش ہے۔ یکون علیکم امراء من بعدی یقرءون الصلوة فہی لکم وہی علیہم فصولا معہم ما صلوا الفللة الح (عمدة القاری ص ۶۱/۲) جس اساری میں یہ باب لکھے سے رہ گیا ہے۔

اس سے بھی معلوم ہوا کہ دارالاسلام میں رد کرامہ اور امامین کا اور فسق و فجور بھی قاطع برداشت ہے اور ان کی نمازوں تک میں اقتداء بھی درست ہے بد جب تک ان سے کفر بواح نہ کیجا جائے شرعاً ان کی اطاعت سے انحراف بھی جائز نہیں، لیکن ان احکام اسلامی کی قدروں سے کہہ سکتے ہیں جو کسی دارالغرب میں قیام کر کے اسلام و مسلمانوں کی ذلت و لا چاری کو دیکھ چکے ہوں۔ ومن لم یدق لم یدر "مؤلف"

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ مسلم شریفؑ میں لا ماصلوا واروہے۔ یعنی جب تک امراء جو نماز جیسے شعائر اسلام کو قائم رکھیں تم ان کا مقابلہ مت کرو معلوم ہوا کہ ان کی اطاعت باوجود ان کے فسق و ظلم کے بھی نماز کی بقا تک ہے اور جب نماز بھی باقی نہ رہی تو پھر ان کی اطاعت ختم ہو کر ان سے قتال جائز ہو جائے گا، اور ابو داؤد باب جماع الامۃ وطلہا میں ہے "من ام الناس فاصاب الوقت فله ولہم ومن النقص ذلک شیاء فعلیہ ولا علیہم، اس سے معلوم ہوا کہ فقیر کو کسی صورت مراد ہے وہ صورت نہیں کہ جس سے امام کی نماز ہی سرے سے مرتفع ہو جائے، جیسا کہ حدیث و جنابت میں نماز پڑھنے کے وقت ہو سکتی ہے، اسی لئے "بخاری میں مسئلہ ہمارے ہاں یہ ہے کہ جماعت سے نماز پڑھنا افضل ہے اگرچہ امام فاسق ہو اور جو کچھ گناہ ہو گا وہ امام پر ہو گا، غرض اس مسئلہ کا تعلق بے طہارت امام نماز سے کچھ بھی نہیں ہے کہ وہ تو نماز ہی نہیں ہے۔

عالم اسی لئے ابن حزم نے ص ۳۱۷ ج ۳ میں مالکیہ پر تصریح کرتے ہوئے لکھا کہ یہ لوگ بہ حالت جنابت بھول کر نماز پڑھ دینے والے کے پیچھے تو نماز درست کہتے ہیں، حالانکہ اس کی نماز نماز ہی نہیں اور گو تگے تو تھے وغیرہ کے پیچھے نماز کو جائز نہیں کہتے، حالانکہ ان کی اپنی نماز بالکل درست اور صحیح ہے اور اس لئے ان کے پیچھے نماز صحیح ہونی چاہیے اور ہے۔

ابن حزم نے مالکیہ پر جو اعتراض کیا ہے وہی اعتراض ہمارا خود ان پر بھی ہے کیونکہ بغیر طہارت کے کوئی نماز نماز نہیں ہے، خواہ عدا پڑھے یا بھول کر، لہذا اس کی اقتداء والے کی بھی صحیح نہ ہوگی اور اسی لئے حضرت علیؑ نے ارشاد فرمایا کہ امام بغیر طہارت کے نماز پڑھا دے تو وہ بھی اعادہ کرے گا اور اس کے سب مقتدی بھی اعادہ کریں گے، لیکن ابن حزم نے اس ارشاد کو نقل کر کے لکھ دیا کہ رسول اکرم ﷺ کے سوا اور کسی کا قول حجت نہیں ہے، پھر اس کی صحت میں بھی کلام کیا ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ کے نزدیک عالم اس مسئلہ میں کوئی حدیث پیش کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے صرف انہوں نے خلفائے راشدین کے عمل سے استدلال کیا ہے، مگر جبریت ہے کہ انہوں نے یہاں خلفائے راشدین کا اطلاق کیا، حالانکہ حضرت ابو بکرؓ سے تو اس سلسلہ میں کوئی اثر و قول ہی مروی نہیں ہے اور حضرت علیؑ سے ان کے مسلک کے خلاف قول و اثر دونوں مروی ہیں، جس کا اعتراف ابن حزم نے بھی کیا ہے اور نصب الراعی ص ۶۰ ج ۲ میں حضرت علیؑ کا بحالت جنابت نماز پڑھا کر خود نماز لوٹانا اور دوسروں کو لوٹانے کا حکم کرنا مروی ہے (از مصنف عبدالرزاق) اب صرف حضرت عمرؓ و عثمانؓ رہ گئے تو نصب الراعی ص ۶۰ ج ۲ میں مصنف عبدالرزاق سے یہ بھی مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے بحالت جنابت نماز پڑھائی، پھر اپنی نماز لوٹائی اور لوگوں نے نہ لوٹائی تو حضرت علیؑ نے کہا کہ جن لوگوں نے آپ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، ان کو بھی لوٹانی چاہیے، راوی نے کہا کہ سب لوگوں نے حضرت علیؑ کی بات پر عمل کیا، اور راوی قاسم نے یہ بھی کہا کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول بھی حضرت علیؑ کی طرح ہے۔

دوسرا اثر حضرت عثمانؓ کا ہے کہ نماز پڑھا کر آپ کو خیال ہوا کہ جنابت سے نماز پڑھا دی ہے تو آپ نے خود نماز لوٹائی اور دوسروں کو اعادہ کا حکم نہیں دیا لیکن اس میں احتمال ہے کہ حضرت عثمانؓ کو جنابت کا یقین نہ ہوا تھا، لہذا صرف خود نے نماز لوٹائی تھی اور دوسروں کو حکم نہیں دیا تھا۔

۱۔ یہ حدیث کتاب الامارۃ "باب وجوب الانکسار علی الامراء فیما یخالف الشرع و ترک قتالہم ما صلوا و محو ذلک" میں ہے ص ۱۲۸ ج ۲۔ "ستكون امراء الصرغون و تنکرون، فمن عرف بری، ومن انکر مسلم و لکن من رعی و تابع، قالوا الا لا نقاتلہم قال ماصلوا" (ایک وقت ایسے امراء تم پر مسلط ہوں گے جن کے برے اعمال کو تم پہچانو گے اور تکبر بھی کر دے، جس نے اس کی برائی کو (شریعت کی روشنی میں بے اعتبار) پہچان لیا اس کے لئے بھی براءت و ذمہ کی صورت نکل آئی کہ اس کو برا جان کر حسب استطاعت ہاتھ یا زبان سے روکے گا، اور نہ آخری درجہ میں دل سے برا ہی سمجھے گا اور جس نے اس پر تکبر کی وہ بھی سلامتی ہی رہا لیکن اس سے راضی ہو کر امراء کی تابعداری کرنے والی طرح گناہ و محبت اخروی سے محفوظ ہوگا، مہربانہ عرض کیا کہ یہاں ایسے امراء سے قتال نہ کریں؟ حضور ﷺ نے فرمایا کہ نہیں جب تک وہ نماز پڑھتا رہیں)

اعلاء السنن میں ص ۲۶۷ ج ۴ سے ۳۰۳ ج ۴ تک سب موافق و مخالف دلائل جمع کر دینے ہیں اور کتاب الحج امام محمد ص ۲۶۵ ج ۴ ص ۲۶۸ ج ۲ بھی دیکھی جائے، نیز کتاب الاثار امام محمد ص ۳۵۷ ج ۴ ص ۳۶۰ ج ۴ میں بھی کافی شافی بحث ہے۔ جزاء اللہ خیر الجزاء۔

ایک نہایت اہم اصولی اختلاف

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ صلوٰۃ کو صلوٰۃ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں جماعت کے ساتھ ادا کیلگی کی نہایت اہمیت ہے اور اس میں امام ہر طرح نہایت متبوع و مقدم ہوتا ہے جس طرح دوڑ میں سب سے زیادہ اگلا گھوڑا کہلاتا ہے (جلی القوس سے میدان میں سب سے آگے ہوا) اور اس کے پیچھے رہنے والا مصلیٰ کہلاتا ہے (صلی القوس سے کہ گھوڑا دوڑ میں دوسرے نمبر پر ہوا) کیونکہ اس کا سرا گھوڑے کے دونوں سرینوں کے قریب ہوتا ہے، جیسا کہ باقلانی نے ذکر کیا ہے، میرے نزدیک صلوٰۃ کی وجہ تسمیہ یہ ہے، تحریک صوین والی بات نہیں ہے اور اسی سے ربط قدوہ و اقتدار کو تضمن سے ادا کیا گیا ہے، لہذا نماز جماعت میں اس معنی خاص کی رعایت طوطی ذی ضروری ہے اور امام صرف ظاہری وحسی لحاظ سے ہی بجلی اور مقتدی مصلیٰ نہ ہوگا، بلکہ حقیقی و معنوی اعتبار سے بھی ہوگا اور دونوں کی نمازوں کا اتحاد شرائط اقتدار میں سے ہو گا اور صحت و فساد کے لحاظ سے بھی مقتدی کی نماز امام کی نماز پر پڑنی ہوگی۔

امام شافعی و امام بخاری کے یہاں چونکہ اس حقیقت پر ہمار نہیں ہے۔ اور صرف ظاہری موافقت افعال یا حسی طور سے مکانی یکجائی پر مدار ہے اس لئے انہوں نے نماز جماعت کی حقیقت و معنویت سے قطع نظر کر لی ہے (ایسا ہی ظاہر یہ ہے بھی کیا ہے اور ہا ملکیہ و حنابلہ نے بھی بحالت نسیان امام یہی مسلک اختیار کر لیا ہے) صرف خفیہ نے نماز کی کامل حقیقت و معنویت کی رعایت احکام میں کی ہے اور سب سب و ظاہر پرورہ گئے ہیں اور یوں اگر صلوٰۃ کو عام معنی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس میں نہایت توسع ملے گا کیونکہ ہر عبادت جس میں خالق کی تعظیم ہے وہ بھی صلوٰۃ ہے اور یہ انسان کے ساتھ بھی خاص نہیں بلکہ ساری مخلوق میں پائی جاتی ہے، قال تعالیٰ کل قد علم صلوٰۃ و تسبیحہ معبود ہوا کہ و نفیہ صلوٰۃ میں ساری مخلوق شریک ہے، جس طرح سجدہ میں سب شریک ہیں البتہ ہر ایک کا سجدہ و صلوٰۃ الگ الگ طریقہ کا ہے حتیٰ کہ دیواروں کا سایہ جو زمین پر پڑتا ہے وہ ان کا سجدہ ہے، اسی طرح صلوٰۃ کا اطلاق بہت عام ہے حتیٰ کہ حدیث معراج میں "قف یا محمد فانی ربک بصلی" بھی وارد ہے اس میں حق تعالیٰ کی طرف بھی صلوٰۃ کی نسبت ہوئی ہے لیکن خالق و مخلوق کی صلوٰۃ ہر ایک کے مناسب حال ہو گی اور اس کی مزید وضاحت پھر کسی موقع سے کی جائے گی، پھر فرمایا کہ پہلی امتوں کی نمازوں میں بھی رکوع و سجود تھا اور انبیاء سابقین ہر نماز کے وقت مامور بالوضوء بھی تھے اور ہماری جیسی نماز ہی مختلف شکلوں میں ان کی امتوں میں موجود تھی، مگر صرف ہندی کر کے نماز پڑھنے کی شکل اس امت محمدیہ کے خصائص میں سے ہے یعنی پہلی امتوں میں اگرچہ جماعت کی نماز تو تھی مگر صرف ہندی کے ساتھ تھی اور حدیث "امما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تخطلوا" سے نہایت مضبوط ربط و تعلق امام و مقتدی کی نماز میں معلوم ہوتا ہے، جس کی رعایت خفیہ نے کی ہے، شافعیہ وغیرہم نے نہیں کی کہ انہوں نے صرف ظاہری افعال کا اتباع کافی سمجھ لیا، حتیٰ کہ انہوں نے مقتدی پر سمع اللہ لمن حمدہ کہنے کو بھی لازم کر دیا، حالانکہ اس مسئلہ میں ان کے ساتھ سلف میں سے ایک یا دو شخص ہیں زیادہ نہیں، اس کی تفصیل بھی اپنے موقع پر آئے گی۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بخاری کی حدیث باب الصلوٰۃ فی المسجد السوق ص ۲۹ میں حضور ﷺ سے صلوٰۃ الجمع فرمایا بصوات الجمع نہیں فرمایا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ نماز واحد بالعدد ہے جو خفیہ نے سمجھا ہے، بہت سی نمازوں کا ایک جگہ ادا ہونا نہیں ہے جو شافعیہ وغیرہم نے سمجھا ہے اور اسی قول علیہ السلام اعجبنی ان تكون صلوٰۃ المسلمین واحدة (ابوداؤد) اور قول باری تعالیٰ اذا نودی للصلوٰۃ من يوم الجمعة بھی ہے، یعنی نماز جماعت مجموعی طور سے مفرد کے حکم میں ہے، مثنیہ و جمع کے طور پر نہیں ہے اور اس لئے لا صلوٰۃ

الایفاحۃ الکتاب پر حنفیہ عالم ہیں کیونکہ نماز جماعت نظر شریعت میں واحد بالعدد ہے اور اس کے لئے ایک امام کی فاتحہ ہی کافی ہے۔
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ شافعیہ کی نماز کا حال بنی اسرائیل کی نماز کا ہے کہ وہ بھی جماعت اجتماع میں الگ الگ ہوتے تھے اور امام کی نماز مقتدیوں کی نماز کو اپنے ضمن میں شامل نہ کرتی تھی، بخلاف حنفیہ کے کہ ان کی نماز غنیمت پر مبنی اور الامام ضامن کا مصداق ہے۔
فرمایا امام بخاری نے مستورۃ الامام مستورۃ لا من خلفہ یا ندھا ہے، امام بخاری نے اس کو اپنی کڑی شرط روایت کی وجہ سے بطور حدیث تخریج نہیں کی اور ابن ماجہ نے بطور حدیث تخریج کی ہے اور یہ حدیث بھی نماز جماعت کو شخص واحد کی نماز قرار دیتی ہے۔

یہ سب تفصیل ہم نے صرف اس لئے ذکر کی ہے کہ نماز جماعت کی اہمیت واضح ہو اور یہ بھی کہ حنفیہ نے جو نماز جماعت کی حقیقت شرعیہ سمجھی ہے وہی زیادہ صحیح ہے اور ائمہ حنفیہ کو جو اعظم بمعانی اللہ یہ کہہ گیا ہے وہ ایسے مباحث میں زیادہ واضح ہو جاتا ہے جن میں انہوں نے دوسرے سب ائمہ سے الگ مسلک اختیار کیا ہے اسی لئے علامہ محدث شیخ محسن سندوی کو اقرار کرتا ہوں کہ ائمہ سابقین و لاحقین میں سے کوئی بھی امام ابوحنیفہؒ کی دقیق النظری کا مقابلہ نہیں کر سکتا (دراسات البیہ ص ۳۳۵) حضرت استاذ الاساتذہ شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد بھی پہلے گزر چکا ہے کہ جس مسئلہ میں امام صاحب کی رائے سب سے الگ ہوتی ہے، اس کو میں ان کی وقت نظر و احابت الرائے کی وجہ سے سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہوں، پھر جن مسائل میں دوسرے بھی ان کے موافق ہیں وہ تو بدرجہ اولیٰ زیادہ قوی ہوں گے، اس کے بعد ہم دس احادیث و آثار بالا اختصار مع حوالوں کے ذکر کرتے ہیں جس سے مسلک حنفیہ کی قوت اور نماز جماعت کا واحد بالعدد کے درجہ میں ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ اتم وکرم۔

(۱) حدیث انما جعل الامام یتیم بہ فلا تخلفوا علیہ (بخاری و مسلم) امام اس لئے ہے کہ اس کی اقتداء و اتباع کی جائے، ائمہ اس کے خلاف مت کرو، حافظ ابن جریر نے قاضی بیضاوی شافعی کا قول نقل کر کے لکھا کہ اس کا مقتضی یہ کہ امام کی کسی حالت میں بھی مخالفت نہ کی جائے۔ (فتح ۱۲۲ ج ۲)

(۲) حدیث فیصلون لکم فان اصابوا للکم وان اخطوا للکم وعلیہم (بخاری باب اذا لم یتیم الامام واتم من خلفہم ص ۹۶) حافظ نے لکھا کہ امام شافعی نے اسی حدیث کے معنی بروایت ابی ہریرہؓ مرفوعاً یہ نقل کئے: یتامی قوم فیصلون لکم فان اتوا کان لہم والکم وان نقصوا کام علیہم ولکم (فتح ص ۱۲۹ ج ۲)

یعنی مقصد شارع علیہ السلام اتمام و نقص صلوٰۃ ہے، وجود و عدم صلوٰۃ نہیں، ماحققہ اشبح الانوار اس کے بعد علامہ نووی اور ابن حزم وغیرہ کی روایات کیلئے کوئی گنجائش نہیں رہتی، کیونکہ اس مسئلہ میں سب سے آگے امام شافعی ہی تھے۔

(۳) حدیث الامام ضامن (مسند احمد وطبرانی کبیر، و رجالہ موثقون کما فی مجمع الزوائد ص ۲۰۲ ج ۲) امام ضامن و ذمہ دار جب ہی ہو سکتا ہے کہ اس کی صحت و فساد نماز کا اثر مقتدی کی نماز پر پڑ سکتا ہو۔

(۴) اثر حضرت عمرؓ کہ نماز مغرب میں قراءت کرنا بھول گئے، پھر سب کے ساتھ نماز لوٹائی (طحاوی) امام طحاوی نے کہا کہ اگر ترک قراءت سب کے لئے موجب اعادہ ہو سکتا ہے تو بغیر طہارت نماز پڑھا دینا بدرجہ اولیٰ موجب اعادہ ہوگا۔

(۵) اثر حضرت علیؓ کہ آپ نے بحالت جنابت نماز پڑھائی، پھر اعادہ کیا اور دوسروں کو بھی لوٹانے کا حکم فرمایا (مصنف عبدالرزاق کما فی نصب الراعی ص ۶۰ ج ۲)

(۶) قول حضرت علیؓ کہ جو شخص حالت جنابت میں نماز پڑھا دے اور وہ لوٹے اور سب مقتدی بھی نماز کا اعادہ کریں گے (کتاب الآثار امام محمد ص ۳۵۹ ج ۱ و مصنف ابن ابی شیبہ)

(۷) قول ابراہیم: امام کی نماز فاسد ہو جائے تو مقتدیوں کی بھی فاسد ہوگی (کتاب الاثار امام ابی یوسف ص ۲۰ کتاب الاثار امام محمد ص ۳۵۷ ج ۱ او کتاب الحجود ذکرہ السیوطی مرفوعاً فی کنز العمال ص ۱۳۶ ج ۳)

(۸) قول عطاء بن ابی رباح: جو شخص بے وضو نماز پڑھا دے، وہ اعادہ کرے اور دوسرے لوگ بھی اعادہ کریں (کتاب الاثار امام محمد ص ۳۶۶ ج ۱)

(۹) حدیث مستدرک الامام مستدرک لعم خلفہ (اسطربانی کافی مجمع الزوائد ص ۲۶۲ ج ۲)

(۱۰) حدیث میں کہان لہ اسام فقراء الامام لہ قرآنہ (۔۔۔ ص ۱۱۱ ج ۲) اس روایت میں اگرچہ ضعف ہے لیکن دوسری قوی روایات "مالی الازع القرآن" وغیرہ اس کی تقویت ہو جاتی ہے "بلك عشره كامله" اور یہ دونوں آخری احادیث ہم نے اس لئے ذکر کیں ہیں تاکہ امام کی نماز کا قوی رابطہ و علاقہ مقتدیوں کی نماز کے ساتھ واضح ہو جائے باقی اباحت آئندہ آئیں گی، ان شاء اللہ تعالیٰ وهو ولی التوفیق.

باب نقض الیدین من غسل الجنابة

(غسل جنابت کے بعد ہاتھوں سے پانی جھاڑنا)

(۲۷۰) حدثنا عبدان قال اخبرنا ابو حمزة قال سمعت الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن كريب عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت للنبي صلى الله عليه وسلم غسلاً فستره بثوب وصب على يديه فغسلهما ثم صب بيمينه على شؤاله فغسل فرجه فغضب بيده الارض فمسحها ثم غسلها فمضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعيه ثم صب على راسه وافاض على جسده ثم تنحى فغسل قد فيه فناولہ لوبا فلم ياخذوه فانطلق وهو ينفض يديه:

ترجمہ: حضرت ميمونہ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے غسل کا پانی رکھا اور ایک کپڑے سے پردہ کر دیا، پہلے آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈالا، اور انہیں دھویا پھر دبانے ہاتھ سے بائیں ہاتھ میں پانی لیا اور شرمگاہ دھوئی اور پھر ہاتھ کو زمین پر رکھا اور دھویا، پھر گل کی اور تاک میں پانی ڈالا اور چہرہ اور بازو دھوئے، پھر سر پر پانی بہایا اور سارے بدن کا غسل کیا اس کے بعد ایک طرف ہو گئے اور دونوں پاؤں دھوئے اس کے بعد میں نے آپ ﷺ کو ایک کپڑا دینا چاہا تو آپ ﷺ نے نہیں لیا اور آپ ﷺ ہاتھوں سے پانی جھاڑنے لگے۔
تشریح: حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس حدیث سے وضو غسل کے پانی جھٹکنے کا جواز استدلال کیا ہے اور یہ بالکل غسل میں بھی گزر چکا ہے (بخاری ص ۳۶۶ ج ۱)۔
محقق بخاری نے لکھا کہ امام بخاری اس حدیث کو اس کتاب الغسل کے اندر ۶ مرتبہ پہلے ذکر کر چکے ہیں، یہ ساتواں موقع ہے اور آٹھویں بار پھر (چند احادیث کے بعد نمبر ۲۷۰ پر ابدان سے ہے) روایت کریں۔ یہ سب ایک ہی حدیث ہے جس کو امام بخاری اپنے متعدد شیوخ سے روایت کیا ہے، الفاظ مختلف ہیں اور ہر طریق کو الگ ترجمہ و عنوان سے لیا، اور حدیث الباب کے راوی ابو حمزہ کا نام محمد بن یونس الاسکری المروزی ہے، ان کا لقب "سکری" اس لئے نہیں تھا کہ وہ شکر فروخت کرتے تھے بلکہ شریخی کلام کے سبب سکری مشہور ہو گئے، اور بعض نے کہا کہ وہ اپنے آستین میں شکر اٹھاتے تھے، ابن معصع نے کہا کہ حجاب الدعوة تھے۔

علامہ نے لکھا "مناسبت تو ظاہر ہے کہ یہ سب ابواب احکام غسل سے ہی متعلق ہیں اور مطابقت ترجمہ حدیث سے بھی ظاہر ہے کہ ترجمہ کا فقہی فائدہ کیا ہے؟ تو وہ میرے نزدیک یہ ہے کہ پانی کے جھٹکنے جیسے فعل کو اثر عبادت کو ایک طریق چمکانا اور جھٹکنا نہ سمجھا جائے لہذا اس کا جواز بتلایا گیا اور اسی سے اس شخص کے قول کا بھی رد ہو گیا جس نے سمجھا کہ حضور ﷺ نے کپڑے سے جسم کو اس لئے خشک نہیں کیا تھا کہ آثار عبادت کو اس پر باقی رہے جس میں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ آپ نے اس سے احتراز اس لئے فرمایا تھا کہ قہش پسند منکبوں کے طریقوں سے دور ہیں، (محمد ص ۳۵۷ ج ۲)

ہم نے پہلے ذکر کیا تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی وضو غسل کے بعد تلوید وروال کے استعمال کو جائز غیر اولیٰ بتلایا تھا اسی کی طرف محقق یعنی نے بھی اشارہ فرمایا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

باب من بداء بشق راسه الایمن فی الغسل

(جس نے اپنے سر کے داہنے حصے سے غسل شروع کیا)

(۲۷۱) حدثنا خلاد بن یحییٰ قال حدثنا ابراہیم بن نافع عن الحسن بن مسلم عن صفیہ بنت شبیبہ عن عائشة قالت کنا اذا احصاب احدا منا جنابة اخذت بیدها ثلاثاً فوق راسها ثم تاخذ بیدها علی شقیها الایمن وبیدها الاخری علی شقیها الایسر.

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم (ازواج) میں سے کسی کو اگر جنابت لاحق ہوتی تو وہ پانی ہاتھوں میں لے کر سر پر تین مرتبہ ڈالتیں اور پھر ہاتھ میں پانی لے کر اپنے داہنے حصے کا غسل کرتیں اور دوسرے ہاتھ سے بائیں حصے کا غسل کرتیں تشریح: مقصد یہ ہے کہ غسل میں بھی وضو وغیرہ کی طرح مسنون طریقہ دینی چاہیے شروع کرنا ہے حافظ ابن حجر نے لکھا یہاں اعتراض ہو سکتا ہے کہ حدیث الباب سے تو جسم کے داہنے جانب کو پہلے دھونا مذکور ہے، حالانکہ امام بخاری نے ترمذی الباب میں صرف سر کے داہنی حصہ کو پہلے دھونے کا ذکر کیا تھا، پھر مطابقت کی کیا ضرورت ہے؟ علامہ کرمانی نے اس کا جواب دیا کہ جسم کے داہنے حصے سے مراد جسم مع سر کے ہے لہذا مطابقت ہوگئی کہ سر بھی اس میں داخل تھا، اس جواب کو نقل کے کے حافظ نے اپنی رائے لکھی کہ بظاہر امام بخاری نے حدیث میں تین بار سر دھونے کے ذکر ہی سے تقسیم کبھی ہے کہ پہلے صرف سر ہی کے داہنے حصہ کو تین بار اور پھر بائیں حصہ کو تین بار دھو لیتے تھے، اس کے بعد جسم کے داہنے حصہ کو اور پھر بائیں کو دھوتے تھے، چنانچہ پہلے باب من بداء بالخلاب میں بھی یہ یہ صراحت مگر چکا ہے کہ حضور ﷺ نے پہلے سر کے داہنے حصے سے شروع فرمایا، واللہ اعلم (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

فائدہ سہمہ: باب مذکور کے تحت امام بخاری نے کوئی حدیث مرفوعہ ذکر نہیں کی، بلکہ صرف حضرت عائشہؓ کے اس ارشاد پر اکتفا کیا کہ ہم (یعنی ازواج مطہرات) میں سے جب کسی کو غسل جنابت کرنا ہوتا تھا تو اس کی طرح کیا کرتے تھے، محقق بخینی اور حاضی نے لکھا کہ اسی ارشاد کو حدیث مرفوعہ کا درجہ حاصل ہے، کیونکہ بظاہر حضور ﷺ اس پر مطلع تھے۔ (عمدہ ص ۳۶ ج ۲ وفتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

حافظ نے مزید لکھا کہ: اس سے امام بخاری کا یہ مسلک ظاہر ہوا کہ وہ قول صحابی "کما فعل" (ہم کیا کیا کرتے تھے) کو حدیث مرفوعہ کے حکم میں قرار دیتے ہیں، خواہ وہ اس فعل کو حضور ﷺ کے زمانہ کی طرف منسوب کرے یا نہ کرے، اور یہی مسلک حاکم کا بھی ہے (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

صحابہ کرام کے اقوال و افعال حجت ہیں

ہم پہلے کئی جگہ لکھ چکے ہیں کہ امام اعظمؒ اور دوسرے ائمہ حنفیہ کی فقہ قرآن و حدیث اور آثار صحابہ و اجماع و قیاس کی روشنی میں مرتب و مدون ہوئی ہے اور ائمہ حنفیہ نے خاص طور سے قرآن و حدیث کی تعین مراد میں آثار و اقوال صحابہ سے مدد لی ہے، اور گو امام بخاری نے تالیف سے لے کر تحقیق بخینی نے بھی اس جواب کو ذکر کیا ہے، اور غالباً انہوں نے علامہ کرمانی نے بھی اس جواب کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ بساب من بداء بالخلاب والی حدیث میں بداء بشق راسه الایمن میں یہی بات شریعہ میں ہے کہ اس سے مراد سر دھونا یا خوشبو کا استعمال ہے، (دوسرے وہاں دھونے کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ مراد سر کے داہنے حصے سے شروع کر کے داہنے جسم کو بھی ساتھ ہی دھونا ہو اور پھر بائیں حصہ اس سے شروع کر کے پورے بائیں حصہ کو دھویا ہو لیکن اختصار کے لفظ بداء بشق راسه الایمن روایت کیا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم و الحمد للہ و الصلوٰۃ والسلام)

صحیح بخاری شریف کی بنیاد مجرمی پر رکھی ہے، مگر جہاں وہ خود چاہتے ہیں اور اپنے مسلک کی تقویت دیکھتے ہیں تو ترجمۃ الباب میں اقوال و آثار کو بھی ضرور لاتے ہیں، اور یہاں آپ نے دیکھا کہ قول صحابی مذکور ہی کو حدیث مرفوعہ کے قائم مقام کر دیا ہے پھر حافظ نے اور بھی زیادہ وضاحت امام بخاری و حاکم کے مسلک کی کر دی ہے، اس کی باوجود اہل حدیث پر یہ بات بیشتر مباحث و مسائل میں بڑی گراں گزاری ہے کہ حنفیہ نے اقوال و آثار صحابہ سے تقویت حاصل کی لیا للعجب!

دوسری طرف یہی بات اس دور کے ان متورین پر بھی جت ہے، جو اقوال و آثار صحابہ کی حجیت سے انکار کے لئے بعض صحابی کزوریوں کو اڑھاتے ہیں، کیونکہ لغزشوں کی بات بالکل الگ ہے، ندان کو کوئی معصوم مانتا ہے لہذا انوار و مستثنیات کو نمایاں کر کے صحابہ کرام پر جرح و تشدید کا دروازہ کھولنا کسی طرح موزوں نہیں ہے۔ ”مولف“

باب من اغتسل عریانا وحده فی الخلوۃ ومن بستر والتستر الفضل وقال بهز عن

ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ احق ان یتسحی منه من الناس (جس نے خلوت میں ننگے ہو کر غسل کیا اور جس نے کپڑا باندھ کر غسل کرنا افضل ہے، بہز نے بواسطہ والد و عبد نبی ﷺ سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے کہ اس سے حیا کی جائے)

(۲۷۲) حدثنا اسحق بن نصر قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر بن ہمام بن منہ عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کانت بنو اسرائیل یغتسلون عراۃ ینظر بعضهم الی بعض وکان موسی صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل وحده فقالو واللہ ما یمنع موسی ان یغتسل معنا الا انه ادر فذهب مرة یغتسل فوضع ثوبہ علی حجر ففر الحجر بثوبہ فجمع موسی فی الثوبہ یقول ثوبی یا حجر حتی نظرت بنو اسرائیل الی موسی وقالو واللہ ما یموسی من باس و اخذ ثوبہ و طفق بالحجر ضربا قال ابو ہریرۃ واللہ انه لندب بالحجر ستۃ او سبعة ضربا بالحجر وعن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال بینا ایوب یغتسل عریانا فخر علیہ جراد من ذهب فجعل ایوب یحتشی فی ثوبہ فناداه ربہ یا ایوب الم اکن اغنیتک عما تری قال ہلی وعزتک ولكن لا غنی بی عن برکتک ورواہ ابراہیم عن موسی بن عقبہ عن صفوان عن عطاء بن یسار عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینا ایوب یغتسل عریانا:

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ نبی اسرائیل ننگے ہو کر اس طرح نہاتے تھے کہ ایک شخص دوسرے کو دیکھتا ہوتا، لیکن حضرت موسیٰ تبہا غسل فرماتے، اس پر انہوں نے کہا کہ بخدا موسیٰ کو ہمارے ساتھ غسل کرنے میں یہ چیز مانع ہے کہ آپ آس خسیہ میں، جتا ہے، ایک مرتبہ موسیٰ علیہ السلام غسل کے لئے تشریف لے گئے اور آپ نے اپنے کپڑوں کو ایک پتھر پر رکھ دیا، اتنے میں پتھر کپڑوں سمیت بھاگنے لگا اور موسیٰ علیہ السلام بھی اس کے پیچھے بڑی تیزی سے دوڑے، آپ کہتے جاتے تھے اے پتھر میرا کپڑا، اے پتھر میرا کپڑا، اتنے میں نبی اسرائیل نے موسیٰ کو بغیر پوشاک کے دیکھ لیا اور کہنے لگے کہ بخدا موسیٰ کو کوئی بیماری نہیں ہے اور موسیٰ علیہ السلام نے کپڑا پالیا اور پتھر کو مارنے لگے، ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ بخدا اس پتھر پر چھ یا سات مار کا اثر باقی تھا اور ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ ایوب علیہ السلام غسل فرما رہے تھے کہ سونے کی مٹیاں آپ پر گر گئیں، حضرت ایوب علیہ السلام انہیں کپڑے میں سینٹے لگے، اتنے میں ان کے رب نے آواز دی، اے ایوب علیہ السلام! کیا میں نے تمہیں اس چیز سے بے نیاز نہیں کر دیا تھا جسے تم دیکھ رہے ہو، ایوب نے جواب دیا ہاں تیرے غلبہ اور بزرگی کی قسم، لیکن تیری برکت سے میرے لئے بے

نیازی کیونکر ممکن ہے اور اس حدیث کی روایت ابراہیم، موسیٰ بن عقبہ سے وہ صفوان سے وہ عطاء بن یسار سے وہ ابو ہریرہ سے اور وہ نبی کریم ﷺ سے اس طرح کرتے ہیں ”جبکہ حضرت ایوب علیہ السلام بچے ہو کر غسل فرما رہے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: امام بخاری کی غرض اس ترجمۃ الباب سے الگ کلی فضا کے اندر یا ایسی جگہ جہاں لوگوں کے آنے جانے کا موقع و احتمال نہ ہو غسل کرنے کا حکم بتلانا ہے یعنی جواز اور معصیت نہ ہونا، تاہم اسرائیل ابی داؤد میں ہے کہ اگر فضا میں غسل کرے تو اپنے گرد خط ہی گھنٹے لے کیونکہ وہاں بھی خدا کے بندوں میں سے موجود ہوتے ہیں جس سے شرم کرنی چاہیے،

تستر مستحب ہے

مطلوب شرعی تو تستر ہی ہے، کوتاہائی میں یہ صورت مذکور غسل کر لینا معصیت نہ ہوگا۔

غسل کے وقت تہہ باندھنا کیسا ہے؟

حضرتؒ نے فرمایا کہ بعض عہدہ نے تستر کے استحباب میں تنہائی کے اندر تہہ باندھنے کو بھی داخل کیا ہے، لیکن ہمارے استاد حضرت شیخ الہند فرماتے تھے کہ یہ اس میں داخل نہیں ہے کیونکہ تنہائی یا غسل خانہ میں تو تستر یوں بھی حاصل ہے، میرے نزدیک بھی غسل خانہ میں تہہ باندھنے کا قول استحباب محتاج دلیل ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں بھی تستر تہہ باندھنے کی صورت سے منقول نہیں ہے۔ ”اللہ یحییٰ“ پر فرمایا کہ حق سبحانہ و تعالیٰ اگر چہ مخلوق کے کپلے اور چھپے ہر امر پر مطلع ہے، اور اس کے لحاظ سے دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہ ہونا چاہیے، تاہم ادب یہی ہے کہ اس کی ذات سے بھی (جل مجدہ) شرم وحیا کا معاملہ رکھا جائے جس طرح لوگوں سے کیا جاتا ہے۔

عریا یا غسل کیسا ہے؟

”یغتسلون عواۓ“ پر فرمایا: غالباً یہ واقعہ بنی اسرائیل کا داؤدی عیسٰی میں قیام کے زمانے میں پیش آیا ہے کہ وہاں عمارتیں اور مکان نہ تھے، حافظ ابن حجر نے لکھا کہ بظاہر ایک دوسرے کے سامنے بچے ہو کر غسل کرنا ان کی شریعت میں جائز ہوگا، ورنہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ضرور ان کو اس سے روکتے اور خود حضرت موسیٰ علیہ السلام تنہا غسل اس کے افضل ہونے کی وجہ سے کرتے ہوں گے، ہمارے نزدیک ابن بطال و قرطبی کی یہ رائے درست نہیں کہ بنی اسرائیل اس بارے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نافرمانی کرتے تھے، (فتح الباری ص ۲۶۷ ج ۱)۔

ہر چیز میں شعور ہے

”نبوی حججو“ پر فرمایا: اس سے معلوم ہوا کہ عبادات میں بھی شعور ہے، لیکن وہ فقط علم حضوری کے درجہ کا ہے اور ہر چیز کے اندر شعور رکھا ہوتا شریعت سے ثابت ہے، جس کا انکار مجزا بن حزم اندکی کے کسی اور نے نہیں کیا ہے۔

ابن حزم کا تفرد

ابن حزم نے کہا کہ جن و انس و ملک کے سوا کسی چیز میں شعور نہیں ہے اور فلاسفہ نے کہا کہ حیوانات میں قوت حافظہ نہیں ہے، فرمایا کہ ان کا بھی یہ قول جہل مرتع ہے۔

عریائی کا خلاف شان نبوت ہونا

اس کے بعد یہ سوال ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے اس پتھر سے ایسی حرکت کیوں کرائی کہ جس کی وجہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عریاں ہونا

بحث و نظر: حافظ ابن حجر نے لکھا: امام بخاری کے تسر کو افضل کہنے سے معلوم ہوا کہ عریانا غسل حد جواز میں ہے اور یہی اکثر علماء کی رائے ہے اور اس بارے میں خلاف ابن ابی لیلیٰ کا ذکر ہوا ہے (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۲)

محقق عینی نے لکھا: تسر کے افضل ہونے میں تو اختلاف ہی نہیں ہے جیسا کہ امام بخاری نے بھی لکھا اور غلوت میں جواز غسل عریانا ہی کے قائل امام مالک امام شافعی اور جمہور علماء بھی ہیں، البتہ ابن لیلیٰ نے اس مسلک کی تضعیف کی ہے اور علامہ ماوردی نے اس کو اپنی اصحاب شافعیہ کے لئے وجہ علت بنایا ہے اس صورت کے لئے کہ کوئی شخص بغیر ازار کے پانی میں گھس کر ننگا غسل کرنے لگے اور اس کیلئے ایک حدیث ضعیف سے استدلال کیا ہے الخ (عمدہ ۴۷ ج ۲)

علاوہ غسل یا دوسری ضرورت کے کشف عورت کا مسئلہ

بغیر ضرورت غسل وغیرہ غلوت میں بھی کشف عورت مکروہ تنزیہی یا تحریمی ہے اور امام شافعی سے تو حرمت کا قول بھی منقول ہے (لامع ص ۱۱۱ ج ۱)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

لامع دراری ص ۱۱۲ ج ۱ میں تقریر مولانا محمد حسن کئی کے حوالہ سے حضرت کا ارشاد نقل ہوا ہے کہ غلوت میں غسل کے وقت ترک یا تسر اولیٰ ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے بھی غلوت میں تسر نہیں کیا ہے اور امام بخاری کے قول افضلیت تسر کا محل یہ ہے کہ ایک شخص اپنے گھر میں تنہا بیٹھا ہوا لکھ پڑھ رہا ہو یا صحرائیں اکیلا ہو، جب اس کے لئے تسر عریانی سے افضل ہے کیونکہ غسل وغیرہ کو کوئی ضرورت اس کے لئے نہیں ہے واللہ اعلم ان المستحی منه۔

حضرت شیخ الحدیث دامت ظہام کا ارشاد

مشائخ کا اس میں اختلاف ہے کہ حضور اکرم ﷺ ازار کے ساتھ غسل فرماتے تھے یا بغیر ازار کے، اولیٰ کی طرف شیخ قدس سرہ کا میلان تھا اور انہوں نے اس کیلئے حضور اکرم ﷺ کے آپ غسل کی قلت سے استدلال کیا ہے کیونکہ ازار کے ساتھ تھوڑا پانی کافی نہیں ہو سکتا اور ابن عابدین نے کہا نبی اکرم ﷺ کے حال سے یہ ہے کہ آپ بغیر سارے غسل نہ فرماتے تھے (لامع ص ۱۱۳ ج ۱)

حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ایذا بنی اسرائیل

بنی اسرائیل کے جس طعن و عیب جوئی کا ذکر اوپر ہوا ہے، اس کی تائید بخاری کی دوری روایت سے بھی ہوتی ہے کیونکہ امام بخاری نے بھی حدیث آیت **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِمَوْعِظَةٍ مِّنْهُ فَفَسَحُوا عَنْهَا فَمَا يُذَكِّرُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ** (احزاب) کی تفسیر میں ذکر کی ہے (بخاری کتاب التفسیر ص ۷۸) لیکن دوسری روایت سے ایذا مذکور کے مصداق دوسرے امور بھی نقل ہوئے ہیں، چنانچہ ابن ابی حاتم کی روایت علی سے معلوم ہوا ہے کہ حضرت ہارون علیہ السلام کی الگ ایک پہاڑی پر وفات ہو جانے پر بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تہمت نقل رکھ دی تھی، پھر جب حق تعالیٰ نے فرشتوں کے ذریعے فیض ان کے سامنے کر دی تو بنی اسرائیل کو اطمینان ہوا، کیونکہ ان پر قتل کا کوئی نشان نہ تھا۔ اس کے علاوہ ایک روایت حضرت ابن عباسؓ اور سعدی سے کتب تفسیر میں نقل ہوئی ہے کہ قارون نے ایک عورت کو روپیہ دے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تہمت زنا لگوائی تھی، پھر حق تعالیٰ نے اس عورت کے ذریعہ اس بے بنیاد اتہام کو رفع کر دیا تھا۔

محققہ: حافظ ابن کثیر نے احتمالات بالا کا ذکر کر کے لکھا: میں کہتا ہوں کہ ایذا سے مراد یہ سب امور ہو سکتے ہیں (بلکہ دوسرے بھی جو

موجب ایذا ہوئے ہوں) (تفسیر ص ۵۶۱ ج ۳) اور شان نزول کے لئے بھی کسی ایک واقعہ کا مخصوص ہونا ضروری نہیں ہے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے (قصص القرآن ص ۵۰۰ ج ۱)

راوی بخاری عوف کا ذکر

امام بخاری نے یہاں حدیث الباب کی روایت بواسطہ عبد الرزاق بن معمر بن ہام بن منہ عن ابی ہریرہ ذکر کی ہے، پھر کتاب الفیہ ص ۸۸ میں بواسطہ اہل بن ابراہیم عن روح بن عبادہ، عن عوف، عن الحسن ومحمد وخلاس، عن ابی ہریرہ سے ذکر کی ہے علامہ عبد الوہاب بخاری نے قصص الانبیاء میں ص ۲۸۱ سے ص ۲۹۱ تک ایذا بنی اسرائیل پر بحث کی ہے اور مصر کی ایک علمی جگہ کی طرف سے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے غسل عریانا کے واقعہ پر عقلی و نقلی تنقید کی گئی ہے اس کو بھی ذکر کیا ہے اور جوابات دیئے ہیں، یہ بحث علماء کے لیے قابل دید ہے۔ ہم یہاں تنقید کا صرف ایک جز نقل کرتے ہیں پھر کے کپڑے لے کر بھاگنے کے بارے میں حدیث ضرور وارد ہوئی ہے مگر اس کے رجال میں عوف ہیں جن کے متعلق تہذیب العجیب میں شیعہ رافضی و شیطان کے الفاظ لکھے گئے ہیں بخاری صاحب نے جواب دیا کہ حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا عوف ثقہ ثبت تھے اور اگرچہ وہ قدری و شیعہ تھے مگر صاحب نے ان سے احتجاج کیا ہے الخ اور علامہ نووی نے بھی روایت مبتدع غیر داعیہ کے ساتھ احتجاج کو صحیح قرار دیا ہے لہذا روایت مذکور صحیح ہے دوسرے یہ کہ بخاری و مسلم میں یہ حدیث اس طریق کے علاوہ اور بھی دو طریقوں سے مروی ہوئی ہے اور عوف کا واسطہ صرف ایک طریق بخاری میں ہے لہذا اس کے تسلیم ضعف پر بھی حدیث کا ضعف دوسرے طرق کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے (۲۸۲)

ضعیف راوی کی وجہ سے حدیث بخاری نہیں گرتی

یہ وہی بات ہے جس کا ذکر ہم پہلے حضرت شاہ صاحب کے ارشاد سے بھی نقل کر چکے ہیں کہ صحیح بخاری کے رواد میں اگرچہ مشکم فیہم اشخاص بھی ہیں مگر بخاری کی حدیث ان کی وجہ سے گرے گی نہیں کیونکہ دوسرے طرق سے ایسی روایات کی توثیق ہو چکی ہے لہذا مجموعی حیثیت سے یہ دعویٰ صحیح ہے کہ بخاری کی تمام احادیث قابل احتجاج و استدلال ہیں۔

فوائد و احکام

تحقق معنی نے حدیث الباب سے جن علمی فوائد و احکام کا استنباط ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں۔

- (۱) - خلوت میں جہاں لوگوں کی نظریں نہ پڑیں غسل وغیرہ کرنے کیلئے عریاں ہونے کی اباحت و اجازت معلوم ہوئی
- (۲) - ضرورت کے وقت قابل ستر، جسم کو کین بھی درست ہے مثلاً علاج برائت عیب یا اثبات عیب برس وغیرہ کے لیے جن کے فیصلے بغیر دیکھے نہیں ہو سکتے۔
- (۳) - کسی خبر کو چلتا ہر کرنے کے لیے حلف کا جواز۔ جیسے یہاں حضرت ابو ہریرہ نے حلف کے ساتھ خبر دی۔
- (۴) - حضرت موسیٰ علیہ السلام کے چند معجزات معلوم ہونے کے پھر ان کے کپڑے لے کر بنی اسرائیل کے مجمع تک چلا گیا حضرت موسیٰ علیہ السلام اس کو پکارتے رہے جیسے وہ سنتا اور سمجھتا ہے اور آپ کے عصا مارنے کے نشانات پھر پر ظاہر ہوئے
- (۵) - معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے اپنے انبیاء علیہم السلام کو خلقی و خلقی کمالات سے نوازا ہے اور ان کو تمام محبوب سے پاک ظاہری و باطنی سے منزہ کیا ہے
- (۶) - حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بشریت کا بھی ثبوت ہوا کہ اس سے مغلوب ہو کر غصہ میں پھر کومارنے لگے (عدہ ۵۰-۲) چر تحقیق

یعنی نے دوسری روایت ابی ہریرہؓ کے تحت مندرجہ ذیل احکام ذکر کئے۔

(۱)۔ ابن بطلان نے فرمایا اس سے عریاں غسل کا جواز معلوم ہوا کہ کیونکہ حق تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام کو مٹیاں جمع کرنے پر ملامت کی مگر عریاں غسل کرنے پر محتاج نہیں فرمایا

(۲)۔ اس سے حق تعالیٰ کی کسی صفت کے ساتھ حلف کرنے کا جواز نکلا کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے بلسی و عزت تک کہا یعنی خدا کی عزت کی قسم کھائی

(۳)۔ داؤدی نے فرمایا کہ اس سے کفاف کی فضیلت فقہ پر مہابت ہوئی کیونکہ حضرت ایوب علیہ السلام سونے کی مٹیاں دولت کی حرص یا فقر و مہابت کے نظریہ سے نہیں جمع کر رہے تھے بلکہ صرف اپنی ضروریات زندگی کے خیال سے اور بغیر کے بارے میں یہ بھی خیال نہیں ہو سکتا کہ اس کو اللہ تعالیٰ وہ دولت دینا کی دیتے جو آخرت میں ان کے حصے سے کم کر دی جاتی۔

(۴)۔ اس سے حلال مال کی حرص کا بھی جواز معلوم ہوا

(۵)۔ غنی کی فضیلت معلوم ہوئی کیونکہ اس کو برکت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا (عمد ۵۲: ۲)

سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے قرآنی واقعات

تذکرہ تکمیل و تکمیل: سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام و ہارون علیہ السلام بنی اسرائیل اور فرعون، قارون و ہامان کے حالات و واقعات اس قدر اہم، بصیرت افروز اور عبرت آموز ہیں کہ قرآن مجید کی ۳۷ سورتوں کی پانچ سو سے زائد آیات میں ان کا ذکر و تذکرہ ہوا ہے اس لیے بغرض افادہ علمی و عملی یہاں زیادہ اہم واقعات کو یکجہائی طور پر پیش کیا جاتا ہے

واضح ہو کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نہایت جلیل القدر اولوالعزم اور خدا کے محبوب برگزیدہ نبی تھے سورہ اعراف میں ارشاد ہوا "یا موسیٰ انی اصطفتک علی الناس برسالۃ و بکلامی" (اے موسیٰ میں نے تجھ کو اپنی رسالت و شرف ہم کلامی بخشی کہ سب لوگوں پر ترجیح و بزرگی عطا کی ہے) سورہ طہ میں فرمایا "وانا اخترتک" (میں نے تجھ کو چن لیا) "قد اوتیت سلوک یا موسیٰ" (تیری مارگ ہماری طرف سے پوری کی گئی) "ولقد مننا علیک مرۃ اخری" (ہم نے پھر تجھ پر احسان کیا) "والقیۃ علیک محبۃ منی و لتصنع علی عیسیٰ" (ہم نے اپنے فضل خاص سے) تجھ پر محبت کا سایہ ڈال دیا کہ جنسی بھی تجھ سے محبت کرنے لگے اور ہم چاہتے ہیں کہ تو ہماری خاص نگرانی میں پرورش پائے) "لا تخافا انی معکم اسمع و اری" (ڈرو مت میں تمہارے ساتھ ہوں میں سب کچھ دیکھ اور سن رہا ہوں) غرض حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جلالت قدر اور وجاہت عند اللہ بے شمار آیات سے ظاہر ہوتی ہے اور احادیث میں بھی آپ کے بڑے مناقب اور فضائل ہیں اور قرآن مجید میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات کو اس لئے بہ کثرت پیش کی ہے کہ آنے والی قوموں کے عروج و زوال اور شد و کمزوری کے بارے میں موعظت و بصیرت مل سکے۔ خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم بنی اسرائیل عظیم ترین شرف اور جاہ جلال رکھنے والی قوم تھی کہ حضرت ابراہیم، حضرت اسحق، حضرت یعقوب و حضرت یوسف علیہم السلام ایسے جلیل القدر انبیاء اسی قوم میں سے ہوئے ہیں پہلے ان کا اقتدار اراض مقدس للہ میں رہا اذ جعل فیکم انبیاء و جعلکم ملوکا و آتاکم ما لم یؤت احدا من العالمین (نامہ) (اسی نے تم میں انبیاء پیدا کئے تم کو سلطنتوں کا عہدہ دیا اور تم کو وہ نعمتیں دیں جو دنیا میں کسی کو نہیں دی تھیں) پھر مصر میں حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں اور ان کے بعد بھی بڑا اقتدار بنی اسرائیل کو حاصل رہا غرض مدت دراز تک یہ قوم اپنے دور کی مہذب دینا کے سب سے بڑے حکمران رہے، مگر پھر جب انہوں نے خدا کے احکام سے روگردانی کی عیش و تنعم میں پڑ گئے تو ان پر بزدلی اور

وہن کی حالت مسلط ہوگئی مصر کی بادشاہت قبطی قوم نے حاصل کی اور فرعون مصر نے قوم بنی اسرائیل کو غلام بنالیا ایک عرصہ تک یہ لوگ ان کی غلامی میں بسر کرتے رہے اور مستضعفین فی الارض کے مصداق بن گئے جیسا کہ آج بھی بہت سی جگہ مسلمانوں کی حالت ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بیست و رسالت کے دو بڑے مقصد تھے ایک فرعون و قبطیوں کی اصلاح حال اور ان کو دعوت حق دینا، دوسرے بنی اسرائیل کو غلامی سے نجات دلا کر پھر ارض مقدس کی طرف واپس کر کے ان کو راہ ہدایت دکھانا۔ تاکہ وہ با عزت و بڑی زندگی بسر کر سکیں اور یہاں سے نجات پائیں۔ فرعون مصر کی غلامی سے نجات دلا کر بھی حضرت حق جل مجدہ اور اس کے پیغمبر برحق نے یہ نہیں چاہا کہ بنی اسرائیل پھر سے مصر میں آباد ہوں کیونکہ وہ اس وقت ارض مصر کے ماحول میں رہ کر جو عقائد و اعمال کا باز بنی اسرائیل میں پیدا ہو چکا تھا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس کی اصلاح کیلئے نہایت ہی صبر و ضبط اور غیر معمولی مسلسل جدوجہد سے کام لینا پڑا۔

اب مختصر حالات پیش کئے جاتے ہیں اور چونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زندگی کے دور دور تھے ایک وہ جس کا تعلق مصری زندگی اور فرعون کے حالات سے ہے دوسرا وہ جو غرق فرعون کے بعد ان کی امت بنی اسرائیل سے متعلق ہے اس لحاظ سے بھی ہر دور کے حالات الگ الگ جمع کرتے ہیں واللہ الوفیق

حالات و واقعات قبل غرق فرعون

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ولادت اور تربیت: حضرت یوسف علیہ السلام کے عہد سے بنی اسرائیل کی سکونت مصری میں تھی حضرت یوسف علیہ السلام کا داخلہ مصر تقریباً ۱۲۰۰ قبل مسیح میں ہوا تھا اور بنی اسرائیل اس سے تقریباً ستائیس سال بعد مصر پہنچے ہیں اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ کا فرعون مصر ربیعین ثانی اور اس کا بیٹا مستفاح تھا اول کا دور حکومت ۱۲۹۲ ق م پر ختم ہوتا ہے یہی مستفاح (فرعون مصر) بحر قلم میں غرق ہوا ہے۔ جس کی نقش مصری عجائب خانہ میں آج تک محفوظ ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سلسلہ نسب یہ ہے موسیٰ بن عمران بن لاوی بن یعقوب اور حضرت ہارون علیہ السلام حضرت موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی بڑے بھائی تھے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش اس زمانہ میں ہوئی کہ فرعون اسرائیلی لڑکوں کو قتل کرنے کا حکم دے چکا تھا اور اس پر سختی سے عمل ہو رہا تھا اس لئے ان کی والدہ اور خاندان والے سخت پریشان تھے کہ ان کی کس طرح حفاظت کریں یہ مشکل تین ماہ گزار کر بالا فر مجبور ہوئے کہ ان کو گھر سے نکال کر روپوش کر دیں چنانچہ حسب الہام خداوندی لکڑی کا ایک صندوق بنا کر اور اس پر اچھی طرح روغن کر کے آپ کو اس میں محفوظ کر کے دیارے نیل میں چھوڑ دیا۔

یہ صندوق تیرے ہوئے شای محل کے کنارے جا لگا اور شای خاندان کی ایک عورت نے اس کو رو یا سے نکلوا کر فرعون کے محل میں پہنچا دیا اور فرعون کی بیوی نے ان کو اپنا بیٹا بنائیں آرزو میں رکھ لیا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ دودہ پلانے پر مقرر ہوئیں تو رات میں ہے کہ دودہ چمڑانے کے بعد ان کو فرعون کی بیٹی کے سپرد کر دیا گیا اور عہد جوانی تک انہوں نے شای محل میں تربیت پائی۔

۱۔ اس کب کے "سبب کمر اھة الافامہ فی الارض الشریک" اور حدیث کے کلمات "لا یسرئ لہما اور انا ہوی من کل مسلم یقیم بین اطہر المشربین" وغیرہ کی وجہ سے سمجھ میں آسکتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے والد بزرگوار اور سب خاندان والے مصر آ گئے تھے تو حضرت یوسف علیہ السلام نے ان کے قیام و سکونت کے بجائے شہری مقامات کے دیہات اور الگ تھلگ بستیوں کو پسند کیا تھا کہ اس طرح مصریوں سے الگ رہ کر وہ اپنی مذہبی زندگی پر قائم اور مصری بت پرستی و دیگر شرکات پر رسوم بد اخلاقی اور ان کے مجتہد شہری عادات و خصائل سے دور اور نفور ہیں کے ساتھ ہی اپنی شجاعت و بدویانہ زندگی کے طرۂ امتیاز کو بھی قائم و باقی رکھ سکیں گے۔ یہ سکونت جتن کے علاقہ میں تھی۔

۲۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تربیت وغیرہ ربیعین کے دور عہد میں ہوئی تھی اس کے مرنے کے بعد ان مقامات تحت سلطنت پر بیٹھا تھا اور اسی سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مشہور مناظرات و مکالمات ہوئے ہیں اور وہیں غرق ہوا ہے جس کی نقش اب تک قاہرہ کے دارالامین محفوظ ہیں اور الیوم منحبک الہیکہ مصداق ہے (قصص الانبیاء ۲۰۳ و تفسیر البخاری ۸۳ و غیرہ) ترجمان القرآن مولانا آزاد ۱۶۹-۲۰۲ میں اس کا مصداق ربیعین و مکہ ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ مؤلف

بنی اسرائیل کی حمایت

ہوش سنبھالتے ہی حضرت موسیٰ نے دیکھا کہ ملک میں قوم بنی اسرائیل کے ساتھ ارباب حکومت کا سلوک امتیازی ہے اور ان پر طرح طرح کے مظالم ہوتے ہیں چنانچہ انہوں نے اس قوم کی نصرت و حمایت شروع کر دی اور بادشاہ وقت تک حالات پہنچا کر مظالم میں کمی کرانے میں کامیاب ہو گئے وہ اکثر شہروں میں گشت کرتے اور بنی اسرائیل کے حالات معلوم کرتے تھے تاکہ ان کی مدد کریں

ایک مصری قبطی کا قتل

ایک دن موسیٰ علیہ السلام گشت میں تھے کہ ایک قبطی کو دیکھا جو ایک اسرائیلی سے بیگار لینے کے لیے جھگڑ رہا تھا آپ نے اس کو تعذبی سے روکا مگر وہ باز نہ آیا جب آپ نے قصہ میں آ کر اس کے ایک ٹھنڈا مار دیا جس کو برداشت نہ کر سکا اور فوراً مری گیا قبطی مصریوں نے بادشاہ کے یہاں استفسار دائر کر دیا تفتیش ہوئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نشاندہی ہو گئی اور آپ کی گرفتاری کا حکم جاری ہو گیا آپ کو یہ معلوم ہوا تو آپ نے مناسب سمجھ کر مصر چھوڑ کر ارض مدین کی طرف کوچ کر دیا

حضرت موسیٰ علیہ السلام ارض مدین میں

آپ مدین میں پہنچے گئے جو مصر سے آٹھ منزل ۱۲۸ میل دور تھا طبری میں ہے کہ اس تمام سفر میں آپ کی خوراک درختوں کے پتوں کے سوا کچھ نہ تھی اور برہنہ پا ہونے کی وجہ سے پاؤں کے تلوؤں کی کھال بھی چمیل گئی تھی

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا رشتہ مصاہرت

آپ کی ملاقات وہاں ایک شیخ وقت سے ہوئی ان ہی کہ یہاں مہمان رہے اور انہوں نے آپ سے اپنی ایک صاحبزادی مغورہ کا نکاح بھی کر دیا جس کا مہر آٹھ یا دس سال تک ان کی بکریاں چرانا قرار پایا اور آپ نے دس سال پورے کر دیئے وہاں آپ کے ایک لڑکا بھی ہوا تھا جس کا نام حالت سفر کی مناسبت سے جبرسون رکھا جس کے معنی غربت و مسافرت کے ہیں

بعثت: ایک دن آپ بکریاں چراتے ہوئے مع اہل و عیال مدین سے بہت دور وادی مقدس کی طرف نکل گئے جہاں کوہ سینا کا سلسلہ پھیلا ہوا تھا وہاں وادی ایمن میں پہنچ کر آگ کی صورت میں تجلی الہی کے نور کا مشاہدہ کیا وہیں آپ کو حق تعالیٰ سے شرف ہم کلامی حاصل ہوا اور رسالت و نبوت کی ذمہ داریاں آپ کو سونپ دی گئیں

آیات اللہ دی گئیں

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بطور مجزا تین نبوت و نشانیاں دی گئیں یہ بیضا، عصا، سنبل، نقص ثمرات، طوفان، جراد، قمل، غفادع، دم، جو کا ظہور اپنے اپنے اوقات میں ہو تفصیل حضرت علامہ مثنیٰ کے فوائد سورہ اعراف میں دیکھی جائے ان میں سے پہلی دو آیات عظیمہ ہیں اور باقی سات آیات عذاب ہیں

داخلہ مصر اور سلسلہ رشد و ہدایت کا اجراء

مصر میں فرعون کے دربار میں پہنچ کر آپ نے ڈاخوف و خطر گلچن کہا اور مندرجہ ذیل احکام سنائے

(۱)۔ صرف ایک خدا پر یقین و ایمان لائے (۲)۔ شرک سے تاب نہ ہو (۳)۔ ظلم سے باز آئے بنی اسرائیل کو غلامی سے نجات

۱۔ اس میں متعدد اقوال ہیں کہ وہ شیخ کون تھے تفصیل القرآن مولانا حفظ الرحمن اور تفصیل الانبیاء (نہار) میں سب اقوال درج ہیں اور اچھی بحث کی ہے مولف

دے کر میرے ساتھ کر دے تاکہ میں انہیں پیغمبروں کی اس سر زمین پر لے جاؤں جہاں وہ بجز ذات واحد کے اور کسی کی عبادت نہ کریں۔

ربوبیت الہی پر فرعون سے مکالمہ

اس سلسلہ میں حضرت موسیٰ نے فرعون کو ہر طرح سے سمجھانے کی کوشش کی بہت سے مرتبہ اور مختلف مجالس میں مذاکرات ہوئے جن میں حضرت ہارون علیہ السلام بھی شرکت کرتے تھے فرعون نے اسی دوران خود اپنی ربوبیت کا دعویٰ کر دیا اور اس کو بھی وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دلائل حقہ کے مقابلہ میں آگے نہ چلا سکا تو اس نے اس راہ سے ہٹ کر مصری قوم کو حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے خلاف بھڑکانے شروع کر دیا جب اس میں کامیابی نہ ہوئی تو مندرجہ ذیل صورت سامنے آئی

ساحران مصر سے مقابلہ

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عصا کا اثر دیکھنے کا معجزہ دکھایا تو فرعون نے اس کو کھردرا دیا اور مصر کے مشہور جادو گروں کو مقابلہ کے لیے جمع کیا مقابلہ ہوا تو اس میں بھی ساحر اور کونکا کامی ہوئی اور وہ سب کے سب مسلمان ہو گئے

(۱۱) قتل اولاد کا حکم اور بنی اسرائیل کی مایوسی

فرعون نے دیکھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کی طاقت برابر بڑھتی جا رہی ہے اور یہ بالآخر میری حکومت اور قوم کے لئے بڑا خطرہ بن جانے والے ہیں تو اس نے سابق فرعون مصر کی طرح ایک دفعہ پھر یہ حکم جاری کر دیا کہ بنی اسرائیل کے لڑکوں کو پیدا ہوتے ہی قتل کر دیا جائے، بنی اسرائیل اس حکم سے گھبرا گئے اور حضرت موسیٰ کہنے لگے کہ ہم آپ سے پہلے بھی معصیت میں تھے اور اب بھی اسی طرح ہیں، اور برابر مصائب کا سلسلہ جاری رہنے ہی کی صورت ہے، حضرت موسیٰ نے سمجھایا کہ تم یوں نہ ہو، صبر و استقلال کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑو، خدا کا وعدہ سچا ہے تم ہی کامیاب ہو گے اور تمہارے دشمن ہلاک ہوں گے۔

(۱۲) حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قتل کی سازش

ادھر حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم بنی اسرائیل کی ڈھارس بندھا رہے تھے اور فرعون سمجھ چکا تھا کہ ان لوگوں کا مقابلہ آسان نہیں ہے، نہ قتل اولاد کی مہم سے کچھ کام بنے گا، اس لئے اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی کے قتل کی تجویز پاس کر دی، حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس کا علم ہوا تو فرمایا: مجھے خدا کی حفاظت کافی ہے میں ایسے حکموں سے نہیں ڈرتا جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے، (یعنی آخرت پر ایمان نہ رکھنے والوں سے ڈرنا بڑی غلطی ہے، ایسے لوگ کبھی مومنوں کے مقابلے پر کامیاب نہیں ہو سکتے۔۔)

(۱۳) مصریوں پر قہر خداوندی

اس عرصہ میں جب فرعون کے حکم سے دوبارہ بنی اسرائیل کی تڑپناؤں اور قتل ہونے لگی اور حضرت موسیٰ کی توہین و تذلیل کی جانے لگی تو حضرت موسیٰ نے فرعون اور اس کی قوم کو عذاب الہی سے ڈرایا، اور وہ نہ ڈرے تو ان پر بارش و سلاب کا طوفان آیا، فرعون اور مصریوں نے گھبرا کر موسیٰ سے اس عذاب کے ختم کی دعا کرائی، ایمان لانے اور بنی اسرائیل کو آزاد کرنے کا وعدہ کیا، جب یہ طوفان آپ کی دعائے رک گیا تو اپنے وعدہ سے پھر گئے، اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے نڈی دل کا عذاب بھیج دیا، کہ وہ ہرے بھرے کھیتوں کو چاٹنے لگے، وہ لوگ پھر گھبرائے، اور پہلے کی طرح حضرت موسیٰ سے التجا کی لیکن اس عذاب کے ٹل جانے پر پھر اپنے وعدے سے پھر گئے، اس کے بعد غد کھیتوں سے گھر دل میں آ گیا تو اللہ کے حکم سے غلہ میں ٹھن لگ گیا، ان لوگوں نے اس عذاب کو پہلے کی طرح ٹلایا اور بدستور سرکشی پر اترے رہے تو

اللہ تعالیٰ نے ان کے کھانے پینے کو اس طرح بے لطف کر دیا کہ ہر کھانے اور برتن میں میٹھک نکلنے لگے، اس کے بعد دم کا عذاب آیا کہ پینے کا پانی خون بن جاتا تھا ان کے علاوہ سین (قدح) کا عذاب آیا اور نقص ثمرات (پھلوں کے نقصانات) کا عذاب بھی آیا مگر فرعون اور قوم فرعون کو کسی طرح ہدایت نصیب نہ ہوئی، بلکہ ترمودرکشی میں بڑے ہی رعبہ اور آخری اور سب سے بڑا عذاب ان سب کے فرق کا مقدر ہوا۔

(۱۴) حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بنی اسرائیل کو مصر سے لے کر نکالنا اور غرق فرعون و قوم فرعون

حضرت موسیٰ علیہ السلام لاکھوں افراد بنی اسرائیل کو (مع سر و سامان) لے کر مصر سے ہجرت کرتے ہیں، اور بجائے ارض مقدس فلسطین کی طرف خشکی کے راستے کے، جو قریب بھی تھا، منجم الہی، بحر قلم کا طویل راستہ اختیار کرتے ہیں، یہ سب مصر سے نکلے، تو فرعون اور ان کے لشکر نے ان کا تعاقب کیا تاکہ مصر واپس آکر پھر بنی اسرائیل کو اور بھی زیادہ مظالم کا سختہ مشق بنائیں مگر خدا کی قدرت و مشیت کہ بنی اسرائیل کے بارہ قبیلے بحر قلم میں داخل ہوئے تو ہر ایک کے سامنے خشک راستہ تھا، اور سب ایک دوسرے کو دیکھتے اور باتیں کرتے صحیح سلامت دوسرے کنارے پہنچ گئے، فرعون اور اس کے لشکر نے راستے دیکھے تو وہ بھی پیچھے گئے، مگر درمیان میں پہنچے تھے کہ پانی سب جگہ برآمد آگیا اور سب کے سب فرق ہو گئے، اس طرح حق و باطل کی یہ طویل جنگ بالآخر حق کی فتح ختم ہو گئی، وفہ الامر من قبل ومن بعد۔

ضروری وضاحت: (۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام و بنی اسرائیل، بحر قلم کی شاخ طنج سوئس سے گزر کے وادی سینا میں اس جگہ داخل ہوئے تھے، جس کے قریب ”عیون موسیٰ“ کا مجزرہ ظاہر ہوا اور وہ جگہ اسی نام سے موسوم ہو گئی۔

شیخ عبدالواہب نجار نے بھی اسی کے قریب عبور کی جگہ متعین کی ہے، ملاحظہ ہو تفصیل الانبیاء ص ۲۰۳ دوسرا ایڈیشن اور غالباً یہ جگہ سوین واسا علیہ کے درمیان ہوگی، کمائی تنبیہ القرآن ص ۴۷ ج ۲، واللہ تعالیٰ اعلم

(۲) تفصیل القرآن ص ۳۳۸ ج ۳ نقشہ میں طنج عقبہ کے دائیں جانب عرب کھلایا گیا ہے، وہ غلط ہے کیونکہ عرب بحر قلم کے دائیں جانب ہے۔

(۳) ترمودرکشی تقریباً ایک سو میل لمبی ہے، اور اس کے جنوبی کنارے پر ایک چل ہے جس سے گزر کر وادی سینا اور فلسطین کی ارض

مقدس شروع ہوتی ہے اور اب بھی اسی راستے سے عریش وغیرہ بسوں سے جاتے ہیں

(۴) اسی وادی سینا میں داخل ہو کر حضرت موسیٰ و بنی اسرائیل فارہ، ایشیم وغیرہ سے گزرتے ہوئے کوہ طور تک پہنچے تھے اور توراۃ

حاصل کر کے حجر وغیرہ ہوتے ہوئے فتح فلسطین کی بڑے تھے کہ قوم بنی اسرائیل نے بزدلی و بے حوصلگی دکھائی اور اس کی سرچاپائیس سال تک اس وادی کے دشت و بیابانوں میں گھومتے رہتا مقرر ہوئی جب یہ مدت پوری ہونے کی قریب ہوئی اور پھر آگے بڑھے تو کوہ طور پر حضرت ہارون علیہ السلام کا انتقال ہوا، حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم کو لے کر آگے بڑھے، علاقہ موآب تک پہنچے اور پورے علاقہ کو حسیون و شطم تک فتح کرتے چلے گئے وہاں کوہ عبدیم کے قریب آپ کی بھی وفات ہو گئی، آپ کے بعد آپ کے خلیفہ اداوہ حضرت یوشع علیہ السلام قوم کو لے کر آگے بڑھے اور دریائے اردن کو پار کر کے شہر ارحا کو فتح کیا جو فلسطین کا پہلا شہر تھا، پھر قزوئی بنی مدت میں پورا فلسطین بنی فتح کر لیا گیا۔

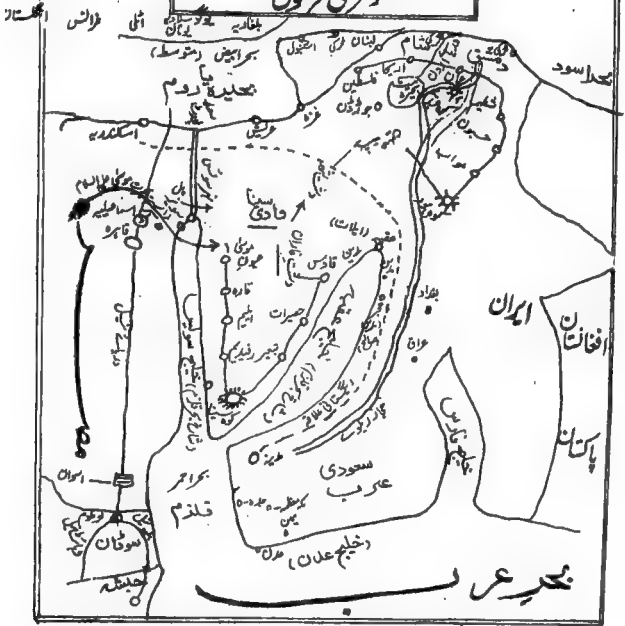
(۵) وادی سینا کے ریگستانی علاقہ کے ختم ہونے پر شہر عریش واقع ہے، اس کے بعد شہر غزہ ہے (مولد امام شافعی) چند سال قبل

اسرائیلی حکومت نے عریش تک اپنا قبضہ کر لیا تھا، مگر مصر نے سوین کی حالیہ جنگ میں یہودیوں کو پیچھے دھکیل دیا تھا اور مصر کی قدم سہمہ غزہ تک دوبارہ قبضہ کر لیا تھا، جہاں یہودیوں کے ستائے ہوئے تقریباً تین لاکھ فلسطینی مہاجر مسلمان پناہ گزین ہیں۔

(۶) طنج عقبہ کے شمالی دہانہ پر عقبہ (ایلات) کے مقام پر حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام کی مشہور ملاقات ہوئی ہے۔

(۷) مصر سے مغربی سمت میں ملا ہوا علاقہ لیبیا، پھر الجیریا، پھر مراکو (مراکش) ہے جس کے کنارے پر طنج ہے اور یہاں جبرائیل کا

حضرت سیدنا موسیٰ علیہ السلام مع بنی اسرائیل و عرق فرعون



ضروری وضاحت: حضرت موسیٰ علیہ السلام و بنی اسرائیل بحر قزح کی شاخ طحسین سے گذر کر قادیسیہ تک پہنچے تھے، جس کے قریب "عیون موسیٰ" کا سمندر ظاہر ہوا اور وہ مگر اسی نام سے موسوم ہو گئی۔

دہاننگ ہے، اور شمالی کنارے پر بحر الٹر (جبل الطارق) ہے جس سے ملایا سینا کے درمیان کا علاقہ ہے۔

(۸) حضرت عمرو بن العاص صلی اللہ علیہ وسلم کے عرب سے وادی سینا کے درمیانوں کو عبور کر کے سی اسکندریہ پہنچے تھے اور ملک مصر فتح کیا تھا۔

(۹) مصر میں اسوان وہ جگہ ہے جہاں اب مشہور عالم ”اسوان بند“ دریائے نیل پر تعمیر کیا گیا ہے جس میں ایک کھرب، تین ارب کعب میڑ پانی جمع ہوگا، پہلے نیل کا صرف پچاس ارب کعب میڑ پانی مصر کی آبپاشی میں کام آتا تھا اور باقی سب بحیرائیں میں جا کر ختم ہو جاتا تھا، اب نیل کا سارا پانی ہی مصر میں کام آئے گا، جس سے مصر کی دولت میں غیر معمولی اضافہ ہوگا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۱۰) دریائے نیل کا ایک سراجشہ سے نکلا ہے جس کو بیونیل (الخلیل الازرق) کہتے ہیں، دوسرا یوگنڈا سے نکلا ہے، اور دونوں سوڈان میں پہنچ کر خرطوم پر مل گئے ہیں جیسا کہ نقشہ میں ہے۔

(۱۱) خلیج سوس کے شمالی سرے سے بحیرائیں تک پہلے زمانہ میں خشکی تھی کیونکہ نہر سوہب نہیں بنی تھی اور اسی خشکی کے راستے سے مصر و شام میں آمد و رفت ہوتی تھی، یہی راستہ قریب اور بھل تھا، مگر باوجود اس کے حضرت موسیٰ اس راستہ کو ترک کر کے بحر قزح کی خلیج سوس میں سے گزرے یہ بظاہر وحی الہی سے ہوا ہے اور اس کو خشکی کے راستے پر مصری فوجی چھاؤنیوں سے بچنے کے خیال سے قرار دینا، اور پھر یہ کہ ارادہ تو خلیج کے شمالی حصہ کے پاس گزرنے کا تھا مگر فروع و لشکر کے چاٹک پیچھے سے پہنچ جانے کی وجہ سے خلیج کے اندر سے ان کو گزرتا ہوا جیسا کہ تفہیم القرآن ص ۳۱۸ ج ۳ میں بتلایا گیا ہے، درست نہیں معلوم ہوتا، نہ کوئی اس کا ماخذ ظاہر کیا گیا ہے، فوجی چھاؤنیاں اگر تھیں تو کیا خلیج کے شمالی حصہ پر کوئی چھاؤنی نہ ہوگی یاد مانے سے اتنی دور ہوگی کہ لاکھوں آدمی حکومت مصر سے بغاوت کر کے نکل جاتے اور انکو خبر نہ ہوتی، یہ بات معقول نہیں معلوم ہوتی اس لئے اس سارے واقعہ کو وحی الہی کے تحت اور معجزات نبوت کی کارفرمائیں کا غیر معمولی رشتہ قرار دینا تو زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے جیسا کہ محقق امت نے کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱۲) عقبہ اور بحریت کے درمیان کا علاقہ سابق زمانہ میں قوم لوط کا علاقہ تھا (تفہیم القرآن ص ۲۵۸ ج ۲)

(۱۳) خلیج عقبہ کے دونوں کناروں پر مدینہ کا علاقہ ہے، جہاں حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم آباد تھی۔ (تفہیم القرآن ص ۲۵۸ ج ۲)

(۱۴) خلیج فارس کے شمال مغرب میں دریائے جلد فرات ہیں، جن کے درمیان قوم نوح کا علاقہ تھا۔ (تفہیم القرآن ص ۲۵۸ ج ۲)

(۱۵) بحر عرب اور خلیج عدن کے شمال میں قوم عاد تھی۔ (تفہیم القرآن ص ۲۵۸ ج ۲)

(۱۶) خلیج عقبہ کے شرقی سرے پر مدینہ ہے اور اس کے نیچے بحر (ہداین صاریح) جو قوم ثمود کا علاقہ تھا۔ (تفہیم القرآن ص ۲۵۸ ج ۲)

(اس نشان سے تجاویز ریلوے مدینہ منورہ سے دمشق تک دکھائی گئی ہے جو ترکی دور خلافت میں ۱۹۰۸ء تا ۱۹۰۹ء سال کے عرصہ ۸ سو میل لمبی تیار ہوئی تھی اور جب عظیم ۱۹۱۲ء میں اس کو پہلے برطانیہ اور پھر ترکوں نے سیاسی مفاد کے تحت تباہ کیا تھا۔ ۱۹۳۸ء میں مرحوم شاہ ابن سعود نے اس کو دوبارہ بنانے کا منصوبہ بنایا تھا مگر کامیابی نہ ہوئی، اب ۱۹۶۴ء سے پھر اس کا کام اعلیٰ پیمانہ پر شروع ہوا ہے اور توقع ہے کہ لائن مکمل ہونے پر روزانہ پانچ حیز رفتار گاڑیاں چلا کریں گی جو ایک دن میں دمشق سے مدینہ منورہ پہنچا دیا کریں گی اور حج کے موسم میں ۱۳ گاڑیاں چلا کریں گی جو ۱۵ ہزار عازمین حج کو روزانہ مدینہ منورہ پہنچا دیا کریں گی، ان شاء اللہ تعالیٰ (دعوت یکم مئی ۱۹۶۶ء)

حالات و واقعات بعد غرق فرعون

(۱) بنی اسرائیل کے لئے خور و نوش و سایہ کا انتظام

حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی امت یعنی قوم بنی اسرائیل کے لاکھوں افراد اور دوسرے مسلمانوں کو مصر کے دارالکفر والشرک سے

آزادی دلا کر جب صحیح سلامت وادی سینا میں اتر گئے اور کچھ مدت کے لئے وہیں کوہ طور کے قریب ان کی بود و باش مقدر ہو گئی تو اس کیلئے حق ووق بے آب و گیاہ تقریباً پانچ سو میل لمبے میدان میں شدید گرمی کے سبب سب سے پہلے تو پانی کا مطالبہ پیش آیا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی استدعا پر حق تعالیٰ نے ان کو چمڑہ عطا فرما دیا کہ زمین پر جہاں بھی اپنا عصا مارے وہاں سے پانی ابل پڑے، چنانچہ ایسا کرنے پر بنی اسرائیل کے بارہ قبیلوں کیلئے بارہ چشمے بہنے لگے جو عیون موسیٰ کہلائے، اس کے بعد کھانے کا سوال ہوا تو من و سلویٰ اترنے لگا، گرمی سردی سے بچنے کی ضرورت پیش آئی تو بادلوں کا خصوصی سایہ رحمت مرحمت ہوا اس طرح کہ جب وہ سفر کرتے تب بھی ہادل سائبان کی طرح سایہ کرتے ہوئے ان کے ساتھ چلتے تھے (لہذا یہ تعبیر موزوں نہیں کہ کچھ مدت کے لئے مطلع ابر آلود کر دیا گیا تھا)

کوہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اعتکاف و چلہ

حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہ سینا پر طلب فرمایا تا کہ انہیں بنی اسرائیل کے لئے شریعت عطا ہو، اس سے قبل حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حسب ارشاد خداوندی پہاڑ پر ایک چلہ شب دروڑ مہادت میں گزارا تا کہ وحی الہی کی ذمہ داریاں سنبھالنے کے قابل ہو سکیں۔

(۳) بنی اسرائیل کی گنہگار پستی

حضرت موسیٰ علیہ السلام ابھی تو راقۃ لے کر واپس نہ ہوئے تھے کہ بنی اسرائیل نے سامری کی تلقین سے گنہگار چار شروع کر دی تھی، سامری گولڈا ہر میں مسلمان تھا مگر اس کے دل میں کفر و شرک رچا ہوا تھا، اس لئے اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی غیر موجودگی سے فائدہ اٹھایا ایک چمڑا بنا کر اس میں حضرت جبرائیل کے پاؤں کے نیچے کی مٹی بھر خاک اٹھائی ہوئی ڈال دی، جس کے بعد اس میں سے چمڑے کی سی آواز نکلنے لگی اور لوگ اس کو خدا سمجھ کر پوجنے لگے (فوائد شاہ عبدالقادر) اور روح المعانی ص ۲۵۳ ج ۱۶ میں ہے کہ اثر الرسول سے مراد اثر فرس الرسول ہے، یا اثر فرس جبرائیل بھی چونکہ اثر جبرائیل ہی ہے، اس لئے اثر رسول کہا گیا۔

اس کے بعد صاحب روح المعانی نے لکھا کہ یہی تفسیر صحابہ و تابعین اور اکابر مفسرین سے منقول ہے پھر ابو مسلم کی تفسیر نقل کر کے اس کی تعلیل کی، قصص القرآن میں حضرت مولانا حافظ الرحمان صاحب نے تفسیر الابی مسلم کو مرحوم قرار دیا ہے اور لکھا کہ آیت قرآنی کا سیاق و سباق اور قبول حق و ترک حق کے متعلق مختلف مقامات میں قرآن مجید کا اسلوب بیان دونوں امور ابو مسلم کی تفسیر کا قطعاً انکار کرتے ہیں اور اس کو تاویل محض ظاہر کرتے ہیں۔ الخ ص ۶۲۳ ج ۱۲، ابھر حال جمہوری تفسیر ہی صحیح ہے اور قرآن مجید کے اسلوب بیان کے مطابق ہے (ص ۳۶۵ ج ۱) واضح ہو کہ مولانا آزاد نے بھی ترجمان القرآن ص ۴۵ ج ۲ میں ابو مسلم کی تفسیر اختیار کی ہے، اس کے بعد تفہیم القرآن دیکھی گئی تو اس میں مفسرین کے دونوں گروہ کی تعلیل کی گئی ہے اور اپنی رائے الگ لکھی ہے، کہ قرآن مجید اپنی طرف سے کسی واقعہ کا بیان نہیں کر رہا ہے، بلکہ وہ صرف یہ کہہ رہا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی باز پرس پر سامری نے یہ بات بتائی الخ، اور سامری ایک قتلہ بردار شخص تھا، جس نے خوب سوچ سمجھ کر ایک زبردست مکر و فریب کی اسکیم تیار کی تھی، اس نے صرف یہی نہیں کیا کہ سونے کا چمڑا بنا کر اس میں کسی تدبیر سے چمڑے کی سی آواز پیدا کر دی، ۔۔۔ پھر یہ جہالت کی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے ایک پر فریب داستان گھڑ کر رکھ دی الخ، قرآن اس سارے معاملے کو سامری کے فریب ہی کی حیثیت سے پیش کر رہا ہے۔ اپنی طرف سے بطور واقعہ بیان نہیں کر رہا۔ (ص ۱۱۹ ج ۳، ص ۱۲۰ ج ۳)

۱۔ ابن کثیر ص ۹۵ ج ۱ میں ہے کہ وہ غلام امرا کا سایہ ہمارے عام ابروں کے سایہ سے زیادہ خوشنور اور خوشوار تھا اور وہ غلام وہی تھا جس میں بدر کے موقع پر ملنگ کا نزول ہوا تھا اور جس میں حق تعالیٰ جل و ذکر کی تشریف آوری ہوگی (ہل بنظرون الا ان یاتہم اللہ فی ظل من الغمام والملائکہ) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ وہ بنی اسرائیل کے ساتھ میدان میں تھے تھا "لوف انہ"

مگر جس استبعاد سے قرآن مجید کو بچانے کیلئے تیسری رائے پیدا کی گئی ہے، وہ کہاں تک رفع ہوا جبکہ عملاً جسدالہ عموماً قرآنی تصریح ہے اور خود مولانا کو بھی یہ تسلیم ہے کہ سامری نے کسی تدبیر سے آواز پیدا کر دی تھی، پھر وہ کرامت تھی یا نہیں اور کس کی تھی، اسی طرح دوسرے امور پر مزید غور کرنا تھا یوں ہی قدیم مفسرین کی تعطیل مناسب نہ تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۴) شرک کی سزا کیونکر ملے

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی بارگاہ میں رجوع کیا کہ بنی اسرائیل کے شرک یعنی گنہگاروں کی سزا معلوم کریں جو اب ملا کہ اس کی سزا اہل نفس ہے اور سائی شریف میں ہے کہ مجرم اپنی جانوں کو ختم کریں اس طرح کے ہر شخص اپنے قریب ترین عزیز کو اپنے ہاتھ سے قتل کرے، مثلاً باپ بیٹے کو، بیٹا باپ کو، بھائی بھائی کو، بنی اسرائیل کو یہ حکم ماننا پڑا اور تورات میں اس طرح قتل ہونے والوں کی تعداد تین ہزار مذکور ہے، جبکہ اسلامی روایت میں اس سے بہت زیادہ ہے، تفسیر ابن کثیر میں تعداد ستر ہزار مروی ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا سے یہ سزا باقی لوگوں سے انھاد گئی اور ان کی خطا حق تعالیٰ نے یوں ہی معاف فرمادی، جسبہ کی گئی کہ آئندہ ہرگز شرک نہ کریں۔

(۵) ستر سرداران بنی اسرائیل کا انتخاب اور کلام الہی سننا

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان قصوں سے فارغ ہو کر بنی اسرائیل پر ایمان و عمل کے لئے تورات پیش کی تو انہوں نے کہا کہ ہم کیسے یقین کریں کہ یہ خدا کا کلام ہے؟! ہم تو جب مانیں گے کہ خدا کو بے حجاب دیکھ لیں، اور وہ ہم سے کہے کہ یہ تورات میری کتاب ہے اس پر ایمان لے آؤ۔ حتیٰ نوری اللہ جہۃ کا بھی صحیح ترجمہ ہے جو ہم نے کیا۔

تفسیر ابن کثیر ص ۹۳ ج ۱ میں ہے کہ حضرت قتادہ اور ربیع بن انس نے کہا حتیٰ نری اللہ جہۃ ای عیاناً اور ابو جعفر نے ربیع بن انس سے نقل کیا ہے کہ جو ستر آدمی حضرت موسیٰ کے ساتھ طور پر گئے تھے، اور حق تعالیٰ کا کلام بھی سن یا تھا، انہوں نے کہا کہ اب ہم خدا کو دیکھنا بھی چاہتے ہیں اس پر انہوں نے ایک آواز سنئی اور بے ہوش ہو گئے، سہمی نے کہا کہ صاعقہ سے ان سب کی موت ہو گئی، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا لو شفت اہل حکیم من قبل وایہی اہل کتنا بما فعل السفھاء منا، حق تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ سب بھی شرک کرنے والوں میں سے تھے، تاہم حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا سے پھر زندہ ہو گئے، اس طرح کہ ایک ایک زندہ ہوتا تھا اور ایک دوسرے کو دیکھتا تھا کہ کیسے جی اٹھتا ہے۔

ابن جریر سے اس طرح روایت ہے کہ ستر آدمی جب طور پر پہنچے تو انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے عرض کیا کہ ہمیں رب کا کلام سنوادیں، جب حق تعالیٰ کو موسیٰ علیہ السلام سے کلام کرتے ہوئے سن چکے تو پھر کہا۔ لن نو من لک حتیٰ نری اللہ جہۃ، پھر صاعقہ آیا، اس سے سب مر گئے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی التجاؤں سے پھر زندہ ہوئے، انہی (تفسیر ابن کثیر ص ۹۳ ج ۱)

(۶) بنی اسرائیل کا قبول تورات میں تاہل

ستر سرداران نے جب اپنی قوم کو جا کر سمجھایا اور سارا قصہ سنا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رسالت اور تورات کے کلام الہی ہونے کا یقین دلانا چاہا اور اس وقت بھی وہ معاندانہ روش سے باز نہ آئے تو اس پر ستنی جبل کا واقعہ پیش آیا۔

ستنی جبل کا واقعہ

حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر ص ۲۶۰ ج ۲ میں آیت واذ نقبنا الجبل کے تحت صحابہ کرام سے یہ تفسیر نقل کی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جبران القرآن ص ۲۶۵ ج ۱ میں اس کا ترجمہ کیا کہ جب تک کہ کھلے طور پر اللہ کو (تم سے بات نہ کرنا) نہ دیکھ لیں، تم اللہ القرآن ص ۷۷ ج ۱ میں ہے، جب تک کہ اپنی آنکھوں سے علانیہ خدا کو (تم سے کلام کرتے) نہ دیکھ لیں، ظاہر ہے کہ یہ دونوں ترجمے تو سین کے ذریعہ دوسرا تصور دیتے ہیں، جس کی صحت محتاج دلیل ہے، اگر بنی اسرائیل کا مطالبہ خود خدا کی کوئی گمان کیا جائے تو اس میں کیا استبعاد ہے اور بے ضرورت بریکٹ لگا کر دوسرا مفہوم پیدا کرنے کا کیا جواز ہے۔ "نول"

علیہ السلام تو رات لے کر بنی اسرائیل کے پاس پہنچے، اور احکام الہی سنائے تو احکام ان پر شاق گزرے، اس لئے ان کے سامنے سے انکار کر دیا، اس پر حق تعالیٰ نے ان کے سروں پر کوہ طور کو فرشتوں کے ذریعے اٹھا کر اونچا کر دیا تا کہ وہ ڈریں کہ اگر احکام تو رات کی اطاعت نہیں کریں گے تو اس پہاڑ کے نیچے دب کر فنا ہو جائیں گے۔ کانہ ظلمہ و ظنوا نہ واقع بہم (گو یا وہ ان پر سائبان ہے وہ ڈرے کہ ان پر آگرے گا) نسائی شریف میں ہے کہ فرشتوں نے کوہ طور کو اٹھا کر بنی اسرائیل کے سروں پر معلق کر دیا تھا آگے ہے کہ جب بنی اسرائیل نے احکام الہی سامنے میں تامل کیا تو حق تعالیٰ نے جبل طور کو وہی کے ذریعہ ٹھک کیا، جس سے وہ اپنی جگہ سے اکھڑ کر آسمان میں معلق ہو گیا، اور بنی اسرائیل کے سروں پر لٹک گیا، اس سے خوفزدہ ہو کر وہ سب مجبوں میں گر گئے اور اطاعت قبول کی (ابن کثیر ص ۲۶۱ ج ۲)

سورہ اعراف میں متقی جبل کا لفظ ہے، یعنی جڑ سے اکھڑ کر ہٹ جانا، اور سورہ بقرہ میں رفع الظور کا لفظ ہے یعنی اپنی جگہ سے اٹھانا مگر اس مطلب کو خلاف عقل خیال کر کے بعض لوگوں نے بدل دیا ہے۔

یہ صورت جبر و اکراہ کی نہ تھی

مفتی عہدہ نے اپنی تفسیر میں لکھا کہ یہ جبر و اکراہ کا معاملہ نہ تھا، بلکہ آیت اللہ کا آخری مظاہرہ تھا جو ان کی رشد و ہدایت کی تقویت دتا یہ میں کیا گیا (تفص القرآن ص ۷۷ ج ۱)

اس اعتراض و جواب کی زحمت سے بچنے کے لئے ایک دوسرا راستہ بھی ہے جو تفہیم القرآن میں اختیار کیا گیا ہے اور ہم نے حاشیہ میں اس کو نقل کر دیا ہے۔

(۸) ارض مقدس فلسطین میں داخلہ کا حکم

توراة ملنے کے بعد حق تعالیٰ کی طرف سے بنی اسرائیل کو حکم ملا کہ اپنے آباؤ اجداد کے ملک فلسطین کو فتح کر دو اور وہیں جا کر بود و باش کرو، مگر انہوں نے کہا کہ وہاں تو بڑے ظالم لوگ بستے ہیں، جب تک وہ وہاں سے نکل جائیں وہاں ہم نہیں جا سکتے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خاص صحابی یوشع و کالب نے ہمت دلائی کہ خدا پر بھروسہ کر کے چلو، تم ہی غالب ہو گے مگر بنی اسرائیل پر بدستور بزدلی و پست ہمتی چھائی رہی اور صلہ ترجمان القرآن ص ۳۳ ج ۲ میں ہے "اور جب ایسا ہوا تھا کہ ہم نے ان کے اوپر پہاڑ کو زلزلہ میں ڈال دیا، گویا ایک سائبان ہے (جول رہا ہے) اور وہ (دہشت کی شدت میں) سمجھتے تھے کہ بس ان کے سروں پر آگرے" مولانا حفصہ الرحمان صاحب نے لکھا کہ یہ نقل کردہ معنی صاف بول رہے ہیں کہ وہ مطلق قرآنی کے خلاف سمجھتے تھے ان کرنائے گئے ہیں (تفص القرآن ص ۷۷ ج ۱)

تفہیم القرآن ص ۲۹۵ ج ۲ میں بھی ہے "جہاں سے وہ دیکھتے اور اقوال صحابہ کے بائبل کی مہرت نقل کی گئی ہے جس میں پہاڑ کے زور سے بٹنے کا ذکر ہے گویا وہی زلزلہ والی بات تھی جس کو مولانا آزاد نے اختیار کیا ہے۔

آج کے موقع الفاظ ہیں کہ عہد لینے ہوئے خارج میں ان پر ایسا ماحول طاری کر دیا تھا کہ جس میں انہیں خدا کی جلال و عظمت اور اس کے عہد کی اہمیت کا پورا پورا احساس ہو، ظاہر ہے کہ ان الفاظ کو بائبل کی مذکورہ بالا نقل کردہ عبارت کے بعد پڑھنے والا دوسرا مطلب لے گا اور اگر یہی عبارت ہماری نقل کردہ مفسرین کی تفسیر کے بعد لایا جائے تو اور مطلب ہوگا۔

اس کے بعد یہ بھی لکھا گیا:۔ یہ ممان نہ کرنا چاہیے کہ وہ (بنی اسرائیل) خدا کے جثاق باندھنے پر آمادہ نہ تھے، اور انہیں زبردستی خوفزدہ کر کے اس پر آمادہ کیا گیا تھا، واقعہ یہ ہے کہ وہ سب کے سب اہل ایمان تھے اور اس کو وہ میں جثاق باندھنے کیلئے ہی گئے تھے مگر اللہ نے معمولی طور پر ان کے عہد و اقرار لینے کی بجائے مناسب جانا کہ اس عہد و اقرار کی اہمیت ان کو اچھی طرح محسوس کرادی جائے، تاکہ اقرار کرتے وقت انہیں یہ احساس رہے کہ وہ کس قدر مطلق و سستی سے اقرار کر رہے ہیں اور اس کے ساتھ ہر عہد کی کرنے کا انجام کیا کچھ ہو سکتا ہے۔

(نوٹ) واقعہ متقی جبل کی تفسیر میں آپ نے دیکھا کہ بدست ترجمان کے تفہیم میں تحقیق کا ایک قدم تو ضرور آگے بڑھ گیا ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اگر اس طرح ہم آزاد تفسیر کا طریقہ چانتے رہے، یعنی احادیث و آثار صحابہ و تابعین سے قطع کر کے معانی و مذاہم قرآن مجید کی تعین کرتے رہے تو پھر خراس کا کیا انجام ہوگا؟

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے زیادہ زور دیا تو کہنے لگے کہ تم اپنے خدا کے ساتھ جا کر خود ہی اس کو فتح کر لو، تم تو یہاں سے آگے سر کئے والے نہیں ہیں۔

(۹) وادی تیبہ میں بھٹکنے کی سزا

اس پر حق تعالیٰ کی طرف سے عتاب ہوا اور بنی اسرائیل کے لئے یہ سزا مقرر ہوئی کہ چالیس سال تک اسی وادی سینا کے بیابانوں اور صحراؤں میں بھٹکتے پھریں گے اور کوئی عزت و سر بلندی کی زندگی ان کو میسر نہ ہوگی۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی کہ ایسی بدکار قوم سے ان کو الگ کر دے مگر حق تعالیٰ کو یہ بھی منظور نہ تھا، کیونکہ ان کی ہدایت و رہنمائی کی صورت بھی بغیر حضرت موسیٰ علیہ السلام و ہارون علیہ السلام کے نہ تھی، دوسرے نئی نسل کی تربیت صحیح کرنی تھی تاکہ وہ ارض مقدس کو فتح کریں اس لئے وہ دونوں بھی آخر تک بنی اسرائیل کے ساتھ ہی رہے اور جو واقعات آئندہ پیش آئے اب وہ آگے لکھے جاتے ہیں۔

(۱۰) واقعہ قتل و ذبح بقرہ

ایک مرتبہ بنی اسرائیل میں کوئی قتل ہو گیا اور قاتل کا پتہ چلنا دشوار ہو گیا یا بھی کشت و خون کی نوبت آئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف رجوع کیا گیا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی جناب میں عرض کیا، ارشاد ہوا کہ یہ لوگ ایک گائے ذبح کریں، پھر گائے کے ایک حصہ کو مقتول کے جسم سے مس کریں، ایسا کریں گے تو مقتول زندہ ہو کر خود ہی اپنے قاتل کا نام بتلا دے گا، بہت کچھ رد و کد کے بعد وہ ذبح بقرہ پر آمادہ ہوئے اور خدا کے حکم سے مقتول نے زندہ ہو کر سارا واقعہ بتلایا، اسی طرح پوری قوم خانہ جنگی سے بچ گئی۔

اس واقعہ میں علاوہ حق تعالیٰ کی عظیم قدرت و عظمت کے اظہار کے، ان ہی لوگوں کے ہاتھوں سے بقرہ کو ذبح کرنا بھی مقصود تھا جو ایک مدت تک اس کی پرستش کر چکے تھے، مولانا حافظ الرحمان صاحب نے لکھا کہ ”ان آیات (متعلقہ ذبح بقرہ) کی وہ تفسیر جو چھٹیہ معاصرین نے بیان کی ہیں، ناقابل تسلیم ہیں اور قرآن عزیز کے منطوق کی خلاف“ (تفصیل القرآن ص ۳۸۸ ج ۱) تفہیم القرآن ص ۸۶ ج ۱ میں بھی قدیم مفسرین کے بیان کردہ مفہوم کی ہی تصویب کی گئی ہے۔

(۱۱) حذف قارون کا قصہ

قارون حضرت موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی چچا زاد بھائی تھا، اور وہ بھی بنی اسرائیل کے ساتھ مصر سے نکل آیا تھا (بائبل میں بھی اسی طرح ہے کمائی تفہیم القرآن ص ۶۶۵ ج ۳) بظاہر مسلمان تھا مگر سامری کی طرح وہ بھی منافق تھا، بہت بڑا دولت مند تھا، اور جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے زکوٰۃ و صدقات کا حکم دیا تو آپ کی مکمل مخالفت پر اتر آیا، آپ کی توہین کرنے لگا اور بنی اسرائیل کو بھی ستانے لگا، ہلا خرق تعالیٰ کے عذاب کا بھی مستحق ہوا کہ مع اپنے مال خزانوں کے زمین میں جنس گیا مفسرین نے دو قول لکھے ہیں مگر حضرت شاہ صاحب کی رائے و تحقیق یہی ہے کہ یہ واقعہ وادی حبیہ کا ہے مصر کے زمانے کا نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۱۲) ایذا بنی اسرائیل کا قصہ

جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حضرت شاہ صاحب کی رائے یہی ہے کہ یہ واقعہ مذکورہ حدیث الباب بھی وادی تیبہ کا ہی ہے،

لے ترجمان القرآن ص ۳۶۹ ج ۱ میں ہے: ہم نے حکم دیا اس شخص پر (جو بنی الحقیقت قاتل تھا) مقتول کے بعض (اجزائے جسم) سے ضرب لگاؤ جب ایسا کیا گیا تو حقیقت کھل گئی اور قاتل کی شخصیت معلوم ہو گئی، مگر بقرہ اور ذبح بقرہ سے اس واقعہ قتل کا کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ اس واقعہ میں حیاء موتی کی کوئی نکتہ لکھا گیا ہے، بھول مولانا حافظ الرحمن صاحب اس واقعہ کو اپنی جامعہ باطل کر اور کر ایک تاویلات کی بنا پر لینے کی ضرورت سمجھی گئی ہے۔

اگرچہ ایذا کے اندر دوسرے واقعات بھی داخل ہو سکتے ہیں اور بنی اسرائیل کی گنہگارہ پرستی، قبول تورات سے انکار، ارض مقدس میں داخلہ سے انکار، من و سلویٰ پر ناشکری، وغیرہ کون سی چیز ایسی تھی کہ آپ کی ایذا اور روحانی اذیت کا موجب نہ بنی ہوگی؟

(۱۳) واقعہ ملاقات حضرت موسیٰ و حضرت علیہما السلام

اس ملاقات کا تذکرہ انوار الباری ص ۱۰۷ ج ۳ میں بھی آچکا ہے، یہاں مزید تحقیق درج کی جاتی ہے، اس سلسلہ میں دو امر لائق ذکر ہیں، یہ واقعہ غرق فرعون سے پہلے کا ہے یا بعد کا، اور ملاقات کی جگہ کون سی ہے، ہم نے حضرت شاہ صاحب کی رائے و تحقیق انوار الباری ص ۱۰۷ ج ۳ میں لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اس وقت جزیرہ سینا میں مقیم تھے اور وہیں سے جبل کرطیج بحر قلزم کو عبور کر کے عقبہ (ایلاہ) کے مقام پر حضرت محمد علیہ السلام سے ملاقات کی ہے۔

تفسیر القرآن میں یہ واقعہ قبل غرق فرعون اور زمانہ قیام مصر کا بتلایا گیا ہے اور اس کی وجہ ذکر کی ہیں جن پر ہم بحث کریں گے، اسی طرح مجمع البحرین اس میں مقام خرطوم کو قرار دیا ہے، جو سوڈان میں ہے، اس پر بھی ہم کلام کریں گے واللہ الموفق

ملاقات کا واقعہ کس زمانہ کا ہے؟

تفسیر القرآن ص ۳۴ ج ۳ میں ہے کہ ”فرعون کی ہلاکت کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام کبھی مصر میں نہیں رہے بلکہ قرآن اس کی تصریح کرتا ہے کہ مصر سے خروج کے بعد ان کا سارا زمانہ سینا اور تیہ میں گزرا“ اس سلسلہ میں زیادہ صحیح رائے ابن علیہ کی ہے جسکو علامہ آلوسی صاحب روح المعانی اور ہمارے حضرت شاہ صاحب نے بھی اختیار کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے ساتھ پھر مصر میں داخل نہیں ہوئے یہی بات ہم انوار الباری ص ۱۰۳ ج ۳ میں بھی لکھ آئے ہیں لیکن اسی سے صاحب تفسیر کا ذہن ادھر بھی چلا گیا ہے کہ ”یہ مشاہدات حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان کی نبوت کے ابتدائی دور میں کرائے گئے ہوں گے کیونکہ آغاز نبوت ہی میں ان انبیاء علیہ السلام کو اس طرح کی تعلیم و تربیت درکار ہوا کرتی ہے، دوسرے یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان مشاہدات کی ضرورت اس زمانہ میں پیش آئی ہوگی جبکہ بنی اسرائیل کو بھی اسی طرح کے حالات سے سابقہ پیش آرہا تھا، جن سے مسلمان مکہ معظمہ میں دوچار تھے، ان دو وجوہ سے ہمارا قیاس یہ ہے کہ (واعلم عند اللہ) کہ اس واقعہ کے تعلق اس دور سے ہے جبکہ مصر میں بنی اسرائیل پر فرعون کے مظالم کا سلسلہ جاری تھا، اگر ہمارا یہ قیاس درست ہو تو پھر یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ غالباً حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ سفر سوڈان کی جانب تھا اور مجمع البحرین سے مراد وہ مقام ہے جہاں موجودہ شہر خرطوم کے قریب دریائے نیل کی دو بڑی شاخیں البحر الاغیض اور البحر الازرق آ کر ملتی ہیں“

پہلا مقدمہ صحیح تھا، اگرچہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے ساتھ مصر نہیں لوٹے، لیکن صرف حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مصر میں پھر کسی وقت بھی کسی غرض سے نہ آنے کی نفی قطعاً سے نہیں ہو سکتی۔

اس کے بعد دوسرا مقدمہ مشاہدات و لاعمل بحث ہے اس لئے کہ واقعہ کی نوعیت تو بتلا رہی ہے کہ وہ آخری دور نبوت کا ہے جبکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پوری طرح علوم نبوت و شریعت حاصل ہو کر کامل و مکمل ہو چکے تھے۔

اور بنی اسرائیل کے بڑے بڑے جامع میں وہ خدا و ارشاد کے ذریعہ علوم و حقائق کے دریا بہا رہے تھے خود بھی یہی سمجھتے تھے کہ میں اس

لئے عالمی ہیبت سے نفع حقیقی کے شریک حصہ پر جانے کے لئے کشتی کا راستہ مقرر تھا اور اسی راستہ سے جبکہ مقام پر پہنچے ہیں، کچھ کچھ عہد کے مشرق میں چارے عراق و مصر و شام کا راستہ عام تھا جس کے برخلاف کشتی کے راستے سے پہلی سیاحت تھی انہوں میں سے گزر کر عہد کے مقام پر پہنچ رہے تھے، ایک دوسرے کا بہت شہد تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۴ کتب تفسیر قرآن میں بھی اس واقعہ کو بعد غرق فرعون اور ادویہ تیہ میں پہنچ جانے کے بعد کے قصص و واقعات میں لکھا ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

وقت سب سے بڑا عالم دنیا ہوں کہ نبی اعظم امّت ہوا ہی کرتا ہے اور دوسرے لوگ بھی ان کو ایسا ہی خیال کرتے تھے اسی لیے عالم حیرت میں یہ سوال کر بیٹھے کہ کیا آپ سے زیادہ بھی علم والا کوئی شخص دنیا میں ہے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے غالباً زیادہ غور و تعمق کے بغیر سادہ و برجستہ جواب ”نہیں“ سے دے دیا اور چونکہ اس کے ساتھ واللہ تعالیٰ اعظم بھی نہ فرمایا وہاں سے مناقشہ لفظیہ ہو گیا جس کی تفصیل انوار الباری میں ہو چکی ہے اسکے بعد حضرت خضر علیہ السلام کی ملاقات اور مشاہدات عجیبہ پیش آتے ہیں تو ان حالات میں تو ہمارے نزدیک عقلی و قیاسی رو سے بھی یہ واقعہ آخری دور نبوت کا ہونا چاہیے پھر جیسا کہ ہم انوار الباری میں لکھ چکے ہیں علماء تحقیق نے ثابت کیا ہے کہ اس ملاقات کے وقت بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام صاحب شریعت نبی و رسول تھے اور علوم شریعت سے بہرہ ور چکے تھے حالانکہ یہ صاحب تعلیم کو بھی تسلیم ہے کہ تورات و شریعت کے علوم حضرت موسیٰ کو بد غرق فرعون و ادنیٰ سینا کی زندگی میں عطا ہوئے ہیں ایسی صورت میں اس کو اوّل دور نبوت کا واقعہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ دور دور کی مناسبتیں نکال کر ایک ہی حقیقت بنا کر پیش کر دینے کی بات تو اور ہے مگر حق وہی ہے جو محققین علماء امت نے سمجھا اور سمجھایا یہاں میرے سامنے وہ نقلی و عقلی دلائل نہیں ہیں جو حضرت شاہ صاحب وغیرہ اکابر امت کے سامنے ہوں گے اس لئے صرف اپنی طرف سے ایک متعلقانہ رنگ کی بحث پیش کر دی ہے واللہ اعلم عند اللہ۔

مجمع البحرین کہاں ہے؟

انوار الباری ۱۰۰-۱۰۱، ۳-۳ میں عمدۃ القاری و روح المعانی سے سب اقوال اس بارے میں نقل ہو چکے ہیں یہاں صرف حضرت شاہ صاحب کی رائے ذکر کرنی ہے کہ طلیح عقبہ کے شالی کنارے پر عقبہ ایلہ کا مقام مجمع البحرین سے مراد ہے کیونکہ حسب تصریح صاحب روح المعانی حقیقی التقادیر ائمہ ہیں اور مراد بحر روم سے التقادیر بایں معنی ہے کہ وہ مقام اس کی محاذات و قرب میں آجاتا ہے جس طرح بحر فارس و روم کا ملحق مراد کیا گیا ہے ہمارے نقشہ میں وہ جگہ دیکھی جاسکتی ہے۔

(بحرہ شامیہ ص ۱۵۱) مطالعہ القصص القرآن، تالیف محمد حامد جواد المولیٰ ص ۱۵۱ ج ۱ مطبوعہ مصر میں ہے: حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کے ایک مجمع میں مدظل فرما رہے تھے اور حالات و واقعات زمانہ تبارک نہایت مؤثر و ایسا اختیار کیا تھا جس سے لوگ نہایت متاثر ہو رہے تھے تو فتح مدظل پر ایک شخص نے سوال کر لیا کہ کیا آپ سے بھی زیادہ علم اس وقت زمین پر کسی کو ہے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا نہیں! کیا خدا نے اس کو انبیاء بنی اسرائیل میں سب سے بڑا نہیں بنایا؟ کیا اس کے ذریعہ فرعون کو مظلوم نہیں کیا؟ کیا وہی صاحب مجذوبہ و مدھما نہیں ہوا؟ اور کیا اسی کے عصا سے سمندر نہیں پھٹا؟ کیا خدا نے اسی کو تورات سے شرف نہیں کیا؟ اور کیا اس کے ساتھ کھلے طور پر کلام نہیں فرمایا؟ کیا اس انتہائی شرف سے بھی زیادہ اور شرف ہو سکتا ہے؟

اس کے علاوہ فقیر روح المعانی ص ۱۶۱/۱۵ میں ہے لا نھا نسیم لکن وهو فی مصر بالاجماع (یعنی یہ ملاقات موسیٰ و خضر علیہ السلام کا زمانہ قیام مصر کا بالاجماع نہیں ہے) اور تفسیر ابن کثیر ص ۹۴/۹۳ میں روایت ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت خضر علیہ السلام سے ملے اور کہا جسک لتعلمنی معاً علمت و هذا (میں آپ کے پاس اس لئے آیا ہوں کہ آپ کے علم سے رشد حاصل کروں) تو حضرت خضر علیہ السلام نے جواب دیا، اما یکفیک ان التوراة بیدیک وان الوحی بکتابک (کیا آپ کو یہ کافی نہیں کہ توراۃ آپ کے سامنے ہے اور وحی اٹھی آپ پر آئی ہے)

اس سے بھی واضح ہے کہ یہ ملاقات نزول توراۃ کے بعد کا ہے اور نزول تورات خروج مصر کے بعد کا واقعہ ہے خود صاحب تفسیر القرآن نے بھی ص ۶-۷-۸ میں ۵۹۰ جلد میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو شریعت و کتاب کا عطا ہونا بعد خروج مصر قیام سینا کے زمانہ میں لکھا ہے جو ایک حقیقت ہے ان سب قرآن و شواہد کی موجودگی میں ملاقات مذکور کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اوّل نبوت کے زمانہ قیام مصر سے متعلق کرنا بعید ازہم ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

لوحہ فکر یہ: ادنیٰ کی بحث ہم نے اس لئے زیادہ تفصیل و وضاحت سے لکھی ہے کہ تحقیق کا معیار دکھلا جائے جس امر کے متعلق صاحب روح المعانی نے فیصلہ کیا کہ بالاجماع وہ واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قیام مصر کے زمانہ میں نہیں ہوا اور توراۃ ملنے کے بعد کو تو سب ہی مانتے ہیں پھر ہمارے علم میں اس واقعہ کو پہلے کسی محقق مفرد و عالم نے بھی زمانہ مصر سے متعلق نہیں کیا نہ صاحب تعلیم ہی نے کسی کا حوالہ دیا ہے ایسی صورت میں اس کے لئے کچھ مناسبتیں قائم کر کے اوّل نبوت اور زمانہ قیام مصر سے متعلق قرار دینا ہمارے نزدیک تحقیق کے معیار سے گری ہوئی بات ہے۔ مؤلف

حضرت شاہ صاحبؒ کے اس قول کے اردو دوسرے سب اقوال سابقین کے علاوہ صاحب تفسیر القرآن نے ایک نئی تحقیق پیش کی ہے کہ مجمع البحرین سے مراد سوڈان کا مقام خرطوم ہے جہاں بحر اریق و بحر اریض ملتے ہیں ملاحظہ ہو ۳۵۰-۳۵۱ مع نقشہ) لیکن اشکال یہ ہے کہ یہ دونوں بحر تو نہیں ہیں یہ تو دریائے نیل کی دو شاخیں نیل اریق اور نیل اریض ہیں اور ان کو نیل میں بھی بیس نیل اور ہائٹ نیل لکھا جاتا ہے اس طرح وہ مجمع البحرین تو ہیں مگر مجمع البحرین نہیں عربی میں بحر کا اطلاق سمندر یا اس کی شاخوں پر آتا ہے اور سمندر کے علاوہ دوسرے دریاؤں پر ضمیر کا اطلاق ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سفر کے دوران پچھلی کے عجائب پیش آئے ہیں لہذا سیدہ فی البحر صربا (اس پچھلی) نے سمندر میں جانے کیلئے سرنگ کی طرح ایک راہ نکال لی اور الو السعد سیدہ فی البحر عجا (اس پچھلی) نے عجب طریقہ پر سمندر میں جانے کے لیے سرنگ کی طرح ایک راہ نکال لی ان کلمات سے سمندر کے قریب قریب چلنے کا ثبوت ہوتا ہے اور ان مواقع میں بحر کا ترجمہ سمندر کی جگہ دیا کرنے سے بات غیر واضح رہ جاتی ہے مصر کے زمانہ قیام میں اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سوڈان کی طرف سفر کیا تھا تو خرطوم تک راستہ قطع کرنے میں سمندر بہت کافی دور رہتا ہے اور پچھلی کے مذکورہ عجائب کا تعلق اگر دریائے نیل سے کیا جائے تو اس کو بحر کہنا مجاز ہے، جو بلا ضرورت ہے، اس لیے ہمارے نزدیک سب سے بہتر توجیہ مجمع البحرین کی حضرت شاہ صاحب والی ہے اور سب سے زیادہ مروج و بعید احتمال صاحب تفسیر والا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم اتم وا حکم اس سلسلہ میں مزید بحث اور دلائل عقلیہ و نقلیہ ہم آئندہ کسی موقع پر پیش کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وفات ہارون علیہ السلام کا قصہ

حضرت موسیٰ و ہارون علیہم السلام اور بنی اسرائیل کو مینا سے چل کر دشت فاران دشت شرا اور دشت صین میں گھومتے پھرتے اور وقت گزرتے ہوئے تقریباً ۳۸ سال میں کچھ طور کے دامن میں پھنپنے تھے کہ وہاں حضرت ہارون علیہ السلام کو پیام اجل آ پہنچا حضرت موسیٰ و ہارون دونوں پہاڑ مذکور کی چوٹی پر پہنچ گئے اور چند روز عبادت میں مشغول رہے حضرت ہارون علیہ السلام کا وہاں انتقال ہو گیا حضرت موسیٰ علیہ السلام تجھیز و تکفین کے بعد اپنے آخر آئے اور بنی اسرائیل کو ان کی وفات سے باخبر کیا بنی اسرائیل کی روایت ہے کہ بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان کے قتل کی تہمت لگائی جس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رنج ہوا اور حق تعالیٰ نے ان کو اس تہمت سے بری کرنے کے لیے فرشتوں کو حکم دیا کہ حضرت ہارون علیہ السلام کی نعش کو اٹھا کر بنی اسرائیل سے پیش کر دیں فرشتوں نے ان کی نعش کو اٹھا کر بنی اسرائیل کے سامنے پیش کیا اور انہوں نے یہ دیکھ کر اطمینان کر لیا کہ اس کے جسم پر قتل و ضرب وغیرہ کا کوئی نشان نہیں ہے علماء نے اس واقعہ کو بھی ایذا بنی اسرائیل کے واقعات میں شمار کیا ہے۔

(۱۵) وفات حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ

حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کی ہدایت و رہنمائی کا فرض شب و روز انجام دیتے ہوئے اور ان کی ایذاؤں پر صبر و استقدال سے کام لیتے ہوئے آگے بڑھے اور ارض مقدس فلسطین کے قریب پہنچ چکے تھے کہ عظیم کے قریب ان کو بھی پیام اجل مل گیا۔ بخاری و مسلم میں ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو موت کا فرشتہ ان کے پاس آیا اور کہا کہ حق تعالیٰ کی طرف پیام اجل کو قبول کیجئے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان کے ایک چھتر مار دیا جس سے ان کی آنکھ پھوٹ گئی تب فرشتہ نے چار حق تعالیٰ سے فریاد کی اور کہا کہ تیرا بندہ موت نہیں چاہتا اللہ تعالیٰ کے حکم سے آنکھ پھر درست ہوگئی اور فرمایا اب حضرت موسیٰ علیہ السلام سے چار کو بجی نیل کی کمر بہا تھک رہے ہیں جس قدر ہال تمہارے ہاتھ کے نیچے آ جائیں گے ہم ہر ہال کے عوض تمہاری عمر کا ایک سال بڑھا دیں گے، فرشتہ نے اسی طرح آ کر کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا اتنی عمر مل جانے کے بعد پھر کیا ہوگا جواب ملا کہ پھر موت آ جائے گی کہ اس سے چارہ نہیں، حضرت موسیٰ علیہ

السلام نے عرض کیا کہ اگر طویل سے طویل زندگی کا انجام بھی موت ہی ہے تو پھر وہ آج ہی کیوں نہ آ جائے، البتہ یہ استدعا ہے کہ آخری وقت میں مجھے ارض مقدس کے قریب کر دے۔ حق تعالیٰ کے حکم سے وہ ارمیا کے قریب پہنچ گئے جو ارض مقدس کی سب سے پہلی بستی ہے اور اسی جگہ وہ کعبہ احمر (سرخ نیل) ہے جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر مبارک ہے (فتح الباری ۲۳۲-۲۳۳)۔

اس کے علاوہ دوسرے اقوال بھی ہیں تنہم فی القرآن ۳۶۰ کے نقشہ میں لکھا ہے کہ فطیم کے قریب ہے کہ عہدیم پر آپ کی وفات ہوئی اور آگے ریمیا تک آپ کے خلیفہ اول حضرت یوشع گئے ہیں اور اس کو فتح کیا ہے بظاہر پہلا قول زیادہ قوی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا قبول ہوئی ہوگی اور دیائے اردن کو پار کر کے آپ ہی ارمیا کے قریب پہنچے ہوں گے اور کعبہ احمر نیل سے پہلے انہیں ہے اس سے بھی اول کی تائید ملتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فتح ارض مقدس فلسطین

تفسیر القرآن میں تو دو اوقات حضرت موسیٰ علیہ السلام فطیم کے قریب کو عہدیم پر بتلائی ہے شاید اس قول کی تائید بائبل سے ہوئی ہو مگر جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ بخاری شریف (کتاب الانبیاء) میں حدیث ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے وقت وفات دعا کی ہے کہ مجھے ارض مقدس سے ایک پتھر پھینکنے کی مقدار سے قریب کر دے راوی حدیث حضرت ابو ہریرہ نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر میں اس مقام پر ہوں تو تمہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر دکھا دوں کہ راستہ سے ایک طرف کعبہ احمر سرخ نیل کے کشیب میں واقع ہے خبیاء مقدسی کا قول حافظ نے نقل کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر کی جگہ ارمیا میں کعبہ احمر کے قریب مشہور و معروف ہے اور ارمیا ارض مقدس میں سے ہے عمار کی روایت یہ بھی ہے کہ فرشتہ موت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بدن مبارک کو صرف ایک بار سونگھ لیا اور اس سے ان کی وفات ہو گئی اور اس کے بعد سے موت کا فرشتہ بجائے اعطانیہ کے خبیہ طور سے آنے لگا یہ بھی روایت ہے کہ موت کا فرشتہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس جنت کا سیب لایا تھا جس کو سونگھنے کے بعد آپ کی وفات ہو گئی یہ بھی مروی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے کفن و دفن کا سب کام فرشتوں نے انجام دیا اور آپ کی عمر ۱۲۰ سال ہوئی (فتح الباری ۲۸۰-۲۸۱)۔

اوپر کی تصریحات کی روشنی میں ہماری رائے ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام و یوشع دونوں ہی دریائے شرق اردن کو پار کر کے آگے بڑھے ہیں اور ارمیا تک پہنچ گئے ہیں یہ گویا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ارض مقدس تک پہنچنے کی دعا قبول ہوئی تھی اور فتح ارض مقدس کی ابتداء بھی کی تھی اور آپ کے بعد حضرت یوشع نے نوجوانان بنی اسرائیل کو ساتھ لے جا کر ارمیا دنیہ کو فتح کر کے پورے فلسطین پر قبضہ کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم و صلواتہم و ائمتہم و علیہم حدیث الباب کے تحت ابن ابی اسرائیل کے قصہ سے شروع کر کے ہم نے کوشش کی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے اہم واقعات زندگی کو مختصر کجا کر کے پیش کر دیں پھر چونکہ ان کے قصہ میں نہایت اہم بعیرتیں بھی ہیں اور قرآن مجید میں اول نمبر پر علم و عقیدہ کی اصلاح و پختگی ہے جو جابجا حضرت حق جل ذکرہ کی ذات و صفات کا تعارف کرانے کی شکل میں بیان ہوئی ہے اس کے بعد انبیاء علیہم السلام اور اہل بیت علیہم السلام کی عملی زندگی پیش کی گئی ہے جو امت محمدیہ کی عملی زندگی سنوارنے کا بہترین ذریعہ ہے اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ بصرہ کو قصہ انبیاء علیہم السلام سے ان کو جمع کر دیا ہے۔ جزاء اللہ خیر الجزاء و رضی عنہ احسن الرضی۔

بصیرتیں و عبرتیں

حضرت موسیٰ علیہ السلام، بنی اسرائیل فرعون اور قوم فرعون کی یہ طویل تاریخی داستان ایک قصہ اور ایک حکایت نہیں ہے بلکہ حق و باطل کے معرکہ ظلم و عدل کی جنگ آزادی و غلامی کی کشمکش، مجبور و پست کی سر بلندی اور جابر و سر بلند کی بستی و ہلاکت حق کی کامرانی اور باطل

کی ذلت و رسوائی صبر اقبال اور شکر و احسان کی مظاہر غرض ناپاسی و ناشکری کے بدنامی کی ایسی پر عظمت اور تاج سے ہر یز حقائق کی ایسی پر مغز داستان ہے جس کی آغوش میں ہے شاعر عبرتیں اور ان گنت بصیرتیں پنہاں ہیں اور ہر صاحب ذوق کو اس کے مبلغ علم اور وقت نظر کے مطابق دعوت فکر و نظر دیتی ہیں ان میں سے مشتے نمونہ از خروارے "یہ چند بصائر خصوصیت کے ساتھ قابل غور اور لائق فکر ہیں

(۱)۔ اگر انسان کو کوئی مصیبت اور ابتلا پیش آ جائے تو اس کو چاہیے کہ "صبر و رضا" کے ساتھ اسکو انگیز کرے اگر ایسا کرے گا تو بلاشبہ اس کو خیر عظیم حاصل ہوگی اور وہ یقیناً فائز المرام اور کامیاب ہوگا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کی پوری داستان اس کی زندہ شہادت ہے (۲)۔ جو شخص اپنے معاملات میں خدا پر بھروسہ اور اعتماد رکھتا ہے اور اسی کو خلوص دل کے ساتھ اپنا پشتیبان سمجھتا ہے تو خدا کے تعالیٰ ضرور اس کی مشکلات کو آسان کر دیتا ہے اور اس کے مصائب کو نجات دے گا مرانی کے ساتھ بدل دیتا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبلی کفر کر دینا اور اس پر ان کے قتل کے مشورے پھر ان دشمنوں ہی میں سے ایک شخص کو ہمدرد بن کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مطلع کرنا اور اس طرح ان کا دین جاننا وہی الہی سے شرف ہونا اور رسالت کے جلیل القدر منصب سے سرفراز ہونا اس کی روشن شہادتیں ہیں

(۳)۔ جس کا معاملہ حق کے ساتھ مشق تک پہنچ جاتا ہے اس کے لئے باطل کی بڑی سے بڑی طاقت بھی پیچ اور بے وجود ہو کر رہ جاتی ہے، غور کیجئے! حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کے درمیان مادی طاقت کے جیٹ نظر کیا نسبت ہے ایک بے چارہ و مجبور اور دوسرا با صدد ہزار قہرمانی کبر و غرور سے معمور، مگر جب فرعون نے برسرِ بار حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کہا "إِنِّي لَا ظَنُّكَ يَا مُوسَىٰ خَشَعُوا" (اے موسیٰ میں بالیقین تجھے جادو مارا سمجھتا ہوں، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی بے دھڑک جواب دیا کہ "لَقَدْ عَلِمْتُمَا أَنزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا ذُبَّ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّي لَا ظَنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَغْبُورًا" (تو بلاشبہ جانتا ہے کہ ان آیات کو آسمانوں اور زمینوں کے پروردگار نے صرف بصیرتیں بنا کر نازل کیا ہے اور اے فرعون! میں تجھ کو بلاشبہ ہلاک شدہ سمجھتا ہوں) یعنی خدا تعالیٰ کے ان کھلے نشانوں کے باوجود تا فرمانی کا انجام ہلاکت کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

(۴) اگر کوئی خدا کا بندہ حق کی نصرت و حمایت کے لئے سرفروشانہ کھڑا ہو جاتا ہے تو خدا دشمنوں اور باطل پرستوں ہی میں سے اس کے معین و مددگار پیدا کر دیتا ہے۔

تمہارے سامنے حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی کی مثال موجود ہے کہ جب فرعون اور ان کے سرداروں نے اس کے قتل کا فیصلہ کر لیا تو ان ہی میں سے ایک مرد حق پیدا ہو گیا جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب سے پوری مدافعت کی، اس طرح قبلی کے قتل کے بعد جب ان کے قتل کا فیصلہ کیا گیا تو ایک با خدا قبلی نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس کی اطلاع کی اور ان کو مصر سے نکل جانے کا نیک مشورہ دیا جو آگے چل کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی عظیم کامرانیوں کا باعث بنا۔

(۵) اگر ایک بار بھی کوئی لذت ایمانی سے لطف اندوز ہو جائے اور صدق ولی سے اس کو قبول کر لے تو یہ نشاں اس کو ایسا مست بنا دیتا ہے کہ اس کے ہر ریشہ جان سے وہی صدائے حق نکلنے لگتی ہے، کیا یہ اعجاز نہیں کہ جو "ساتر" چند منٹ پہلے فرعون کی زبردست طاقت سے مرعوب اور اس کے حکم کی تعمیل کو حرز جان بنائے ہوئے تھے، اور جو اپنے کرشموں کی کامیابیوں پر انعام و اکرام کا معاملہ طے کر رہے تھے وہی چند منٹ بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دست مبارک پر دولت ایمان کے نشے سے سرشار ہو گئے تو فرعون کی سخت سے سخت دھمکیوں اور اور جابرانہ عذاب و عقاب کو ایک کھیل سے زیادہ نہ سمجھتے ہوئے بے باکانہ انداز میں یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں "قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَافْضِلْ مَا أَنْتَ لَافِضٌ إِنَّمَا أَنْتَ مُقَوِّضٌ هَلْهُ الْخَيُوفَةُ الدُّنْيَا" (انہوں نے کہا کہ ہم کسی یہ

نہیں کر سکتے کہ جو روشن دلیلیں ہمارے سامنے آئیں گیں ہیں اور جس خدا نے ہمیں پیدا کیا ہے اس سے منہ موڑ کر تیرا حکم مان لیں تو جو فیصلہ کر چکا ہے اس کو گرتو گرتو زیادہ سے زیادہ جو کر سکتا ہے وہ یہی ہے کہ دنیا کی اس زندگی کا فیصلہ کر دے)

(۶) صبر کا پھل ہمیشہ میٹھا ہوتا ہے خواہ اس پھل کے حاصل ہونے میں کتنی ہی تاخیر ہو، مگر جب بھی وہ پھل لگے گا میٹھا ہی ہوگا، بنی اسرائیل مصر میں کتنے عرصے تک بیچارگی، غلامی اور پریشان حالی میں بسر کرتے رہے، اور نیزہ اولاد کے قتل اور لڑکیوں کے باندیاں بننے کی ذلت و رسوائی کو برداشت کرتے رہے مگر آخر وہ وقت آئی گیا جبکہ ان کو صبر کا میٹھا پھل حاصل ہوا اور فرعون کی تباہی اور ان کی باعزت و ستکاری نے ان کے لئے ہر قسم کی کامرانیوں کی راہیں کھول دیں ”وَفُتِحَتْ لَكُم مِّنْهُ ذِكْرُكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَٰءِيلَ بِمَا صَبَرُوا“ اور بنی اسرائیل پر تیرے رب کا کلمہ نیک پورا ہوا ہے۔ بسبب اس بات کے کہ انہوں نے صبر سے کام لیا۔

(۷) غلامی اور کھلم مانہ زندگی کا سب سے بڑا اثر یہ ہوتا ہے کہ امت و عزم کی روح پست ہو کر رہ جاتی ہے اور انسان اس ناپاک زندگی کے ذلت آمیز امن و سکون کو بھٹے کچھے اور فقر و محنتوں کو سب سے بڑی عقبت تصور کرنے لگتا ہے، اور جدوجہد کی زندگی سے پریشان و حیران نظر آتا ہے، اس کی زندہ شہادت بھی بنی اسرائیل کی زندگی کا وہ نقشہ ہے جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے آیات و معجزات دکھانے، عزم و ہمت کی تلقین کرنے اور خدا کے وعدہ کامرانی کو یاد کرانے کے باوجود ان میں زندگی اور پامردی کے آثار نظر نہیں آتے اور وہ قدم قدم پر شکوہ اور حیرانوں کا مظاہرہ کرتے نظر آتے ہیں۔

ارض مقدس میں داخلہ اور وعدہ نصرت کے باوجود بت پرست دشمنوں کے مقابلہ سے انکار کرتے وقت جو ہی تاریخی جملے انہوں نے کہے وہ اس حقیقت کے لئے شاہد عدل ہیں۔ ”فَاذْهَبْ اَنْتَ وَرَبِّكَ فَقَاتِلَا اِنَّا هُنَا قَاعِدُونَ“ (اے موسیٰ علیہ السلام تو اور تیرا رب دونوں جا کر ان سے لڑو بلاشبہ تم تو یہاں بیٹھے ہیں)

(۸) وراثت زمین یا وراثت ملک اسی قوم کا حصہ ہیں جو بے سروسامانی سے ہر اسان نہ ہو کر اور بے ہمتی کا ثبوت نہ دے کر ہر قسم کی مشکلات اور موانع کا مقابلہ کرتی ہیں اور ”صبر“ اور ”خدا کی مدد پر بھروسہ“ کرتے ہوئے میدان جدوجہد میں ثابت قدم رہتی ہے۔

(۹) باطل کی طاقت کتنی ہی زبردست اور پراز شوکت و صولت کیوں نہ ہو انجام کار اس کو تا مراد کی کامنڈو کینا پڑے گا اور آخر انجام میں کامیابی و کامرانی کا سہرا ان ہی کے لئے ہے جو نیکو کار اور باہمت ہیں ”وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ“

(۱۰) ”یہ عبادۃ اللہ“ ہے کہ جاہد و ظالم قومیں جن قوموں کو نصیر و ذلیل سمجھتی ہیں، ایک دن آتا ہے کہ وہی خدا کی زمین کی وارث بنتی ہیں اور حکومت و اقتدار کی مالک ہو جاتی ہیں اور ظالم قوموں کا اقتدار خاک میں مل جاتا ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کی مکمل داستان اس کے لئے روشن ثبوت ہے۔ ”وَنُورِیدُ اَنْ نَّمْنَّ عَلَی الَّذِیْنَ اسْتَضَعِفُوْا فِی الْاَرْضِ وَنَجْعَلْهُمْ اٰمَةً وَنَجْعَلْهُمُ الْوَارِثِیْنَ وَنَمُکِّنْ لَهُمْ فِی الْاَرْضِ وَلِرِیٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا یَحْذَرُونَ“

(۱۱) ہمیشہ دعوت حق کی مخالفت طاقت و حکومت اور دولت و ثروت میں سرشار جماعتوں کی جانب سے ہوئی اور ہمیشہ ہی انہوں نے حق کے مقابلہ میں شکست اٹھائی اور ناتواں کام و نامراد رہے، اس کے ثبوت کیلئے نہ صرف حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ تبہا شاہد ہے بلکہ تمام انبیاء علیہ السلام کی دعوت حق اور اس کی مخالف طاقتوں کی مخالفت کا انجام اس حقیقت کے لئے تاریخی شاہد ہیں۔

(۱۲) جو ہستی یا جو جماعت دیدہ دانستہ حق کو ناحق جانتے ہوئے بھی سرکشی کرے، اور خدا کی دی ہوئی نشانیوں کی منکر و نافرمان بنے تو اس کیلئے خدا کا قانون یہ ہے کہ وہ ان سے قبول حق کی استعداد افکار دیتا ہے کیونکہ یہ ان کی عظیم سرکشی کا قدرتی ثمرہ ہے ”مَسَا صُفْرَ عَنِ اِیَّامِی الْمَذِیْنِ یَحْکِبُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ“ (مغرب میں اپنی نشانوں سے ان کی نگاہیں پھیر دوں گا، جو ناحق خدا کی زمین میں سرکشی کرتے ہیں)، اس آیت اور اس قسم کی دوسری آیات کا یہی مطلب ہے جو طور بالا میں ذکر کیا گیا ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ خدائے

تعلے کسی کو بے عقل اور گمراہی پر مجبور کرتا ہے۔

(۱۳) یہ بہت بڑی گمراہی ہے کہ انسان کو جب حق کی بدولت کامیابی و کامرانی حاصل ہو جائے تو خدا کے شکر و سپاس اور عبودیت و نیاز کی جگہ جافقین حق کی طرح غافل ہو جائے افسوس کہ بنی اسرائیل کی داستان کا وہ حصہ ”جو فرعون سے نجات پا کر بحرِ قلزم میں غرق ہو کر نئے سے شروع ہوتا ہے“ اس گمراہی سے معمور ہے۔

(۱۴) دین کے بارے میں ایک بہت بڑی گمراہی یہ ہے کہ ”انسان“ صداقت و سچائی کے ساتھ اس پر عمل نہ کرتا ہو بلکہ نفس کی خواہش کے مطابق اس میں حیلہ سازی کر کے اس سے خود کو بچانے کی کوشش کرتا ہو یہود نے سبت کے تعظیم کی خلاف ورزی میں یہی کیا، وہ سبت شروع ہونے سے پہلے رات میں سمندر کے کنارے گڑھے کھود لیتے اور صبح کو سبت کے دن چھلیاں پانی کے بہاؤ سے اس میں آ جاتیں تھیں اور پھر شام کو ان کا اٹھا لاتے اور کہتے ہم نے سبت کی کوئی توہین نہیں کی مگر خدا کے عذاب نے ان کو تباہ کیا کہ دین میں حیلہ سازی کی کس قدر خوفناک جرم ہے۔

(۱۵) کوئی حق کو قبول کرے یا نہ کرے حق کے داعی کا فرض ہے کہ وہ موقعِ حق سے باز نہ رہے چنانچہ سبت کی بے حرمتی پر ان ہی میں سے بعض اہل حق نے ان کو کوبھیا تھا تو بعض اہل حق نے یہ کہا کہ یہ باندے والے نہیں ہیں ان کا سمجھنا ہے کہ یہ مگر پتہ کار و ایمان حق نے جواب دیا ”معلوۃ الی ربکم ولعلہم یقنوں“ (قیامت میں خدا کے سامنے ہم معذرت تو کر سکیں گے کہ ہم حق کی تبلیغ برابر ادا کرتے رہے اور ہم کو غیب کا کیا علم، کیا عیب ہے کہ یہ پرہیزگار بن جائیں؟)

(۱۶) کسی قوم پر چار بدو ظالم حکمران کا مسلط ہونا اس حکمران کی عند اللہ مقبولیت و سرفرازی کی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ خدا کا ایک عذاب ہے جو حکومتِ قوم کی بد عملیوں کی پاداشِ عمل کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے مگر حکومتِ قوم کی ذنیت پر چار بر طاقت کا اس قدر غلبہ چھا جاتا ہے کہ وہ اس کی قہرمانیت کو ظالم حکمران پر خدا کی رحمت اور اس کے اعمال کا انعام سمجھنے لگتی ہے چنانچہ فرعون اور بنی اسرائیل کی تاریخ کا وہ حصہ جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو فرعون کو سے نجات دلانے کیلئے ان کو ابھارا اور انہوں نے قدم قدم پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اپنی شکایتیں اور مصر میں غلامانہ خوشحال زندگی بسر کرنے کی دوبارہ تمناؤں کا اظہار کیا اس کیلئے شاہدِ عدل ہے قرآن عزیز نے اس حقیقت کو اس معجزانہ انداز میں بیان کیا ہے ”واذ تاذن ربکم لیبھتن علیہم الی یوم القیامۃ من یمسومہم سوء العذاب“ (اور جب ایسا ہوا کہ تیرے پروردگار نے اعلان کر دیا تھا (اگر بنی اسرائیل بد عملی اور سرکشی سے باز نہ آئے تو) وہ قیامت کے دن تک ان پر ایسے لوگوں کو مسلط کرے گا جو انہیں ذلیل کرنے والے عذاب میں مبتلا کر دیں گے

(۱۷)۔ جب فرعون اور اس کی قوم کی سرکشی حد سے تجاوز کر گئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خدا تعالیٰ سے دعا کی: خدا یا! اب ان بد کرداروں کو اس کی سرکشی اور بد عملی کی سزا دے کہ یہ کسی طرح راہِ راست پر نہیں آتے مگر جب بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا کی استجاب کا وقت آتا اور خدا کے عذاب کی علامتیں شروع ہوتیں تب فوراً فرعون اور اس کی قوم حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہتی اگر اس مرتبہ یہ عذاب ہم پر دفع ہو گیا تو ہم ضرور تیری بات مان لیں گے اور جب وہ دفع ہو جاتا تو پھر بدستور تیرا اور سرکشی کرنے لگتے اس طرح ایک عرصہ تک ان کو مہلت ملتی رہی اور جب کسی طرح کج روی سے باز نہ آئے تو آخر کار عذابِ الہی نے اپکا ان کو لیا اور ہمیشہ کے لیے ان کو نیست و نابود کر دیا اسی طرح سبت کی بے حرمتی کرنے والوں کو مہلت ملتی رہی مگر جب وہ کسی طرح باز نہ آئے تو خدا کے عذاب نے ان کا خاتمہ کر دیا۔

یہ اور امراضِ نفسیہ کے اسی قسم کے دوسرے واقعات اس امر کی دلیل ہیں کہ جب کوئی قوم یا جماعت بد کرداری اور سرکشی میں مبتلا ہوتی ہے تو خدا کا قانون یہ ہے کہ ان کو فوری گرفت میں نہیں لیا جاتا ہے بلکہ بتدریج مہلت ملتی رہتی ہے کہ اب باز آ جائے اب سمجھ میں آ جائے اور اصلاح حال کر لے لیکن جب وہ آمادۂ اصلاح نہیں ہوتی اور ان کی سرکشی و بد عملی ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہے تو پھر خدا کی گرفت کا سخت پنجہ

ان کو پکڑ لیتا ہے اور بے یار و مددگار فنا کے گھاٹ اتر جاتے ہیں

(۱۸)۔ ”کسی ہستی کے لیے بھی وہ نبی یار رسول ہی کیوں نہ ہو“ یہ مناسب نہیں کہ وہ یہ دعویٰ کرے کہ مجھ سے بڑا عالم کائنات میں کوئی نہیں بلکہ اس کو خدا کے علم کے سپرد کر دینا بہتر ہے کیونکہ فوق کل ذی علم علیم اس کا ارشاد عالی ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جلیل القدر رسول و پیغمبر اور جامع صفات و کمالات ہونے کے بعد جب یہ فرمایا کہ میں سب سے بڑا عالم ہوں تو خدا نے ان کو تنبیہ کی اور خضر علیہ السلام سے ملاقات کر کے یہ بتلایا کہ ان صفات کمال کے باوجود علم الہی کے اسرار اس قدر بے غایت و بے نہایت ہیں کہ ان میں سے چند امور کو اس نے ایک بزرگ ہستی پر ظاہر کیا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کو بھی سمجھنے سے قاصر رہے۔

(۱۹)۔ پیروان ملت اسلامیہ کے لیے ”غلامی“ بہت بڑی لعنت اور خدا کا بہت بڑا غضب ہے اور اس پر قانع ہو جانا تو یا عذاب الہی اور لعنت خداوندی پر قانع کرنے سے مراد فہ ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دعوت حق دیتے ہوئے پہلا مطالبہ یہ کیا کہ بنی اسرائیل کو اپنی غلامی سے آزاد کر دے تاکہ وہ میرے ساتھ ہو کر آزادانہ تو حید الہی کے پرستار رہ سکیں اور ان کی مذہبی زندگی کے کسی شعبہ میں بھی جابرانہ اور کافرانہ اقتدار حائل نہ رہ سکے۔ وقال موسیٰ یفرعون انی رسول من رب العالمین . حقیق علی ان لا اقول علی الله الا الحق قد جنتکم ببینۃ من ربکم فارسل معی بنی اسرائیل . (اعراف) (اور موسیٰ نے کہا: اے فرعون! میں جہانوں کے پروردگار کا بھیجا ہوا اٹھتی ہوں میرے لئے کسی طرح زیبا نہیں کہ اللہ پر حق اور حق کے علاوہ کچھ اور کہوں بلاشبہ میں تمہارے لئے تمہارے پروردگار کے پاس سے دلیل اور شاہد لایا ہوں پس تو میرے ساتھ بنی اسرائیل کو بھیج دے۔ ”فاتیا فرعون فقول انار رسول رب العلمین ان ارسل معنای اسرائیل۔ (شعراء) پس تم دونوں فرعون کے پاس جاؤ اور کہو کہ ہم بلاشبہ جہانوں کے پروردگار کے پیغمبر اور اٹھتی ہیں یہ پیغام لے کر آئے ہیں کہ تو بنی اسرائیل کو ہمارے ساتھ بھیج دے اور غلامی سے ان کو چھٹکارا دے۔

سورہ شعراء کی یہ آیت تو اس مسئلہ کی اہمیت کو اس درجہ فریغ ظاہر کر رہی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر اور اولوالعزم پیغمبر کی بعثت کی غرض و غایت یہی تھی کہ انبیاء علیہم السلام کے مشہور خانوازہ بنی اسرائیل کو فرعون کے جابرانہ اور کافرانہ اقتدار کی غلامی سے آزاد کرائیں اور نجات دلائیں۔

نیز سورہ اعراف کی آیات کو اگر غائر نظر مطالعہ کی اجائے تو وہاں بھی یہی حقیقت نمایاں ہے اس لئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون کے دربار میں اول اپنی رسالت کا اعلان کرتے ہیں اور پھر خدا کی جانب سے رشد و ہدایت کی دعوت دیتے اور آیات جہنات کی جانب مبذول کراتے ہوئے اپنی بعثت کا مال اور نتیجہ بھی بیان فرماتے ہیں ”فارسل معی بنی اسرائیل“ پس بنی اسرائیل کو (اپنی غلامی سے نجات دے کر) میرے ساتھ کر دے۔

پھر یہ بات بھی توجہ کے لائق ہے کہ دعوائے نبوت و رسالت کے بعد اگرچہ عرصہ دراز تک حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قیام مصر میں رہا تاہم بنی اسرائیل پر اس وقت تک قانون ہدایت (تورات) نہیں اتر جب ان کو فرعون کی غلامی سے نجات نہیں مل گئی اور وہ ظالمانہ اقتدار کے پنجہ استبداد سے نجات پا کر ارض مقدس کی طرف واپس نہیں گئے۔ لاعصروا یا اولی الابصار۔

باب التستر فی الغسل عند الناس

(لوگوں میں نہاتے وقت پردہ کرنا)

(۲۷۳) حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن ابی النضر مولى عمر ابن عبد الله ان ابامره مولى ام هانئ بنت ابی طالب اخبره انه سمع ام هانئ بنت ابی طالب تقول ذهبت الى رسول الله صلى عليه وسلم عام الفتح فوجدته يغتسل و فاطمة تستره فقال من هذه فقلت انا ام هانئ.

(۲۷۴) حدثنا عبد الله بن مسلمة عن ابی النضر مولى عمر ابن عبد الله ان ابامره مولى ام هانئ بنت ابی طالب اخبره انه سمع ام هانئ بنت ابی طالب تقول ذهبت الى رسول الله صلى عليه وسلم عام الفتح فوجدته يغتسل و فاطمة تستره فقال من هذه فقلت انا ام هانئ.

ترجمہ ۲۷۳: ام ہانی بنت ابی طالب کے مولی ابومرہ نے بتایا کہ انہوں نے ام ہانی بنت ابی طالب کو یہ کہتے سنا کہ میں فتح کے دن رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو میں نے دیکھا کہ آپ غسل کر رہے ہیں اور فاطمہ نے پردہ کر رکھا ہے حضور ﷺ نے پوچھا یہ کون ہے میں نے عرض کی کہ میں ام ہانی ہوں۔

ترجمہ ۲۷۴: حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ میں نے جب بنی کریم ﷺ غسل جنابت کر رہے تھے آپ کا پردہ کیا تھا تو آپ نے اپنے ہاتھ دھوئے پھر داہنے ہاتھ سے سے بائیں پر پانی بہایا اور شرم گاہ دھوئی اور جو کچھ اس میں لگ گیا تھا اسے دھویا پھر ہاتھ کو زمین پر یاد پوار پر رگڑ کر دھویا پھر نماز کی طرح وضو کیا پاؤں کے علاوہ اپنے بدن پر پانی بہایا اور اس جگہ سے ہٹ کر دونوں قدموں کو دھویا اس حدیث کی متابعت ابو حسان اور ابن فضیل نے ستر کے ذکر کے ساتھ کی ہے۔

تشریح: باب سابق میں امام بخاری نے الگ اور تنہا غسل کرنے کا حکم بتلایا تھا یہاں دوسروں کے باب میں دوسروں کی موجودگی میں غسل کا شرعی طریقہ بتلایا کہ ایسے وقت ستر ضروری ہے یہی تشریح حافظ ابن حجر اور محقق یعنی وغیرہ نے بھی کی ہے اور یہی وجہ ہے کہ مناسبت بھی دونوں بابوں کی ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا مقتدا امام بخاری یہ ہے کہ دوسروں کی موجودگی میں غسل کرنا ہوتا تو زوار پردہ کر کے غسل کر سکتا ہے غرض ستر تو فضا میں بھی مطلوب ہے اگرچہ کپڑے یا کم از کم خط ہی سے ہوا اور اگر وہاں کسی کے گزرنے کا خطرہ نہ وہ تو ایسا نہ کرنے میں بھی حرج نہیں ہے اسی طرح حمام و غسل خانہ میں بھی نیچے ہو کر غسل کرنا درست ہے۔

حضرت شیخ الحدیث کی توجیہ

آپ نے (لا مع الدرراری ۱۱۱۱) میں والا وجہ عند هذا العبد الضعیف الخ سے بتلایا کہ اس ترجمہ ثانیہ کی غرض ایجاب تستر عند الناس نہیں ہے کیونکہ وہ تو معروف بات تھی اس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ وہ غسل کے ساتھ مخصوص تھی لہذا وجہ یہ ہے کہ امام بخاری بدن کے اعلیٰ حصہ کے ستر کی فضیلت بتلانا چاہتے ہیں یعنی دوسروں کی موجودگی میں غسل ازار کے ساتھ تو ہونا ہی چاہیے ساتھ ہی اعلیٰ حصہ جسم کو مستور کرنا مزید فضیلت ہے جس پر روایات باب دلائل کر رہی ہیں کہ کن میں مطلق ستر کا لفظ ہے یعنی حضور انور ﷺ کے پورے جسم مبارک کو دوسروں سے پردہ میں کیا گیا لیکن یہ توجیہ اس لیے ضعیف ہے کہ جس طرح پورے جسم مبارک کا ستر محتمل ہے نصف کا بھی محتمل ہے دوسری

دونوں باب کا مقابلہ اسی کو متعین ہے کہ پہلے تہا غسل کرنا عاریتا کا جواز بتلایا تو دوسروں میں اوروں کی موجودگی کے وقت تسبیح بتلایا گیا اور اگر وہ پہلے باب کے اندر ضمناً ثابت ہو گیا تھا تو بیان واجب کیلئے دوسرا باب لازماً زیادہ مناسب ہے بہ نسبت اس کے کہ امر واجب کو تو ضمناً مان لیا جائے اور مستقل باب کو صرف بیان امر مستحب کے لیے متعین کیا جائے اور غالباً اسی لیے شارحین میں سے کسی نے یہ نکتہ پیدا نہیں کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فائدہ جلیلہ: محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ غسل کے وقت لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہونا واجب ہے لہذا جس طرح ایک شخص اپنے قابل ستر جسم کو دوسروں پر بے ضرورت ظاہر نہیں کر سکتا اسی طرح دوسروں کو بھی چار نہیں کہ وہ کسی کے قابل ستر جسم کو بے ضرورت دیکھیں۔ اسی لیے ابن بطال نے ائمہ کے فتویٰ کا اس مسئلہ پر اتفاق کیا ہے کہ جو شخص حمام میں بغیر تہہ کے داخل ہوگا اس کی شہادت قبول نہ ہو گی اور یہی قول امام ابوحنیفہ۔ آپ کے اصحاب۔ امام مالک، بٹوری و امام شافعی کا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر تہہ اتار کر حوض میں اترا اور اترنے کے وقت جسم کا قابل ستر حصہ کھل گیا تو امام شافعی و مالک کی اس شہادت کو بھی ساقط کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ و بٹوری نہیں کرتے اور اتنی بات میں اس کو محذور قرار دیتے ہیں کہ اتنی زیادہ احتیاط دشوار ہے پھر اس امر پر بھی اجماع ہے کہ مرد و اپنی بیوی کا اور بیوی اپنے شوہر کا قابل ستر جسم بھی دیکھ سکتے ہیں۔ علامہ نوویؒ نے حدیث الباب سے یہ مسئلہ بھی نکالا کہ ایک شخص اپنی حارم عورتوں کے سامنے غسل کر سکتا ہے بشرطیکہ ان کے اور اس کے درمیان کپڑے وغیرہ پرودہ حائل ہو (عمدہ ۵۴-۳)

باب اذا احتملت المرأة

(جب عورت کو احلام ہو)

(۲۷۵) حدثنا عبد الله بن يوسف قال اخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن ابيه عن زينب بنت ابي سلمة عن ام سلمة ام المؤمنين انها قالت جات ام سليم امرأة ابي طلحة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان الله لا يستحي من الحق هل على المرأة من غسل اذا هي احتملت فقال رسول الله ﷺ نعم اذا رأت الماء .

ترجمہ: حضرت ام المؤمنین ام سلمہؓ نے فرمایا کہ ام سلیم ابوطالحہ کی بیوی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ اللہ تعالیٰ حق بات سے حیا نہیں کرتا۔ کیا عورت پر بھی جبکہ اسے احلام ہو غسل واجب ہو جاتا ہے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہاں اگر پانی دیکھے۔

تشریح: حدیث الباب سے یہ بتلانا ہے کہ مرد کی طرح عورت کو بھی احلام ہوتا ہے یعنی بحالت خواب جماع کی حالت دیکھتا اور اس صورت میں اگر بیداری کے بعد کپڑے پر مٹی کا اثر معلوم ہو تو غسل واجب ہو جاتا ہے، یہ واقعہ مختلف طرق و متون کے ساتھ نقل ہوا ہے جن کی تفصیل فتح الباری اور اس سے زیادہ عمدۃ القاری میں مذکور ہے

علامہ ابن عبد البر نے فرمایا اسے معلوم ہوا کہ سب عورتوں کو احلام نہیں ہوتا اور اسی لیے حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ نے اس کو اوپر اور عجیب سا سمجھا تھا اور پھر یہ کہ بعض مردوں کو بھی احلام نہیں ہوتا تو عورتوں میں اس کا کم یا نادر ہونا قرین عقل بھی ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انکار و استغجاب کو ان کی صغرتی پر بھی محمول کیا گیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ وہ حضور اکرم ﷺ کے ساتھ رہتی تھیں اور آپ ہی کے پاس ان کو زمانہ جنس آتا تھا۔ یعنی حضور ﷺ سے قبل وفات ان کو کوئی طویل مفارقت پیش نہیں آئی اسی وجہ سے آپ کی زندگی میں وہ احلام سے واقف نہ ہوئی ہوں گی کیونکہ اس کو اکثر عورتیں اور مرد بھی جب ہی جانتے ہیں کہ وہ ایک ساتھ رہنے کے بعد کسی طویل مدت کے لیے جدا ہوں لیکن پہلی تو جیسے زیادہ اصح و انساب ہے اس لیے کہ حضرت ام سلمہؓ سے بھی انکار و استغجاب منقول ہے جبکہ وہ بڑی عمر کی تھیں اور اپنے

پہلے شوہر سے بعد وفات ہمدار ہیں۔ پھر انہوں نے اس کو جاننے کے باوجود حضرت عائشہؓ کی طرح کیسے انکار کیا؟ اس سے یہی بات متح ہوئی ہے کہ بعض عورتوں کو بغیر حالت بیداری کے جماع کے انزال ہوتا ہی نہیں (عمدة القاری ۲: ۵۷)

محقق یعنی اور حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس حدیث سے اس خیال کا بھی رد ہوتا گیا کہ مہاء مرءۃ کا خروج و بروز ہوتا ہی نہیں اور یہ کہ اس کے انزال کو صرف اس کی شہوت سے ہی معلوم کیا جاسکتا ہے لہذا اذا رأت الماء سے مراد اذا علمت بہ ہے یعنی رویت بمعنی علم ہے یہ خیال درست نہیں کیونکہ کلام کو ظاہر ہی پر محمول کرنا زیادہ صحیح و صواب ہے (فتح الباری ۱: ۲۶۹-۱۵۷۵)

بحث و نظر: احتلام کے بارے میں مرد و عورت کی مساوات کا حکم تو اوپر واضح ہو چکا ہے کہ حالت نوم میں یہ صورت انزال دونوں پر غسل واجب ہو جاتا ہے اسی طرح یہ حکم بھی یکساں ہے کہ بصورت عدم انزال دونوں پر واجب نہ ہوگا خواہ وہ خواب کے اندر کچھ بھی نہ دیکھیں۔ البتہ حنفیہ کے یہاں ایک روایت غیر اصول سے یہ بھی نقل ہوئی ہے کہ اگر عورت احتلام والے خواب کے یاد رکھے اور انزال اور تلفذ کو بھی تو اس پر غسل واجب ہے اگرچہ پکڑے وغیرہ پر کوئی اثر مٹنی وغیرہ کا نہ دیکھے اس روایت کا حوالہ انوار المحمود ۱۰: ۱۰۲ میں ہے اور بدائع ۳۶: ۱ میں ہے کہ ابن رحمہ نے اپنی نوادر میں ذکر کیا جب مرد کو احتلام ہو اور اس کے اطمینان سے پانی کا رنج نہ ہو تو اس پر غسل نہیں ہے لیکن اگر عورت جو احتلام ہو اور پانی ظاہر فرج تک نہ خارج ہو تب بھی اس پر غسل واجب ہے کیونکہ ممکن ہے کہ پانی وہاں تک آچکا ہو اور نکل نہ سکا ہو جس طرح غیر مفتون مرد کے لیے مسئلہ ہے کہ پانی قلف تک آجائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔

تفصیل مذاہب مع تنقیح

امام ترمذی نے باب یسقیظ ویری بللا ولا یدکر احتلاما میں حدیث حضرت عائشہؓ نقل کی ہے کہ جو شخص تری دیکھے اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل کرے اور جس کو احتلام تو یاد ہو اور تری نہ دیکھے اس پر غسل نہیں حضرت ام سلمہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ اگر عورت ایسا دیکھے تو اس پر بھی غسل ہے؟ ارشاد فرمایا ہاں اس پر بھی ہے کیونکہ عورتیں تو مردوں ہی کی طرح ہیں اس کے بعد امام ترمذی نے لکھا کہ یہی قول بہت سے اہل علم و صحابہ و تابعین کا ہے کہ بیداری پر اگر تری دیکھی جائے تو غسل کرنا چاہیے اور یہی مذہب سفیان و احمد کا ہے اور بعض اہل علم و تابعین کا یہ ہے کہ غسل صرف اس وقت واجب ہوگا کہ وہ تری نطفہ (منی) کی ہو یہ مذہب امام شافعی و اخلاق کا ہے اور اگر احتلام ہو لیکن تری نہ دیکھی جائے تو اس پر عام اہل علم کے نزدیک غسل نہیں ہے۔

عمدة القاری ۱: ۵۶ میں اس طرح ہے ابن ہنزلہ نے کہا کہ مقتدر اہل علم کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ایک شخص کو اگر احتلام ہو اور تری نہ دیکھے تو اس پر غسل نہیں ہے، البتہ اس صورت میں اختلاف ہوا کہ تری کا اثر تو دیکھے مگر احتلام یاد نہ ہو اس میں ایک جماعت غسل کی قائل ہے جو یہ ہیں حضرت ابن عباسؓ، عطاء شعی، سعید بن جبیرؓ، نخعی اور امام احمد نے فرمایا کہ مجھے بھی غسل ہی پسند ہے۔ مجزاس شخص کے جو اندرون جسم کی برودت کا مریض ہو۔ ابو الخلیف نے کہا کہ اگر تری نطفہ کی ہو تو غسل کرے، حسن سے روایت ہے کہ اگر شب میں اس کو بیوی کی طرف میلان ہو تھا تو اور پھر تری دیکھی ہو تو غسل نہیں ہے ورنہ غسل کرے گا۔ ان کے علاوہ ایک تیسرا قول بھی ہے کہ جب تک اس تری پر مہاء دافق کا یقین نہ ہو اس پر غسل نہیں ہے یہ قول مجاہد و قتادہ کا ہے امام مالک و شافعی و ابو یوسف نے کہا کہ مہاء دافق کا علم ہو تو غسل کرے مگر علامہ خطابی نے کہ ظاہر حدیث الباب سے تو غلط تری دیکھنے کا وجوب معلوم ہوتا ہے خواہ اس امر کا یقین نہ بھی ہو وہ وہاں دافق ہے یہ قول ایک جماعت تابعین کا بھی ہے اور اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ جب تک یہ علم نہ ہو کہ وہ تری مہاء دافق کی ہے غسل واجب نہیں ہے (عمدة ۲: ۵۷)

صاحب تحفہ کی رائے: آپ نے لکھا: یہاں حدیث مجرمنی کو معتبر ٹھہراتی ہے خواہ اس کے ساتھ دقیق و شہوت ہو یا نہ ہو اور یہی ظاہر بھی ہے

اور اسی کے قائل امام ابو حنیفہ بھی ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ (تحفۃ الاحوذی ۱۱۳۔۱)

صاحب بدائع کی تحقیق: آپ نے لکھا کہ اگر بیداری کے بعد رانی جان یا کپڑے پر تری کا اثر بہ صورت مذی دیکھا اور احتلام یا دنہ ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہ ہوگا البتہ وہ تری بہ صورت منی دیکھی گئی ہو تو سب کے نزدیک غسل ضروری ہوگا کیونکہ وہ بظاہر احتلام ہی کی وجہ سے ہے بہ صورت ودی ہو تب بھی غسل کے واجب نہ ہونے پر یہ سب متفق ہیں کہ وہ بول غلطی کی قسم ہے (بدائع ۱۳۷)۔

یعنی کی تحقیق: علامہ حنفی نے رحمہ اللہ قائل شرح کنز الدقائق میں لکھا: اگر تری دیکھے اور احتلام یا دنہ ہو تو امام اعظم امام محمد کے نزدیک غسل واجب ہے امام ابو یوسف اور ائمہ شافعیہ کے نزدیک نہیں (۶)۔

ملا علی قاری کی تحقیق: علامہ محدث ملا علی قاری نے لکھا کہ اگر مذی دیکھے اور احتلام یا دنہ ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں ہے (شرح تھابہ ۱۵)۔

ادھر کی تسلیل سے یہ بات ملح ہوئی کہ مطلق تری (منی دہنی کی) دیکھنے کی صورت میں وجوب غسل کا قول ائمہ میں سے صرف امام صاحب و امام محمد کا ہے اور امام احمد بھی صرف استحباب کے قائل ہیں جس کو صاحب عذر سے ختم کر دیتے ہیں اور امام ابو یوسف و ائمہ شافعیہ وجوب غسل کے لیے سبلی ماہہ دافع یا بطل منی کی قید لگاتے ہیں۔

علامہ ابراہیم حنفی کا مذہب

آپ کی طرف یہ بات منسوب ہوئی کہ عورت پر خروج منی کی وجہ سے غسل نہیں ہے بعض حضرات نے اس کو آپ کے علم و فضل پر نظر کرتے ہوئے آپ کی طرف اس قول کی نسبت کو مغلوک سمجھا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ اس کی صحت تو غیر مشتبہ ہے کہ محدث ابن ابی شیبہ ایسے فقہ نے اس کی نقل کی ہے اس لیے اس کو دو جواز لذت النزال مع عدم خروج المماء لی الفرج الظاهر پر محمول کیا ہے جو حنفی کی ظاہری روایت کے موافق ہے اور اس کے تاویل کے بعد خروج منی کی صورت میں مرد و عورت پر وجوب غسل کا مسئلہ اجماعی بن جاتا ہے۔

امام محمد کا مذہب: ادھر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ آپ امام اعظم کے ساتھ ہیں اور یہ بات آپ کی کتاب لا خائزہا الحواقری فی العنعم ما یوی الوجہ سے بھی ثابت ہوتی ہے جس میں حدیث ام سلمہ روایت کر کے آپ نے لکھا کہ اسی کو ہم اختیار کرتے ہیں اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے (کتاب لا خائزہ ۹۸ مطبوعہ مجلس علمی ذابیل کراچی) اور اس حدیث کو آپ نے اپنی سند میں بھی روایت کیا ہے جیسا کہ جامع المسانید ۲۶۶ (۱) میں ہے بلکہ حسب تصریح المعراج آپ کے یہاں اس مسئلہ میں ظاہر الروایت سے بھی زیادہ شدت موجود ہے درالمنہاج ۱۵۶ میں بحر سے بحوالہ المعراج نقل ہوا کہ اگر عورت کو احتلام ہو اور پانی ظاہر فرج تک بھی نہ خارج ہو تب بھی امام محمد کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے حالانکہ ظاہر الروایۃ میں ایسی حالت میں غسل کا وجوب نہیں ہے، کیونکہ فرج ظاہر تک اس کا خروج شرط وجوب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (محارف السنن ۵۰۳)۔

غلطی کا ازالہ: یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اگرچہ شذیذ فیض الباری میں ایسی عبارت درج ہو گئی ہے کہ اس سے امام محمد کا مذہب مسلک صحیح طور پر متعین کرنے میں غلطی ہو سکتی ہے لہذا اس قضیہ و نقل کی غلطی سمجھنا چاہیے جیسا کہ اس کی طرف محترم علامہ بخاری دام غفرلہ نے بھی اشارہ کیا ہے۔

حدیثی افادہ: محقق یعنی نے حدیث الباب کے متعدد و مختلف طرق روایت کی تسلیل کی ہے اور پھر مختلف الفاظ و متون حدیث کو بھی ذکر کیا ہے اور چونکہ بعض احادیث سے حضرت عائشہ کا بیان کردہ قصہ معلوم ہوتا ہے بعض سے حضرت ام سلمہ کا اس لیے اس کی تحقیق اس طرح ذکر کی ہے: قاضی میاض نے کہا کہ اصل قصہ حضرت ام سلمہ کا ہے حضرت عائشہ کا نہیں ہے علامہ ابن عبد البر نے محدث دہلوی سے دونوں کی صحیح نقل کی ہے امام ابوداؤد نے روایت زہری عن عائشہ کی تقویت بتلائی علامہ نووی نے احتمال ذکر کیا کہ دونوں ہی نے ام سلمہ پر تکبیر کی ہوگی حافظ

نے اسکو جمع حسن کہا ہے امام مسلم نے چونکہ اس قصہ کو حضرت انس سے بھی نقل کیا ہے اس لئے ممکن ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو امام مسلم یا ابو یاسر سے یہ قصہ حضرت انس ام سلمہ اور حضرت عائشہؓ میں سے کسی کی موجودگی میں پیش آیا ہو، (ذکرہ فی شرح المہذب کافی الطح) اس کے بعد حافظ نے یہ بھی لکھا کہ بظاہر حضرت انس اصل قصہ کے وقت موجود نہ تھے بلکہ انہوں نے اپنی والدہ ام سلمہ سے اس قصہ کو لیا ہے جیسا کہ اس کی طرف مسلم کی حدیث انس اشارہ بھی کر رہی ہے جس طرح امام احمد نے اسی قصہ کو حدیث ابن عمر سے بھی روایت کیا ہے اور بظاہر حضرت ابن عمر نے بھی ام سلمہ وغیرہ سے لیا ہوگا ((عمدة القاری ۵۶: ۲ فتح الباری ۲۶۸: ۱))

مسند احمد، مسلم ترمذی شریف کی روایت میں حضرت ام سلمہ کے حضرت ام سلمہ کے لیے یہ الفاظ مروی ہیں فضضحت النساء یا ام سلمہ (اے ام سلمہ! تم نے حضور ﷺ سے ایسا سوال کر کے ساری عورتوں کو سوا کر دیا) اسکا مطلب حافظ نے لکھا کہ ایسی باتوں کو (فرط حیا شرم کے باعث مردوں سے چھپانا چاہیے تھا کیونکہ اس سے ان کی مردوں کی طرف غیر معمولی میلان و خواہش ظاہر ہوتی ہے تب ہی تو احتیاط کی نوبت آتی ہے) (فتح الباری ۲۶۸: ۱)

فائدہ علمیہ: حضرت ام سلمہ نے بطور استعجاب حضور ﷺ سے عرض کیا تھا وہاں کیونکہ ذلک؟ کیا احتیاط اور خروج خنی عورتوں کو بھی ہو سکتا ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا نعم! فمن ان يكون الشبه ان ماء الرجل غليظ ابيض وماء المرأة رقيق اصفر فمن ايهما علا او سبق يكون منه الشبه (مسلم) ہاں! ایسا ہوتا ہے ورنہ بچہ ماں میں ماں کی مشابہت کیسے آتی؟ مرد کا پانی گاڑھا سفید اور اور عورت کا رقیق زرد ہوتا ہے اور دونوں میں جس کا اوپر ہو جائے اسی کی شباهت زیادہ آتی ہے

حضرت علامہ مثنیٰ نے لکھا: علامہ طہیٰ نے فرمایا کہ حضور ﷺ کا یہ ارشاد مرد کی طرح عورت کے لیے مثنیٰ ہونے پر دلیل ہے اور اس پر بھی کہ بچہ دونوں کے نطفہ سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ اگر صرف مرد کے نطفہ سے ہوتا تو عورت کی شباهت اس میں نہ آتی۔ مرقاۃ میں دوسرے حضرات سے دوسرے طریقہ پر استدلال ذکر ہوا ہے اور علامہ نووی نے کہا کہ جب عورت کے لیے مثنیٰ کا وجود ثابت ہے تو اسکا انزال و خروج بھی ممکن ہے اگرچہ وہ نادر ہے (فتح الباری ۳۶۶: ۱)

حافظ نے یہ بھی توضیح کی کہ سبقت علامت تکیر و تانیث ہے اور علومات شبہ ہیں (فتح الباری ۳۶۶: ۱)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اطباء عورت میں وجود جنی کے بارے میں مختلف ہیں تاہم وہ اس امر پر متفق ہیں اس میں خلوق و حمل کی صلاحیت رکھنے والا پانی ضرور موجود ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب عرق الجنب وان المسلم لا ینجس

(جنینی کا پسینہ اور مسلمان نجس نہیں ہوتا)

(۲۷۶) حدثنا علي ابن عبد الله قال حدثنا يحيى قال حدثنا حميد حدثنا بكير بن ابي رافع عن ابي هريره ان النبي صلى الله عليه وسلم لقيه في بعض طريق المدينة وهو جنب فاختلست منه فذهبت فاختلست ثم جاء فقال ابن كنت يا ابا هريره؟ قال كنت جنباً فكرهت ان اجالسك وما على غير طهارة قال سبحان الله ان المؤمن لا ينجس.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نے بتلایا کہ مدینہ کے کسی راستے پر نبی کریم ﷺ سے ان کی ملاقات ہو گئی اس وقت ابو ہریرہؓ جنب تھے جنابت کی حالت میں تھے کہا اس لئے میں آہستہ سے نظر بچا کر چلا گیا اور غسل کر کے واپس آیا تو رسول اللہ ﷺ نے دریافت فرمایا: ابو ہریرہ! کہاں چلے

گئے تھے؟ عرض کیا: میں جنابت کی حالت میں تھا اس لیے میں نے آپ کے ساتھ بغیر غسل بیٹھنا مناسب نہیں سمجھا آپ نے ارشاد فرمایا سبحان اللہ مومن ہرگز نجس نہیں ہو سکتا۔

تشریح: شرح السنہ میں ہے کہ حدیث ابی ہریرہ مذکورہ ہے جواز مصافحہ جنسی اور جواز مخالطت واختلاط ثابت ہوتا ہے اور یہی مذہب جمہور علماء امت کا ہے اور وہ سب جنسی و حاشہ کے پسینہ کی طہارت پر متفق ہیں اور اس حدیث سے جنسی کے لیے تاخیر غسل کا جواز بھی مفہوم ہوا اور یہ بھی کہ وہ غسل سے قبل اپنی حوائج و ضروریات میں مشغول ہو سکتا ہے کذا فی المرقاۃ (اور امام بخاری نے بھی اس حدیث سے طہارہ عرق جنسی پر استدلال کیا ہے کیونکہ جنابت کی وجہ سے اس کا بدن نجس و پلید نہیں ہو جاتا لہذا بدن سے نکلنے والا پسینہ بھی نجس نہ ہوگا (تحفۃ الاحوذی ۱۱۶-۱)

امام ترمذی نے حدیث الباب کو عنوان ”باب ما جاء فی مصالحتہ الحب“ کے تحت نکالا ہے کیونکہ دوسرے روایت ابی ہریرہؓ میں ”فاحذ بہیدی فمشیبت معہ حتی یقعد“ مروی ہے (یعنی حضور ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ لیا اور میں آپ ﷺ کے ساتھ چل رہا تھا آپ ﷺ کا آپ ﷺ بیٹھ گئے) یہ روایت بخاری کے اگلے باب ص ۶۷۸ پر آ رہی ہے، لہذا امام ترمذی کا استدلال درست ہے۔

بحث و نظر: حافظ نے لکھا کہ حضور ﷺ کے ارشاد ”ان المؤمن لا ینجس“ کے مفہوم (مخالف) سے بعض اہل الظاہر نے کافر کو نجس العین قرار دیا ہے اور اس نظریہ کی تائید قول باری تعالیٰ ”انما المشرکون نجس“ سے حاصل کی ہے، جمہور علماء امت نے حدیث کا جواب دیا ہے کہ مراد یہ ہے، مومن نہایتوں سے بچنے کا اہتمام کرتا ہے اس لئے اس کا اعضاء ظاہر ہوتے ہیں اور شرک چونکہ ان سے بچنے کا عادی نہیں ہوتا اس لئے وہ نجس ہوتا ہے، اور آیت کا جواب یہ دیا ہے کہ اس میں شرکوں کی خرابی اعتقاد بتلائی گئی ہے تاکہ اس سے اجتناب کیا جائے، پھر جمہور کی بڑی دلیل یہ ہے کہ اہل کتاب عورتوں سے نکاح جائز کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ نکاح کے بعد ان کے بدن ان سے مضاجعت و اختلاط بھی ہوگا اور ان کے پسینہ سے بچنا بھی بہت دشوار ہوگا (لیکن اس کو خاص طور سے دھونے کا حکم شریعت نے کہیں نہیں دیا ہے) اور غسل جنابت بھی جس طرح مسلمہ سے جماع کے بعد ہوتا ہے، اسی طرح کافر کا یہی سے جماع کے بعد ہوتا ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ کوئی زندہ آدمی نجس العین نہیں ہوتا، کیونکہ عورتوں مردوں میں کوئی فرق نہیں ہے، علامہ قرطبی نے شرح المسلم باب البجائز میں عجیب بات لکھ دی ہے کہ امام شافعی کی طرح نجاست کافر کا قول منسوب کر دیا ہے، ہم مسئلہ میت پر کتاب البجائز میں کلام کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ (فتح ۲۶۹ ج ۱)

محقق عینی کے ارشادات

فرمایا: پہلی بات جس کے لئے امام بخاری نے باب باندھا ہے کہ ثابت ہوتی ہے کہ مومن نجس (پلید) نہیں ہوتا، اور وہ ظاہر ہی ہوتا ہے خواہ جنسی یا محدث بھی ہو جائے، اور وہ بحالت حیات دنیوی بھی پاک ہے اور بعد موت بھی، اور اسی طرح اس کا جھوٹا، لعاب، پسینہ، اور آنکھ کے آنسو بھی پاک ہیں، پھر ان احکام ظاہری میں کافر کی یہ سب چیزیں بھی شرعاً پاک ہیں، البتہ امام شافعی سے میت کے بارے میں دو قول ہیں، جن میں زیادہ صحیح طہارت ہی کا قول ہے، امام بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت ابن عباسؓ سے تعلیقاً ”المسلم لا ینجس حیاً ولا میتاً“ ذکر کیا ہے اور حاکم نے مستدرک میں موصولاً اس کو روایت کیا ہے، عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”لا تنجسوا موتاکم فان المسلم لا ینجس حیاً ولا میتاً“ قال صحیح علی شرطہما ولم یخرجاہ۔ (اپنے مردوں کو نجس نہ سمجھو، کیونکہ مسلم نجس نہیں ہوتا، نہ زندگی میں اور نہ مرنے کے بعد) ابن المذہب نے کہا، اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ جنسی کا پسینہ پاک ہے اور یہی حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے ثابت ہے، اور حضرت امام عظیمؒ، ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے، اور ان دونوں کے مذہب کے خلاف مجھے کسی دوسرے کا قول بھی معلوم نہیں ہوا۔

قرطبی نے کہا کہ امام شافعی کے نزدیک کافر نجس ہے اور ابو بکر بن احمد نے کہا کہ یہ یہودی، پارسی و نصرانی کا پسینہ طاہر ہے، ابن حزم نے کہا کہ مشرکین کا پسینہ نجس ہے، انہوں نے کافر کے نجس لینے کو بھی مانا ہے، جواب یہ ہے کہ کفار نجس الا فصل الا نجس الا اعتقاد ہیں نجس الا اعضا نہیں ہیں۔ اشکال و جواب: متحقق نہیں نے لکھا کہ اگر کہا جائے کہ جب مومن حیاء و متین طاہر ہے تو اس کو مرنے پر غسل کیوں دیا جاتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہمارے اصحاب حنفیہ کا وجوب غسل میں اختلاف ہے بعض لوگ اس کی وجہ موت کے وقت استرخانہ مفصل کے سبب وجود حدث کو قرار دیتے ہیں نجاست کے سبب سے نہیں، کیونکہ آدمی کے لئے یہ خاص شرف و کرامت حاصل ہے کہ وہ موت کی وجہ سے نجس نہیں ہوتا، اگر ایسا ہوتا تو وہ دوسرے حیوانات کی طرح غسل سے بھی پاک نہ ہو سکتا تھا، پھر یہ کہ اگر حدث کی وجہ سے غسل دیا جاتا ہے تو زندگی کی طرح صرف اعضا و عضو کے دھونے پر اکٹھا کیوں نہیں کیا جاتا اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل تو رفع حدث کے لئے بھی سارا بدن دھونا تھا، مگر جس چیز کی ضرورت روزانہ بار بار ہوتی ہے، اس میں بڑی مشقت تھی، اس لئے تخفیف کر کے اختصار ہوا تھا، اور موت کا حدث چونکہ بار بار نہیں ہوتا، اس لئے اس میں تخفیف حکم کی ضرورت تھی، جس طرح جنابت کیلئے غسل کا حکم ہوا تھا کہ وہ بھی قبل الاقوع ہے اور اس کے لئے غسل اعضا و بعد پر اکٹھا کا تخفیف حکم دینے کی ضرورت نہ ہوئی۔ عراقی حضرات وجوب غسل کا سبب نجاست بالموت کو مانتے ہیں، حدث کے سبب نہیں کیونکہ آدمی میں دم سالے ہے لہذا موت کی وجہ سے دوسرے حیوانات کی طرح نجس ہونا چاہیے، اسی لئے اگر کوئی شخص کنوئیں میں گر کر مر جائے تو کو اس نجس ہو جاتا ہے اور کوئی نماز پڑھنے والا اس کی میت کو اٹھائے تو اس کی نماز درست نہ ہوگی حالانکہ اگر وہ نجس نہ ہوتا تو نماز صحیح ہو جاتی، جس طرح کوئی حدث والے (بے وضو) کو اٹھائے تو نماز صحیح رہتی ہے (عمدہ ۶۰ ج ۲)

حافظ ابن حزم کا مذہب: جیسا کہ حافظ کی عبارت میں بعض اہل الظاہر کی طرف اشارہ مگر چکا ہے کہ وہ کافر و مشرک کو نجس اہلین قرار دیتے ہیں، حافظ ابن حزم اس بارے میں غش و غش ہیں اور انہوں نے اپنی مکتبی میں ۱۲۹۹ھ میں مسئلہ نمبر ۱۱۳۳ اسی پر لکھا ہے، جس میں کفار راجال و نساء کتابی و غیر کتابی سب کے لعاب، پینت، دمع و غیرہ کو نجس و حرام اور واجب الایعتاب قرار دیا گیا ہے، آپ نے حسب عادت اپنی بات ثابت کرنے کیلئے ہزاروں دلائل و قلم صرف کر دیا ہے، ان کے دلائل کا جواب بھی اوپر آچکا ہے، لیکن خود بخوبی و محلی نے جو ٹوٹ ٹوٹ میں ۱۳۰۰ھ میں دیا ہے، وہ بھی قابل ذکر ہے لکھا ہے کہ ابن حزم کا یہ قول شاذ ہے جو کسی اہل علم سے نقل نہیں ہوا، البتہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ۷۲ ج ۳ میں بعض اہل الظاہر کا قول نقل کیا ہے اور شاید وہاں مولف (ابن حزم) اسی مراد ہیں، اور طبری نے اپنی تفسیر میں ۴ ج ۱۰ میں حسن سے یہ قول نقل کیا ہے: "لا تصالحوہم فمن صالحوہم فلیتوضا" اور بہت سی عجیب بات یہ ہے کہ ابویان نے نجاست میں والاقول خود طبری کی طرف منسوب کر دیا ہے، حالانکہ انہوں نے تو یہ قول دوسروں کا نقل کیا ہے، درحقیقت مؤلف (ابن حزم) نے مغالطہ میز با تین پیش کی ہیں جن کو وہ دلائل سمجھتے ہیں، حق تعالیٰ نے جب اہل کتاب کے کھانے و منونوں کے لئے حلال قرار دیے ہیں اور ان کے ساتھ کھانا بھی، اور کتابی عورتوں سے نکاح کو بھی جائز فرمایا جو زیادہ سے زیادہ اختلاف کا موجب ہے تو ایسی حالت میں ان کے رقی و عرق و غیرہ سے اجتناب کیونکر ممکن ہے؟ حق یہ ہے کہ یہ قرآنی میں نجاست معنوی کا بیان ان کے کا عقیدہ باطل کی رو سے ہوا ہے اور اس کے لئے وہ طہارت سمجھا کہ اہتمام نہیں کرتے۔ افادات انور: فرمایا: درعراق میں ہے کہ شراب کے عادی شخص کے پسینے سے اگر شراب کی بو آ رہی ہو تو اس کا کپڑا نجس ہوگا اور مہسوط امام محمدؒ میں ہے کہ میت کا غسل نجس ہے، جس کو شائع نے اس صورت پر محمول کیا ہے کہ اس کے ساتھ میت کے بدن کی کوئی حقیقی نجاست مل جائے، ورنہ صرف ماء مستعمل ہوگا، جس کی طہارت پر حنفیہ کے یہاں بھی فتویٰ ہے امام محمدؒ نے مسالہ میت کو اس لئے نجس کہا ہے کہ عام طور سے اس کا غسل نجاست سے خالی نہیں ہوتا (کافی المرحوم ۹۱ ج ۱)

۱۔ پہلے حافظ سے اس نسبت پر استغراب و کھڑکڑاہٹ ہے۔ اس لئے قرطبی کا یہ قول صحیح نہیں ہے واللہ اعلم "مؤلف"

اسی طرح خصالہ کافر کے بارے میں امام صاحب سے نجاست کی روایت ہے (بدائع ص ۴۷ ج ۱) وہاں بھی یہی وجہ بیان ہوئی ہے کہ اکثر اس کے بدن پر نجاست حقیقی ہوتی ہے اس لئے اگر اس کی طہارت کا یقین ہو، مثلاً اس طرح کہ ابھی فوری غسل کے بعد وہ کنویں میں اتر جائے تو اس کنویں کا پانی پاک ہی رہے گا۔

یہ زندہ کفار کا حال ہے اور مردہ کافر کا خصالہ نجس ہی ہوگا، اگرچہ اس کے بدن کی کوئی حقیقی نجاست بھی اس خصالہ میں شامل نہ ہو، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرا خیال ہے کہ امام بخاری بدن کافر کی نجاست کے قائل ہیں اور امام مالک کی طرف بھی ایسی ہی نسبت ہوئی ہے، حسن بصریؒ نے بھی اس کو اہتیار کیا ہے، لہذا ان کے قول پر اگر کوئی کافر و مشرک پانی میں ہاتھ ڈال دے گا تو وہ پانی نجس ہو جائے گا گویا وہ ان کے نزدیک خنزیر سے بھی بدتر ہے، جس کا جھوٹا ایک روایت میں امام مالک کے یہاں پاک ہے۔

عامہ اہل علم کے نزدیک چونکہ کفار و مشرکین کے اجسام نجس نہیں ہیں اس لئے جب تک ان کے بدن پر کوئی نجاست نہ لگی ہو ان کو پاک ہی سمجھا جائے گا اور "انما المشوكون نجس" میں اعتقادی و معنوی نجاست مراد ہے، اعیان و ابدان کی نجس، اسی لئے حضور اکرم ﷺ نے ایک قیدی کو مسجد کے اندر ستون سے باندھ دیا تھا، اور اہل کتاب کا کھانا بھی مسلمانوں کے لئے حلال قرار دیا گیا ہے (کنذلی، المجموع ص ۵۶۲ ج ۲)

نجس کی تحقیق اور پہلا جواب

لفظ نجس باب مع کا مصدر ہے اور نجاست باب کرم سے ہے، یعنی گندہ و پلید ہونا، اسی سے کسی چیز کو نجس، نجس، نجس اور نجس کہا جاتا ہے اور جمع انجاس آتی ہے (قاموس) تحقیق یعنی نے ذہن سیدہ سے نقل کیا ہے کہ نجس تینوں حرکات کے ساتھ ہر پلید چیز کیلئے بولا جاتا ہے اور آدی کے لئے بھی یہی رمل نجس کہا جاتا ہے، جب اس کے ساتھ کوئی پلیدی لگ جائے (عہد ۵۹۹ ص ۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اصل لفظ میں نجس اس کو کہتے ہیں جو بذاتِ نجس و پلید ہو، جیسے انسان کا بول و براز، وہ چیز نہیں جس کو نجاست لگ جائے، اس لئے نجس کا اطلاق نجس کپڑے پر مناسب نہیں، بلکہ اس کو نجس کہیں گے، کیونکہ اہل لفظ صرف اسی چیز کو نجس کہیں گے جو ان کے نزدیک طبعاً گندی و پلید ہو اور جس کو فقہاء کی اصطلاح میں نجس کہا جائے گا ہے، وہ اہل لفظ کے لحاظ سے الگ ہے، اسی لئے اہل لفظ نے اس کے لئے کوئی لفظ وضع نہیں کیا، اور فقہاء اس کے نہ ہونے سے نجس کے لفظ ہی میں معنوی توسع کرنے پر مجبور ہوئے کہ اس کو نجس و نجس دونوں ہی میں استعمال کرنے لگے۔

اس نتیجے کے بعد حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ان العومن لا نجس حیا ومیتا" کے معنی واضح ہو گئے اور اس کا مرفوع ہونا معلول ہے، علامہ محمد ابراہیم الوزیریؒ نے بھی لکھا کہ اس کا اطلاق مومن پر چھیننا نہ ہو سکتا ہے نہ مجازاً (اگرچہ نئی مجاز مشکل ہے) یہ فاضل زیدی ہیں اور ان کے یہاں اہل

علم پر مشہور معروف محقق و محدث ابن الزہریؒ لکھتے ہیں ۸۴۰ میں آپ کی وفات ہوئی ہے، فقہی فرقوں میں سے زید یہی فرقے سے ان کا تعلق تھا، زید یہی نسبت حضرت زید بن علی (زین العابدینؓ) بن ابی حمزہ بن علیؓ کی طرف ہے، جو زیدی و ابو داؤد وغیرہ کے رواۃ ہیں، حافظ نے تہذیب ص ۳۱۹ ج ۳ میں ان کے حالات لکھے ہیں اور دست مرقی کا نشان لگایا ہے، اس فرقہ والے سب صحابہ نہیں کرتے، اور صرف تفصیل علی کے قائل ہیں، ان کی حدیثی کتب "المجمع" ہے جو حضرت زید بن علیؓ کی تالیف ہے اور اس پر مصوف ابن الوزیریؒ نے حاشیہ کیا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ ان کا حاشیہ مذکور ہے ان کی وقت نظر کا اندازہ ہوتا ہے، آپ کی مشہور تصانیف میں سے نتیجہ الافکار فی علوم الامام (مثنوی توحید الافکار) ہے جو مصر سے طبع ہو کر شائع ہو چکی ہے اور "العوام والفقہاء فی الذب عن سیدہ ابی القاسم" (یہ لکھی ہے اور اس کی چار ضخیم جلدیں مولانا امجد الدین صاحب نعمانیؒ نے منظم کیے ہیں) میں موجود ہیں جن کے حوالے آپ نے ذب فی ذبائت الدعات کے حاشیہ ص ۳۱۱ ج ۲ وغیرہ میں دیے ہیں) تیسری اہم تالیف "الارشاد فی السلم فی الذب عن سیدہ ابی القاسم" دو جلدوں میں مصر سے شائع ہو چکی ہے اور اتمام الخیر کے پاس موجود ہے، یہ گویا العوام کا خلاصہ و اختصار ہے، اور بعض محابرتیں احمد ہیں، مثلاً حاشیہ ص ۳۱۱ ج ۲ میں جو مباحثہ العوام سے نقل ہوئی ہے وہ عجیبہ انحراف میں ۱۲۰۹ میں موجود ہے۔ واندنغالی ملے۔

علامہ مصوف کی مذکورہ بالا تینوں کتابیں نہایت گراں قدر علوم و دھات کے جوہر پاروں سے مزین ہیں (بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۲۶)

سنت کی مرویہ احادیث بھی حجت ہیں، حافظ ابن حجر نے ان روایت حدیث کی اجازت بھی دی ہے۔ (حافظ ابن حجر نے بھی موقوفاتی کی کوثر جمع دی ہے)

حدیث سے دوسرا جواب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا، پہلے بتلا چکا ہوں کہ حدیث ”ان السماء طہور لا ینجس شیء“ کو شیخ ابن ہمام نے الف لام عبد کا سے کر خاص... پانی پر محمول کیا ہے، اور امام بخاری نے بھی اس کو ”کما زعمتم“ کے ساتھ مقید کیا ہے، جیسا کہ سورہ میں مثید کیا ہے، اس تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ وہ پانی نجاست پڑنے سے بھی نجس نہیں ہوا کیونکہ اخراج نجاست اور کنوئیں سے پانی نکال دینے کے ذریعے سے اس کی پاکی ہو سکتی ہے، گویا بخاری کا کنوؤں کے پانی نجس نہیں ہو جاتے کہ پاک نہ ہو سکیں بلکہ نجس ہو جاتے ہیں کہ ان کو پاک کیا جاسکتا ہے، مگر چونکہ فقہ میں نجس کا اطلاق نجس پر بہ کثرت ہوا ہے، اس لئے فریق کی بات ذہول میں پڑ گئی، یہی صورت حدیث ”المؤمن لا ینجس“ میں بھی ہے کہ یہ بتلانا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) اور بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے ان کی وقت نظر کا بھی آئینہ دار ہیں، کئی جگہ انہوں نے امام عظیم کی طرف سے بے جا نقد کرنے والوں کا دفاع بھی خوب کیا ہے اور امام صاحبؒ کی حدیث نہایت متنازعہ حالات کو فرمایاں کیا ہے۔

قابل نقد بات: مگر ہمیں ان کی یہ تحقیق سے گری ہوئی بات ضرور رکھنی کہ انہوں نے متفق الاظہار میں لکھ دیا عمرو بن عبیدہ و اطفالان میں امامہ المصنف کے کم مرتبہ نہ رکھتے تھے، حالانکہ عمرو بن عبیدہ کو عمرو بن ابی ملکہ سے متزو کہ اللہ یت صاحب بدعت کہا، سبھی بن سبجہ نے بھی روایت کے بعد اس کو ترک کر دیا تھا، سبھی و عبد الرحمن اس سے روایت نہ لیتے تھے، ابواحمہ نے متزو کہ اللہ یت کہا، نہ اس کی لیس فقہ و لا یکب حدیثہ لکھا، امام احمد نے لیس باہل ان یحدث عبد کہا، ابن عثیمین نے نجس شی کہا، اور دوسرے حضرات نے جمعی حدیثیں بیان کرنے کا بھی اصرار کیا، پوری تفصیل تہذیب ص ۷۷ ج ۲ تا ص ۸۷ ج ۲ ہے۔ آخر میں سبھی سانی کا قول نقل کیا کہ عمرو بن عبیدہ کے مثالب (برائیاں) کہاں کہاں بیان ہوں، بہت لمبی داستان ہے اور اس کی روایت کردہ حدیثیں روایت اہل البیت سے مطابقت و مشابہت نہیں رکھتیں۔

ابن حبان نے کہا کہ پہلے وہ اہل ورع و عبادت میں سے تھے پھر بدل گئے اور اس اپنے ساتھیوں کے حسن کی مجلس ترک کر دی، پھر وہ ب معزل کہلائے اور عمرو بن عبیدہ سے صحابہ کرتا، اور حدیث میں کذب تک کا ارتکاب کیا اگرچہ وہ ایمانی تھے اس سے اور عداوتیں کہ تاہم اس میں کلام وطن بہت بہت زیادہ ہے۔

امام عظیمؒ کا ذکر خیر: غالباً ان ہی سب مظاہر و مثالب کی وجہ سے امام ابوداؤد نے فرمایا تھا کہ ”امام ابویوسف ایک جبار عمرو بن عبیدہ جیسو سے بہتر ہیں“ تہذیب ص ۷۷ ج ۲ ایسی حالت میں محقق ابن الوزیری ایمانی کے مذکورہ بالا جملہ جملی قیمت معلوم!! اور غلطی و خط سے معصوم کون ہے؟ آپ کا پورا نام عمر الدین محمد بن ابراہیم بن علی بن افراسیاب الشیر بن ابی ایمنانی ہے، اور حدیث احمد سے روایت آہ آپ کا ذکر مقدمہ انوار الباری ص ۱۳۳ ج ۲ نمبر ۲۵ ج ۲ ہوتا ہے (فہمہ قول)

۱۔ صحیح بخاری ص ۷۲ باب غسل الميت میں وقال سعدی جگر دوسرا نسخہ قال ابو عبد اللہ النجس القدر بھی ہے، جو مجموعہ بخاری کے حاشیہ پر ہے، حافظ نے لکھ نسخہ صفائی میں قال ابو عبد اللہ اشخ ہے اور ابو عبد اللہ سے مراد بخاری ہی ہیں اور ان کا مقصد اس وصف نبوت کی نفی کرنا ہے، مومن سے حقیقہ بھی اور جازا بھی (صحیح الباری ص ۸۳ ج ۳) حافظ کی اس تصریح سے بھی ابن الوزیری کے قول کی تائید ہوتی ہے، و الحمد للہ و للہ

۲۔ حافظ نے باب غسل الميت (بخاری ص ۱۶۷) کو قال ابن عباس المسلم لا ینجس حیاً و لا میتاً“ پر لکھا: سعید بن منصور نے اس کو ابواسطہ ابن عباس اس طرح موصول روایت کیا ہے ”لا تنجسوا موتاکم فان المؤمن لیس ینجس حیاً و لا میتاً، اس کی اسناد صحیح ہے، یزید قطنی میں مرفوعاً بھی مروی ہے، ابوداؤد کی حاکم نے بھی ابوبکر و عثمان اپنی اپنی شیعہ سے بطریق سفیان بخاری کی ہے، لیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں سفیان سے سعید بن منصور کی طرح مرفوعاً بھی ہے (صحیح الباری ص ۱۸ ج ۲)

معارف السنن (للعلماء البیہوری عم فیہم میں قول ”ان المؤمن لا ینجس“ پر عمدہ مجموعہ ہے لکھا، اس طرح صحیحین کے کئی الفاظ ہیں اور ایک حدیث میں لا تنجسوا الخ وارد ہے، ورواہ البخاری تعلیقاً موقوفاً علی ابن عباس فی الحائض (باب غسل میت) وقد وصلنا ابن ابی شیبہ فی المصنف ورواہ الحاکم فی المسند رک مرفوعاً الخ (ص ۴۰۰ ج ۱ معارف)

یہاں سردار البخاری کا مرتب بخاری لا تنجسوا اللہ یت ہے، جو بخاری میں اس جگہ نہیں ہے، دوسرے لا تنجسوا اللہ یت کی روایت مصنف سے مرفوعاً قرار دینا درست نہیں بلکہ حسب تحقیق حافظ موقوفاً بھی ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اس کی رفع کو محلول فرمایا، اسی نے اس مقام کی مزید تحقیق ہوتا چھاپا۔ واللہ اعلم بالصواب

۳۔ اس موقع پر فیض الباری ص ۲۶۶ ج ۱ اس خطا عبارت ہو گیا ہے، صحیح اس طرح سے ہے، وصیوہ علیہ السلام ”المؤمن لا ینجس“ ابوالقرظانی ”انما المشرکون نجس“ فاعلم ان ابی اللہ عظیمؒ نے ہم سے اوپر حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر کو صحیح واضح کر دیا ہے، چونکہ اس خطا عبارت اور ضمیمہ تقریر میں اس وہاب و افراط بہ کثرت ہوتے ہیں اس لئے اس خطا عبارت فیض الباری، انوار الباری کی روشنی میں ہوئی چاہیے تاکہ اس کا تذکرہ یا دہلاؤ و حکم بھی ہو۔ واللہ اعلم بالصواب و امیر ”نوف“

کہ مومن کے اعضاء و جوارح اور بدن پلید و نجس نہیں ہو جاتا بلکہ نجاست حقیقی یا حکمی لگنے سے وہ منجس (نجاست والا) ہو جاتا ہے اور جو غسل وغیرہ سے پاک ہو سکتا ہے یا یہ کہ جیسا تم سمجھتے ہو ایسا نجس نہیں ہو جاتا کہ اس کے ساتھ ملنا جلنا معافی کرنا ساتھ کھانا کھانا وغیرہ ترک کر دو کیونکہ اس کی نجاست عارضی و حکمی اور قابل زوال ہے یعنی ذاتی نہیں جو زائل نہ ہو سکے۔

آیت قرآنی کا جواب

فرمایا: آیت میں دو چیزوں کا ذکر ہے ایک نجاست مشرکین دوسری مسجد حرام میں ان کے داخلہ کی حرمت و ممانعت اول کے بارے میں مذاہب کی تفصیل اور پرگزرجکی ہے بعض حضرات نے اس کو نجاست عین پر محمول کیا ہے اور بعض نے نجاست معنوی و اعتقادی پر، پہلے حضرات کو تو یہ کہتا ہی چاہیے کہ کوئی کافر نہ مسجد حرام میں داخل ہو سکتا ہے نہ کسی دوسری مسجد میں کیونکہ ان کے نزدیک وہ آیت کے پہلے جملہ کی زوے نجس العین ہے حالانکہ احادیث صحیحین وغیرہ سے کفار کا دخول مسجد ثابت ہے قاضی ابوبکر بن العربی مالکی نے اس کا یہ جواب دیا کہ ایسے واقعات ممانعت کے سال سے قبل آئے ہیں پھر یہ کہ آیت اگرچہ مسجد حرام کی تخصیص ہے لیکن تعلیل کی وجہ سے حکم عام ہو گیا یعنی نجس ہونے کی وجہ سے حکم تمام مساجد کے لیے یکساں ہو گیا

شافعیہ سے نجاست مشرک کے بارے میں تصریحات نہیں ملتیں تاہم مسجد حرام میں داخلہ کو وہ بھی حرام کہتے ہیں اور دوسری سب مساجد میں سب جائز کہتے ہیں مالکیہ کی طرح حکم ممانعت کو عام نہیں کرتے

جامع صغیر و سیر کبیر کا فرق

حنفیہ مشرک کو نجس العین نہیں مانتے اور جامع صغیر امام محمد میں یہ بھی ہے کہ وہ مسجد حرام اور دوسری مساجد میں داخل ہو سکتا ہے مگر "سیر کبیر" امام محمد میں ظاہر قرآنی کے موافق یہی ہے کہ مسجد حرام میں ہمارے نزدیک بھی داخل نہیں ہو سکتا اور امامی کو معتد مانتے ہیں کیونکہ یہ امام محمد کی آخری تفسیف ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے مشکلات القرآن (۱۹۷۱ء) میں آیت انما المشركون نجس پر تحریر فرمایا ظاہر مسئلہ سیر کبیر کا درست ہے جامع صغیر کا نہیں اور مشرکین میں نجاست علاوہ اعتقادی شرکی نجاست کے بھی ضرور ہے اگرچہ اس بارے میں عند الضرورت مستثنیٰ

۱۔ تفسیر خاص (۲۰۱۰ء) میں ہے کہ فتح مکہ کے بعد جب وفد تیسف رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو ان کے لیے مسجد نبوی میں خیرہ لگا یا گیا صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! یہ تو نجس لوگ ہیں (ان کو مسجد میں ٹھہرانا مناسب نہیں آپ نے فرمایا ان لوگوں کی شجاعت کا اثر زمین پر نہیں پڑتا کیونکہ ان کی اعتقادی نجاست ان کے نفس (قلوب یا جانوں) تک ہے اور روایت ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ بھی بحالت کفر مسجد نبوی میں داخل ہوا کرتے تھے غرض ممانعت خداوندی کا قائل صرف مسجد حرام سے ہے اور معتد ج عروہ سے ان کو رد کرتا ہے جس کے لیے کفار و مشرکین عرب اپنا استحقاق جانتے تھے اور مساجد پر نہ وہ دعویٰ داری و استحقاق کا سہارا کرتے تھے نہ ان کے داخلے سے ممانعت کا حکم صادر ہوا ہے بلکہ عام حکم سمجھا ہے امام شافعی بھی حنفی کی طرح آیت کو مسجد حرام کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ امام بخاری بھی صرف مسجد حرام ہی کے لیے دخول کا فرق کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے مستقل باب "دخول المشرك في المسجد" قائم کیا ہے جو کتاب اصول ۶۷۷ میں ہے اگرچہ ان پر بھی یہ اعتراض ہوا ہے کہ جو حدیث و استدلال جواز میں لائے ہیں اس کا واقعہ بھی نزول آیت انما المشركون نجس سے قبل ہے۔ ضروری کی تنبیہ: اس موقع پر حافظہ و محنی دونوں نے مذاہب کی تفصیل اس طرح کی ہے۔ حنفیہ مطلقاً جواز دخول کے قائل ہیں مالکیہ اور مزنی شافعی مطلقاً منع کرتے ہیں اور شافعیہ مسجد حرام وغیرہ مسجد حرام میں فرق کرتے ہیں (فتح الباری)

تفسیر مظہری ۶۷۷-۶۷۸ میں آیت انما المشركون نجس کے تحت لکھا کہ حنفیہ کے نزدیک کفار کا دخول مسجد حرام جائز ہے لہذا دوسری مساجد میں بطریق اولیٰ جائز ہو گا اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مسلک خود حنفیہ نے بھی اور دوسروں نے غلط نقل کیا ہے ورنہ ان کا اور شافعیہ کا ملک متحد ہے کیونکہ "سیر کبیر" امام محمد میں جو حسب تحقیق حضرت شاہ صاحب و علامہ گوثری امام محمد کی آخری تصانیف میں سے ہے اور جامع صغیر سے بعد کی ہے اس میں ہے کہ مسجد حرام میں حنفیہ کے نزدیک بھی کافر مشرک کا دخول ناجائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم (مولف)

صورتیں موجود ہیں اور اسی لیے اسلام لانے کے بعد کافر و مشرک پر غسل واجب ہوتا ہے۔ (کمانی الرضی عنہ) اور کافر و مشرک کنویں میں گر جائیں تو کنویں کا پانی بھی نکالا جائے گا (کمانی رد المحتار عن ابی حنیفہ) اس کے ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان کی نجاست ایسی بھی نہیں کہ زمین اس سے نجس ہو جائے (کمانی حدیث ثقیف عند الطحاوی) نیز یہ کہ حکم فلا یفسدوا المسجد الحرام اے کے ساتھ خاص ہے اگرچہ علت عام ہے کیونکہ کفار سب مساجد پر اپنا دعویٰ و استحقاق نہ جتلاتے تھے بلکہ صرف مسجد حرام کے دعوے دار تھے جس سے انکو محروم و ممنوع کر دیا گیا اور حج و عمرہ سے روک دیا گیا کہ ان کو نجاست کفر و شرک کے ساتھ حج و عمرہ کا کوئی حق نہیں اور اس کے حکم کی سختی کو مبالغہ سے بیان کیا گیا کہ مسجد حرام کے قریب بھی نہ ہو سکیں گے اگرچہ مقصد خاص تھا یعنی صرف حج و عمرہ سے روکنا تاہم حضرت شاہ صاحب نے لکھا کہ میں اس حکم کو غرض و مقصد مذکور پر مقصود دھندو نہیں سمجھتا بلکہ درمیانی صورت خیال کرتا ہوں (کہ حج و عمرہ کے ساتھ دخول مسجد حرام سے بھی روک دیئے گئے) (الخ علامہ کوثری نے بلوغ الامانی فی سیرۃ الامام محمد بن الحسن علیہما السلام ۶۴ میں لکھا کہ امام محمد کی تصانیف میں جو بطریق شہرت و تواتر منقول ہوئی ہیں وہ چھ ہیں بسوط جامع صغیر جامع کبیر زیادات سیر صغیر سیر کبیر ان ہی کو ظاہر الروایۃ فی المذہب کہا جاتا ہے باقی کتب فقہیہ غیر ظاہر الروایۃ کہلاتی ہیں کیونکہ بطریق اتحاد منقول ہوئی ہیں ان چھ کتابوں میں سیر کبیر "امام محمد" کی اواخر مولفات میں سے ہے جس کی عظمت و قدر معروف ہے اس کتاب کا ترکی میں ترجمہ ہو گیا تھا تا کہ مجاہدین دولت عثمانیہ کو احکام جہاد پر اس سے پوری بصیرت حاصل ہو سکے اور یہ کتاب شرح سرخسی کے ساتھ دائرۃ المعارف حیدرآباد سے چاروں جلدوں میں شائع ہو چکی ہے" (الخ

لوحہ فکر لکریز: یہاں یہ تفصیل اس لیے بھی دی گئی ہے کہ فقہ حنفی کے اوائل و اواخر کے فیصلوں پر پوری نظر ہونا ضروری ہے اور ہمارے حضرت شاہ صاحب حنفی مسائل میں اس امر کی بڑی چھان بین کیا کرتے تھے کہ کون سے مسائل حنفیہ زیادہ معتد ہیں اسی لیے وہ فقہاء حنفیہ کے بیان کردہ بہت سی جگہی اسناد لیے ہوئے مسائل پر کڑی نظر کیا کرتے تھے حتیٰ کہ بعض مسائل میں جب ان کو یہ اطمینان ہو جاتا تھا کہ بہ نسبت فقہاء حنفیہ کے دوسرے حضرات نے امام اعظم وغیرہ سے زیادہ صحیح و بخیر نقل پیش کیا ہے تو اسی کو ترجیح دیا کرتے تھے مثلاً مسلحہ شراعی و بدو اصلاح میں وقت درس بخاری شریف فرمایا ہدایہ میں ہے کہ اگر فقہ حرام بلا طلاق کر دی اور بعد کو ترک شراعی الا شاکر کی اجازت دیدی تو مشتری کے لیے پھلوں کی بیوضتری حلال ہے، لیکن شامی نے قید لگادی کہ یہ جب ہی ہے کہ عقد کے اندر ترک نہ مشروط ہو اور نہ معروف بین الناس ہو۔ ورنہ معروف کا لمشر وط ہوگا میرے نزدیک شامی کی تفصیل مذکور مختار نہیں ہے اور معروف کا لمشر وط نہ ہوگا یعنی پھلوں کی بیوضتری مشتری کیلئے طیب ہوگی۔ ابن ہمام نے بھی بلفصل حلال کہا ہے اور جب میں نے فتاویٰ جیسے میں امام ابوحنیفہ کی نقل دیکھی تو پورا اطمینان ہو گیا کہ شامی کی تفصیل غیر مختار ہے اور معروف کا لمشر وط والی بات نا قابل التفات ہے۔

انوار الباری کی اہمیت

ہم نے جو انوار الباری میں حضرت شاہ صاحب کے نہایت احتیاط کے ساتھ خصوصی افادات نقل کرنے کا التزام کیا ہے اور اسی طرح دوسرے حضرات محققین و محدثین کی نقل قیمہ عالیہ کی کھوج و تلاش میں سرکھپانے کی در دوسری مولیٰ ہے اس کا مقصد وحید یہ ہے کہ امت کے سامنے ٹکمرے ہوئے حقائق و علوم آجائیں اور علوم نبوت کی شرح بطور حرف آخر اذکار ہو جائے اس غرض سے اکثر اوقات بحث بہت زیادہ لمبی بھی ہو جاتی ہے مگر امید ہے کہ ناظرین انوار الباری اسکو قدر کی نظر سے دیکھیں گے اور اہل علم و نظر انکو پڑھ کر اپنے مفید اصلاحی مشغوروں سے بھی احقر کو مستفید کرتے رہیں گے و لکم السلام علیکم و علیٰ عہدنا اللہ۔

۱۔ افسوس آج کل کل علماء امت اور مفتیان دین میں شاد و تادری کوئی کتب ظاہر الروایۃ کا مطالعہ کرنے والا ملے گا جو ان کے تقدم و تاخر پر بھی نظر رکھے اور اہل و بعد کے فیصلہ کا موازنہ کرے اور فقہاء کے بیان کردہ مسائل کو احادیث و آثار و اقوال سلف کی روشنی میں جانچنے والا تو اس وقت شاید ہی کوئی ہو پھر فقہاء حنفیہ کے درجہات علم و تحقیق پر بھی نظر رکھنی ہو کہ ہم انکس سے جس کی طرف حضرت شاہ صاحب کے اشارات ملتے ہیں۔

نجاست کا فر عند الخفیہ

حضرت شاہ صاحب کی حمارت مشکلات القرآن سے اوپر درج ہوئی ہیں یہاں درس بخاری کے وقت آپ نے مزید فرمایا ہماری کتب خفیہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے کفار و شرکین کی نجاست اہل ان کی نجاست شرک کے سوا درجہ دیا ہے بدائع میں امام ابوحنیفہ سے روایت موجود ہے کہ کنویں میں کافر گر جائے تو زہر نہ نکل آئے جب بھی سارا پانی نکلا جائے گا کتاب باز خیرہ میں بھی کتاب اصول و محسن سے یہی مسئلہ نقل ہوا ہے اسی طرح کافر کا سلام لانے پر غسل کا مسئلہ ہے کہ اس کے لیے بھی کتب فقہ فنی میں وجوب کا قول موجود ہے غرض خفیہ کے یہاں بھی کفار کی نجاست شرک سے زیادہ کا ضرر موجود ہے لیکن یہ حد و قیاس کرنی دشوار ہیں کہ کہاں تک اس کا اجراء کرتے چلے جائیں گے اور کہاں پر روک دیں گے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے اصول تحقیق

گہری نظر سے حضرت شاہ صاحبؒ کی شان تحقیق درمیرج کو ملحوظ رکھئے تو اندازہ ہوگا کہ آپ نے مقتدرین و متاخرین کے علوم و تحقیقات کی چھان بین کی، اور ان کے درجہات کی تعین کر کے ایک نہایت عظیم الشان علمی باب کا افتتاح فرمایا تھا، اور اگر اسی طریقہ کو اپنایا جاتا تو بے نہایت علم نبوت کے پتہ کھل جاتے ہیں، مگر صبر ہزار فراموش!! ہوا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ کے بعد ناقابل ذکر اسباب کے تحت بڑی تیزی سے علمی رجعت تعمیری شروع ہو گئی، اور آج حالت یہاں تک گر گئی کہ بعض چوٹی کے مدارس عربیہ کے شیخ الحدیث بھی (جو توفیق مطالعہ سے محروم ہیں) بڑے غر سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ ہم تو صرف اپنے استاذ کی تحقیق بیان کریں گے ہمیں دوسروں کی تحقیقات دیکھنے اور بیان کرنے کی ضرورت نہیں والی اللہ اعلم۔ ہم نے چونکہ بہت تھوڑی مدت کے اندر علم کا غیر معمولی وحیرت انگیز عروج و زول دیکھا ہے اس لئے کبھی کبھی چند حکمتا کہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، جن کی وجہ سے بعض حضرات کو ہم سے شکایت بھی ہوتی ہے، لیکن

من انچہ شرط بدایع است باتوی گویم تو خود از خشم پندگیر، خواہ ملال

مشہور جواب اور اشکال

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ”الما المشور کون نجس“ کا جواب جو صاحب کشف و غماص وغیرہ نے دیا ہے کہ مرد نجاست شرک ہے اور اسی کی وجہ سے ان کو قرب مسجد حرام اور حج و عمرہ وغیرہ سے روکا گیا ہے اس میں میرے نزدیک یہ اشکال ہے کہ لفظ قرآن کا ترک انکشاف فرض و مقصود کے بعد بھی اس طور سے نہیں ہو سکتا، کہ اس کا کوئی حکم و اثر بھی باقی نہ رہے، البتہ اس قسم کا توسع احادیث میں ہو سکتا ہے، کیونکہ ان کی روایت بالعمی عام ہو گئی تھی، قرآن مجید میں ایسا توسع اختیار کرنا دشوار ہے، خصوصاً ایسی صورت میں کہ آیت کے چند جملوں میں باہم کلی مناسبت و تعلق موجود ہو جیسی یہاں دونوں جملوں میں ہے کہ پہلے جملے میں کفار کا نجس ہونا ظاہر کیا گیا اور دوسرے میں قرب مسجد حرام سے روکا گیا، ان دونوں جملوں میں باہمی ربط بہت گہرا ہے اور لفظ نجس کا اثر حکم مذکور پر نہایت نمایاں ہے اسی لئے میں نے روایت ”میر کبیر“ کو ترجیح دی ہے کہ ان کا دخول مسجد حرام میں ناجائز ہے، اور ان کی نجاست نجاست شرک سے مزید ہے، یہاں دوسری مساجد کا دخول تو اس میں توسع ہو سکتا ہے اور اس کی وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ اصولیکن نے عموم حکم کو صرف اعادہ و افراد کھولنے کے لئے مانا ہے ازمنہ و امکانہ کے لئے نہیں، اگرچہ ایک جماعت اس طرف بھی گئی ہے مگر میرے نزدیک عقار و رائج بات یہی ہے کہ عموم حکم کا تعلق صرف افراد و آحاد سے ہے، اور احوال ازمنہ و امکانہ، چونکہ موضوع

۱۔ کذا فی رد المحتار فی البزجۃ قولہ کذا فی صحت الخ ۱۹۔ اگرچہ شامی نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ شاید نزہ بنز احتیاطی سے شامی کی یہ رائے قابل تامل ہے کیونکہ میر کبیر کی تصریح کے بعد اس نزہ بنز کے مسئلہ میں شدت آ جاتی ہے اور بجز وجہ احتیاط نہیں بلکہ وجہ وجوب کا قول مناسب ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم لقادی دار العلوم دہلی و باند ۳۳۔ ۸۳ جلد اول میں شامی کے احتیاطی قول کو نمایاں کیا گیا ہے حالانکہ ہمارے نزدیک تحقیق مذکورہ بالا کے بعد وجہ مرجع ہے مولف

احکام میں نہیں ہیں، اس لئے ان کو نہ لفظ شامل ہوتا ہے اور نہ وہ عموم حکم کے تحت آتے ہیں، لہذا ان نجاست شرک پر بھی محدود کرنے کی ضرورت نہیں، اور اس کو بے تکلف نجاست معروضہ پر محمول کر سکتے ہیں اور اس کے باوجود نجی و ممانعت کو صرف مسجد حرام تک محدود کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ عموم حکم کی الافراد عموم حکم کی الامکنہ کو تسلیم نہیں (جس سے ساری مساجد اس کے تحت آجائیں گی) عموم افراد قوی ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نظریہ عموم حکم کی الافراد کا قوی ہے اور عموم کی الامکنہ وغیرہ کا ضعیف اور اس لئے اس کا انکار بھی کیا گیا ہے۔ ابن رشد کا جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اشکال مذکور کا جواب ابن رشد نے یہ دیا ہے کہ مشرکین پر نجس کا اطلاق بطور مذمت کے ہوا ہے، یعنی حق تعالیٰ نے ان کی مذمت میں مبالغہ کر کے ان کو بمنزلہ انجاس قرار دیا ہے نہ یہ کہ وہ حقیقتہً انجاس ہیں۔

حاصل الجواب: آخر میں چار جواب کجا مختصراً لکھے جاتے ہیں (۱) نجاست سے مراد نجاست شرک ہے، مگر اس میں لفظ کو غیر معروف معنی پر محمول کرنا پڑے گا، کیونکہ معروف تو نجاست متعارفہ ہے، جس سے طہائع کو تنفیر ہو، دوسرے جواز دخول کے مسئلہ میں اشکال ہوگا چونکہ عدم قرب کا حکم صریح موجود ہے، تیسرے اس کا ربط فقہی کے ان مسائل سے نہ ہوگا جن سے نجاست شرک پر مزید نجاست (یعنی نجاست ابدان) کا بھی ثبوت ملتا ہے، البتہ اگر روایات جامع صغیر کو اختیار و ترجیح ہو تو یہ جواب صحیح ہو سکتا ہے۔

(۲) مراد نجی و ممانعت قرب سے حج و عمرہ کو دنا ہے، مجمل دخول نہیں اس جواب میں یہ اشکال ہے کہ اس سے تعبیر قرآنی کو یکسر نظر انداز کرنا پڑتا ہے، جس کی کسی طرح جائز و موزوں نہیں، خصوصاً جبکہ آیت کے دونوں جملوں میں واضح مناسبت و تعلق موجود ہے، کیونکہ حکم نجاست بتلا رہا ہے کہ غرض شارع مطلقاً دخول کو روکنا ہے صرف حج و عمرہ سے روکنا نہیں ہے۔ (۳) لفظ نجس مذمت کے طور پر بولا گیا ہے اور جو لفظ مذمت یا مذہب کے لئے بولا جاتا ہے اس میں لفظی رعایت نہیں ہوتی، بلکہ صرف معنی و مقصود کا لحاظ ہوتا ہے لہذا یہاں نجس حقیقی کے احکام مرتب نہیں ہوں گے (۴) مراد نجاست سے معنی متعارف ہی ہیں اور ممانعت دخول مسجد حرام سے بھی تسبیح ہے جیسا کہ روایت ”سیر کبیر“ میں ہے۔

سبحان اللہ کا عمل استعمال

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: منظومہ ابن وہبان سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے کلمت کا استعمال غیر موضوع مواقع میں درست نہیں لیکن میں کہتا ہوں کہ ایسا بے کثرت ہوا وارد ہوا ہے، جس طرح یہاں ہے کہ کلمہ مذکورہ تسبیح کیلئے واضح ہوا ہے مگر یہاں تعجب کے لئے بول گیا، اس لئے اس کے غیر درست ہونے کا فیصلہ کل نظر ہے۔

باب الجنب ینخرج ویمشی فی السوق وغیرہ۔ وقال عطاء

یحتمج الجنب ویقلم اظفارہ ویحلق راسہ وان لم یتوضأ

(جنبی باہر نکل سکتا ہے اور بازار وغیرہ جاسکتا ہے، اور عطاء نے کہا کہ جنبی پیچھے لگو اسکتا ہے، تاخیر تر شواہد اسکتا ہے اور سر منڈوا سکتا ہے۔ اگر چہ وضو بھی نہ کیا ہو)

(۲۷۷) حدثنا عبد الاعلیٰ بن حماد قال ثنا یزید بن ذریع حدثنا سعید عن قتادة ان انس بن مالک

حدثهم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یطوف علی نساءہ فی اللیلة الواحدة وله یومئذ تسع لواء

(۲۷۸) حدثنا عباس قال حدثنا عبد الاعلیٰ قال ثنا حمید عن بکر عن ابی رافع عن ابی ہریرۃ قال لقینی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا جنب فاخذ بیدی فمشیت معہ حتی لقد فانسلت فاتیات الرجل

فاغسلت ثم جئت وهو قاعد فقال ابن کنت یا ابا ہریرۃ؟ فقلت له فقال سبحان اللہ ان المؤمن لا ینجس

ترجمہ ۷۷: حضرت انس بن مالک نے بیان کیا کہ نبی کریم اپنی تمام ازواج مطہرات کے پاس ایک ہی رات میں تشریف لے گئے اس وقت آپ ﷺ کے نکاح میں نو بیویاں تھیں۔

ترجمہ ۷۸: حضرت ابو ہریرہ نے کہا کہ میری ملاقات رسول اللہ ﷺ سے ہوئی، اس وقت میں جنبی تھا، آپ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ لیا اور میں آپ ﷺ کے ساتھ چلنے لگا، آخر آپ ﷺ ایک جگہ بیٹھ گئے اور میں آہستہ سے اپنے گھر آیا اور غسل کر کے حاضر خدمت ہوا، آپ ﷺ ابھی بیٹھے ہوئے تھے، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا کہ ابو ہریرہ کہاں چلے گئے تھے میں نے واقعہ بیان کیا آپ ﷺ نے فرمایا سبحان اللہ مومن بخش نہیں ہوتا۔

تشریح: پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ غسل جنابت سے قبل چلے پھرنے کی ممانعت نہیں، کیونکہ خود آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ ایک بی بی کے پاس سے دوسری کے پاس بحالت جنابت تشریف لے گئے، ظاہر ہے کہ ازواج مطہرات کی کے بیوت اگرچہ قریب قریب تھے، مگر ایک گھر سے دوسرے گھر میں جانا تو ہوا، جس سے جواز خروج و مشی کا ثبوت ہوا، اسی سے ترجمۃ الباب کی مطابقت بھی ہوگئی، اگرچہ بازار میں جانے کا ثبوت نہیں ہوا تاہم قیاس کر کے وقت ضرورت میں اس کا جواز بھی مفہوم ہوتا ہے، لیکن امام بخاری اس سے زیادہ توسع کرتا چاہتے ہیں، جس کے لئے وغیرہ کا مجمل لفظ بزحاک و وضاحت کے لئے آگے عطاء کا قول بھی ترجمہ کا جزو بنایا ہے، دوسری حدیث میں "ان العلون لا ینحس" کے عموم سے بھی اپنے عام دعوے کے لئے ثبوت مہیا کیا ہے، یہ دونوں حدیثیں پہلے بھی گزر چکی ہیں۔ بحث و نظر: حافظ نے لکھا کہ امام بخاری نے عطاء کا اثر اپنے عام مسلک جواز تغافل البجہ بغیر غسل پر استدلال کیلئے پیش کیا ہے، یعنی جنبی غسل سے قبل ہر غسل میں لگ سکتا ہے، مگر اس بارے میں عطاء کا خلاف دوسرے حضرات نے کیا ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے حسن بصری وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ وہ سب کاموں سے پہلے وضوء کو مستحب قرار دیتے تھے (فتح ۲۷۰ ج ۱)

اس سے معلوم ہوا کہ حسن بصری وغیرہ وضوء غسل سے قبل بحالت جنابت دوسرے کاموں میں مشغول ہونے کو پسند نہ کرتے تھے یا کمرہ سمجھتے تھے، محقق بخاری نے لکھا: یہ قول خروج و مشی فی السوق کا اگر فقہاء کا ہے مگر ابن ابی شیبہ نے حضرت علی، حضرت عائشہ، حضرت ابن عمر، حضرت عمر، شداد بن اوس، سعید بن المسیب، مجاہد، ابن سیرین، زہری، محمد بن علی، نخعی سے اور محدث بخاری نے سعد بن ابی وقاص، عبداللہ بن عمرو، ابن عباس، عطاء و حسن سے بھی نقل کیا ہے یہ سب بحالت جنابت کچھ نہ کھاتے تھے، نہ گھر سے نکلتے تھے، تا آنکہ وضوء کر لیتے تھے۔ (عمدہ ۷۱ ج ۲)

حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد

آپ نے حجۃ اللہ "باب ما یباح للجنب والمحدث وما لا یباح لهما" ص ۱۸۰ میں لکھا کہ جس کو رات میں جنابت لاحق ہو، اس کے لئے حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ وضوء کر، اور شرمگاہ کو دھو لو اور پھر سو جاؤ! میں کہتا ہوں کہ جنابت چونکہ فرشتوں کی صفات و طبائع کے منافی ہے اور وہ ہر وقت انسان کے ساتھ لگے رہتے ہیں، اس لئے مومن کے لئے حق تعالیٰ کو یہی پسند ہوا کہ وہ بحالت جنابت یوں ہی آزاد و لا پرواہی سے اپنی حوائج، نوم و اکل وغیرہ میں مشغول نہ ہو، اور طہارت کبریٰ (غسل) نہ کرے تو کم از کم طہارت صغریٰ (وضوء) ہی کر لے، کیونکہ فی الجملہ طہارت کا حصول دونوں ہی سے حاصل ہو جاتا ہے، اگرچہ شارع نے ان دونوں کو جدا جدا حدیثوں پر تقسیم کر دیا ہے۔

افادۃ الاولیاء: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا جنبی کے لئے قبل النوم طہارت مستحب ہے، جیسا کہ امام اعظم و امام محمد سے مروی ہے اور امام طحاوی نے ابو ایوب یوسف سے لاہما سے بقول نقل کیا ہے، لیکن وہ بھی خلاف اولیٰ ہونے پر دال ہے، لہذا اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا کوئی اختلاف میرے نزدیک نہیں ہے اور وجوب طہارت کا قول صرف دو دھاری کا ہے۔

معانی آثار اور موطا امام مالک میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ جنبی کے لئے قبل النوم ناقص الوضوء بھی کافی ہے اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں یہ سند قویٰ مرفوعہ روایت کیا ہے کہ جنبی اگر سونے سے پہلے وضو نہ کرے تو حجتہ ہی کر لے (العرف الحدیث ص ۶۳) پہلے زور چکا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ وضو غیر مفرض کی جگہ حجتہ کے جواز کو ترجیح دیتے تھے لہذا ذکر واثانہ یفیع لک و اللہ الموفق والمبرر۔

حافظ ابن تیمیہ کا مسلک

آپ نے بھی امام بخاری کی طرح توسع کیا ہے اور لکھا ہے کہ جنبی کے لئے طلق راس اور قص ظفر وشارب وغیرہ میں کوئی کراہت نہیں ہے اور نہ اس کی کراہت پر کوئی دلیل شرعی موجود ہے۔ (فتاویٰ ص ۴۴ ج ۱)

حنفیہ کا مسلک: عاصم بن علیؓ ص ۳۵۸ ج ۵ (مطبوعہ دمشق) میں ہے کہ یال منوالا، ناخن کترانا، بحالت جنابت مکروہ ہے، اس مسئلہ پر اگرچہ اس وقت باوجود تلاش شافی بحث نہیں ملی لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام بجز پیشی و خروج کے اور کوئی فعل بحالت جنابت ثابت نہیں ہے، اور چونکہ وہ یہ ضرورت دخول بیوت دیگر ازواج ہوا ہے، اس لئے اس سے بقدر ضرورت ہی جواز ملا کراہت کا ثبوت ہوگا، اور دوسرے کاموں کے لئے بے ضرورت کراہت ہی رہے گی اس لئے کہ حضور ﷺ سے بحالت جنابت قوم بھی بغیر وضو یا حجتہ کے ثابت نہیں ہے اور ابن ابی شیبہؒ بتیلی نہت سے صحابہؓ سے نقل کر دیا ہے کہ وہ بغیر وضو خروج واکل وغیرہ کسی کام کو بھی پسند نہ کرتے تھے، اور محدث بتیلی نے تو عطاء کا نام بھی ان ہی لوگوں میں ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان کا قول جو امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے وہ بھی صرف بیان جواز بوقت ضرورت کے لئے ہوگا اور جو بلا ضرورت مراد ہو تو وہ بھی ممکن ہے کیونکہ جواز کراہت کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے، یہ بتاؤ یال اس لئے کی جارہی ہے کہ ان کے دونوں قول میں تفتیح ہو سکے، واللہ تعالیٰ اعلم

طبی نقطہ نظر: راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ طلق شرعاً قص الظافر کی تصریح کراہت فقہائے حنفیہ نے غالباً اس لئے بھی کی ہے کہ یہ امور بحالت جنابت معصرتؓ لگبی ہیں اور جو چیزیں معصرتؓ ہیں جسم میں ان کا تناول بھی شرعاً نا پسندیدہ ہے غرض اکل و نوم اور منشی فی الامسواق وغیرہ کے لحاظ سے احتیاج، طلق راس اور تقليم الظفار وغیرہ امور میں ظاہری باطنی معصرتیں دونوں جمع ہو گئی ہیں، اس لئے بحالت جنابت ان سب امور سے اجتناب کا التزام و اعتناء کرنا چاہیے۔ واللہ الموفق۔

۱۔ حضرت شاذلی اللہ صاحب نے عنوان ”خصال الفطرۃ“ کے تحت ج۱۸۲ ص ۱۸۲ میں لکھا کہ انسان کے بدن کے بعض مواضع کے بال حدث و جنابت کی طرح انقباض خاطر کا موجب ہوتے ہیں، اور ایسی طرح سر اور داڑھی کے پراگندہ بال بھی ہیں اور ان امور کی اہمیت سمجھنے کے لئے اطباء کی تصریحات کی طرف رجوع کرنا چاہیے، جن سے معلوم ہوگا کہ بہت سے جاری عوارض جن بک اور ازواج بال شاذ کا سبب ہوتے ہیں، بالغ معلوم ہو کہ طبعی نقطہ نظر کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

طبی نقطہ نظر سے معصرت کی مثال ایسی ہی ہے جیسے مشہور طبیب ابن ماسویہ نے لکھا کہ احتلام کے بعد اگر غسل نہ کرے، اور ایسی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لے تو اس سے بچہ پاگل یا مجنوں یا خواص پیدا ہوگا (العقب النوری لابن قیم ص ۲۱۸) ایسے ہی بحالت جنابت حلق راس و تقليم الظفار کے بھی نقصانات ہو سکتے ہیں (ظہننا اللہ منہ)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک جماع کے بعد دوسرے جماع سے قبل غسل یا وضو کا شرعی تاکہ بھی ظاہری و باطنی مصالح و فوائد پہنچتی ہے۔

خصال الفطرۃ کی تفصیل و توضیح: حدیث میں ہے کہ در امور فطرت سے ہیں (جو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے منقول ہیں اور تمام طبعی امتوں میں ان کا خصوصی اہتمام و رواج رہا ہے اور امت محمدیہ کو ان کا حکم بطور شارع دیا گیا ہے کہ ان کو ترک نہیں کر سکتے) (۱) سو نہیں کہہ سکتا۔ (۲) داڑھی بڑھانا۔ (۳) مسواک استعمال کرنا۔ (۴) منکر و بزریرہ منصفہ سکلی وغیرہ پوری طرح صاف رکھنا۔ (۵) تاکہ کوپانی سے خوب صاف کرنا۔ (۶) ناخن نکالنا (بیتھا علیھا علیک صخر پر)

سے صحیح مسلم باب خصال الفطرۃ میں ہے کہ راوی حدیث معصوب نے کہا میں دسویں چیز بھول گیا، شاید وہ مضرب ہوگی اس پر حنفی نے کہا کہ شاید وہ نسیان شدہ شخصت نشان ہوگی، جس کا ذکر پہلی حدیث الباب پانچ خصال فطرت کے اندر ہوا ہے۔ اور پہلی بات زیادہ بہتر ہے واللہ اعلم (العلیم ص ۴۳۱ ج ۱)

قیاس وآثار صحابہ

افسوس کہ مخالفین قیاس نے اگر اپنے کسی مسلک کو ثابت کرنے کیلئے قیاس سے کام لیا تھا تو بے محل، اور مجرد صحیح، لکھنے کا التزام کرنے کے ساتھ آثار صحابہ کو بھی تراجم ابواب میں اپنے مسلک کی تائید میں تو جگہ دے دی گئی، لیکن دوسرے مسلک کے تائیدی آثار کو نظر انداز کر دیا گیا، جیسے اوپر کی بحث میں صرف عطاء کا قول اپنے مسلک کی سند میں پیش کر دیا گیا اور دوسرے لکھنے ہی صحابہ کے مخالف آثار و اقوال کو ذرا سے محروم کر دیا گیا، اس موقع پر کہنا پڑتا ہے کہ محدثین حنفیہ نے اس سلسلہ میں جس وسعت قلب و نظر کا ثبوت دیا ہے وہ دوسروں میں بہت کم ہے، امام حمادی، محدث جمال الدین زبیلی، محقق عینی وغیرہ جہاں کسی مسئلہ میں احادیث و آثار جمع کرتے ہیں، تو بلا تعصب، تمام مذاہب حقہ کے دلائل ایک جگہ جمع کر دیتے ہیں، کاش! اسی روش کو ہمارے دوسرے اکابر امام بخاری، حافظ ابن حجر اور حافظ ابن تیمیہ وغیرہ بھی اختیار کرتے تو اس سے امت کو نفع عظیم ہوتا لیکن لا راد لقضائہ ولا نقول الا ما یرضی بہ ربنا، ماشاء اللہ کام و مالہ یشاء لم یکن، والحمد للہ الا و آخرا و علیٰ کل حال۔ رحمہم اللہ علیہم رحمۃ واسعة۔

باب کینونة الجنب فی المیت اذا توضأ قبل ان یغتسل

(غسل سے پہلے جنبی کا گھر میں ٹھہرنا جبکہ وضو کر لے)

(۲۷۹) حدثنا ابو نعیم قال حدثنا هشام وشیبان عن یحیی عن ابی سلمة قال ساء لت عائشة اکان النبی

صلی اللہ علیہ وسلم یرقد و هو جب قالت نعم ویوضأ۔

ترجمہ: حضرت ابو نعیم نے کہا کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے پوچھا کہ کیا نبی کریم ﷺ جنابت کی حالت میں گھر میں سوتے تھے؟ کہا ہاں! لیکن وضو کر لیتے تھے۔

تشریح: بحالت جنابت گھر میں ٹھہرنے کی اجازت تلافی ہے، کیونکہ کان، نیکون کا مصدر ہے، اور اس وزن پر مصدر کم آتے ہیں،

(بقدر حاجت صفحہ گذشتہ) (۷) (۸) (۹) (۱۰) (۱۱) (۱۲) (۱۳) (۱۴) (۱۵) (۱۶) (۱۷) (۱۸) (۱۹) (۲۰) (۲۱) (۲۲) (۲۳) (۲۴) (۲۵) (۲۶) (۲۷) (۲۸) (۲۹) (۳۰) (۳۱) (۳۲) (۳۳) (۳۴) (۳۵) (۳۶) (۳۷) (۳۸) (۳۹) (۴۰) (۴۱) (۴۲) (۴۳) (۴۴) (۴۵) (۴۶) (۴۷) (۴۸) (۴۹) (۵۰) (۵۱) (۵۲) (۵۳) (۵۴) (۵۵) (۵۶) (۵۷) (۵۸) (۵۹) (۶۰) (۶۱) (۶۲) (۶۳) (۶۴) (۶۵) (۶۶) (۶۷) (۶۸) (۶۹) (۷۰) (۷۱) (۷۲) (۷۳) (۷۴) (۷۵) (۷۶) (۷۷) (۷۸) (۷۹) (۸۰) (۸۱) (۸۲) (۸۳) (۸۴) (۸۵) (۸۶) (۸۷) (۸۸) (۸۹) (۹۰) (۹۱) (۹۲) (۹۳) (۹۴) (۹۵) (۹۶) (۹۷) (۹۸) (۹۹) (۱۰۰) (۱۰۱) (۱۰۲) (۱۰۳) (۱۰۴) (۱۰۵) (۱۰۶) (۱۰۷) (۱۰۸) (۱۰۹) (۱۱۰) (۱۱۱) (۱۱۲) (۱۱۳) (۱۱۴) (۱۱۵) (۱۱۶) (۱۱۷) (۱۱۸) (۱۱۹) (۱۲۰) (۱۲۱) (۱۲۲) (۱۲۳) (۱۲۴) (۱۲۵) (۱۲۶) (۱۲۷) (۱۲۸) (۱۲۹) (۱۳۰) (۱۳۱) (۱۳۲) (۱۳۳) (۱۳۴) (۱۳۵) (۱۳۶) (۱۳۷) (۱۳۸) (۱۳۹) (۱۴۰) (۱۴۱) (۱۴۲) (۱۴۳) (۱۴۴) (۱۴۵) (۱۴۶) (۱۴۷) (۱۴۸) (۱۴۹) (۱۵۰) (۱۵۱) (۱۵۲) (۱۵۳) (۱۵۴) (۱۵۵) (۱۵۶) (۱۵۷) (۱۵۸) (۱۵۹) (۱۶۰) (۱۶۱) (۱۶۲) (۱۶۳) (۱۶۴) (۱۶۵) (۱۶۶) (۱۶۷) (۱۶۸) (۱۶۹) (۱۷۰) (۱۷۱) (۱۷۲) (۱۷۳) (۱۷۴) (۱۷۵) (۱۷۶) (۱۷۷) (۱۷۸) (۱۷۹) (۱۸۰) (۱۸۱) (۱۸۲) (۱۸۳) (۱۸۴) (۱۸۵) (۱۸۶) (۱۸۷) (۱۸۸) (۱۸۹) (۱۹۰) (۱۹۱) (۱۹۲) (۱۹۳) (۱۹۴) (۱۹۵) (۱۹۶) (۱۹۷) (۱۹۸) (۱۹۹) (۲۰۰) (۲۰۱) (۲۰۲) (۲۰۳) (۲۰۴) (۲۰۵) (۲۰۶) (۲۰۷) (۲۰۸) (۲۰۹) (۲۱۰) (۲۱۱) (۲۱۲) (۲۱۳) (۲۱۴) (۲۱۵) (۲۱۶) (۲۱۷) (۲۱۸) (۲۱۹) (۲۲۰) (۲۲۱) (۲۲۲) (۲۲۳) (۲۲۴) (۲۲۵) (۲۲۶) (۲۲۷) (۲۲۸) (۲۲۹) (۲۳۰) (۲۳۱) (۲۳۲) (۲۳۳) (۲۳۴) (۲۳۵) (۲۳۶) (۲۳۷) (۲۳۸) (۲۳۹) (۲۴۰) (۲۴۱) (۲۴۲) (۲۴۳) (۲۴۴) (۲۴۵) (۲۴۶) (۲۴۷) (۲۴۸) (۲۴۹) (۲۵۰) (۲۵۱) (۲۵۲) (۲۵۳) (۲۵۴) (۲۵۵) (۲۵۶) (۲۵۷) (۲۵۸) (۲۵۹) (۲۶۰) (۲۶۱) (۲۶۲) (۲۶۳) (۲۶۴) (۲۶۵) (۲۶۶) (۲۶۷) (۲۶۸) (۲۶۹) (۲۷۰) (۲۷۱) (۲۷۲) (۲۷۳) (۲۷۴) (۲۷۵) (۲۷۶) (۲۷۷) (۲۷۸) (۲۷۹) (۲۸۰) (۲۸۱) (۲۸۲) (۲۸۳) (۲۸۴) (۲۸۵) (۲۸۶) (۲۸۷) (۲۸۸) (۲۸۹) (۲۹۰) (۲۹۱) (۲۹۲) (۲۹۳) (۲۹۴) (۲۹۵) (۲۹۶) (۲۹۷) (۲۹۸) (۲۹۹) (۳۰۰) (۳۰۱) (۳۰۲) (۳۰۳) (۳۰۴) (۳۰۵) (۳۰۶) (۳۰۷) (۳۰۸) (۳۰۹) (۳۱۰) (۳۱۱) (۳۱۲) (۳۱۳) (۳۱۴) (۳۱۵) (۳۱۶) (۳۱۷) (۳۱۸) (۳۱۹) (۳۲۰) (۳۲۱) (۳۲۲) (۳۲۳) (۳۲۴) (۳۲۵) (۳۲۶) (۳۲۷) (۳۲۸) (۳۲۹) (۳۳۰) (۳۳۱) (۳۳۲) (۳۳۳) (۳۳۴) (۳۳۵) (۳۳۶) (۳۳۷) (۳۳۸) (۳۳۹) (۳۴۰) (۳۴۱) (۳۴۲) (۳۴۳) (۳۴۴) (۳۴۵) (۳۴۶) (۳۴۷) (۳۴۸) (۳۴۹) (۳۵۰) (۳۵۱) (۳۵۲) (۳۵۳) (۳۵۴) (۳۵۵) (۳۵۶) (۳۵۷) (۳۵۸) (۳۵۹) (۳۶۰) (۳۶۱) (۳۶۲) (۳۶۳) (۳۶۴) (۳۶۵) (۳۶۶) (۳۶۷) (۳۶۸) (۳۶۹) (۳۷۰) (۳۷۱) (۳۷۲) (۳۷۳) (۳۷۴) (۳۷۵) (۳۷۶) (۳۷۷) (۳۷۸) (۳۷۹) (۳۸۰) (۳۸۱) (۳۸۲) (۳۸۳) (۳۸۴) (۳۸۵) (۳۸۶) (۳۸۷) (۳۸۸) (۳۸۹) (۳۹۰) (۳۹۱) (۳۹۲) (۳۹۳) (۳۹۴) (۳۹۵) (۳۹۶) (۳۹۷) (۳۹۸) (۳۹۹) (۴۰۰) (۴۰۱) (۴۰۲) (۴۰۳) (۴۰۴) (۴۰۵) (۴۰۶) (۴۰۷) (۴۰۸) (۴۰۹) (۴۱۰) (۴۱۱) (۴۱۲) (۴۱۳) (۴۱۴) (۴۱۵) (۴۱۶) (۴۱۷) (۴۱۸) (۴۱۹) (۴۲۰) (۴۲۱) (۴۲۲) (۴۲۳) (۴۲۴) (۴۲۵) (۴۲۶) (۴۲۷) (۴۲۸) (۴۲۹) (۴۳۰) (۴۳۱) (۴۳۲) (۴۳۳) (۴۳۴) (۴۳۵) (۴۳۶) (۴۳۷) (۴۳۸) (۴۳۹) (۴۴۰) (۴۴۱) (۴۴۲) (۴۴۳) (۴۴۴) (۴۴۵) (۴۴۶) (۴۴۷) (۴۴۸) (۴۴۹) (۴۵۰) (۴۵۱) (۴۵۲) (۴۵۳) (۴۵۴) (۴۵۵) (۴۵۶) (۴۵۷) (۴۵۸) (۴۵۹) (۴۶۰) (۴۶۱) (۴۶۲) (۴۶۳) (۴۶۴) (۴۶۵) (۴۶۶) (۴۶۷) (۴۶۸) (۴۶۹) (۴۷۰) (۴۷۱) (۴۷۲) (۴۷۳) (۴۷۴) (۴۷۵) (۴۷۶) (۴۷۷) (۴۷۸) (۴۷۹) (۴۸۰) (۴۸۱) (۴۸۲) (۴۸۳) (۴۸۴) (۴۸۵) (۴۸۶) (۴۸۷) (۴۸۸) (۴۸۹) (۴۹۰) (۴۹۱) (۴۹۲) (۴۹۳) (۴۹۴) (۴۹۵) (۴۹۶) (۴۹۷) (۴۹۸) (۴۹۹) (۵۰۰) (۵۰۱) (۵۰۲) (۵۰۳) (۵۰۴) (۵۰۵) (۵۰۶) (۵۰۷) (۵۰۸) (۵۰۹) (۵۱۰) (۵۱۱) (۵۱۲) (۵۱۳) (۵۱۴) (۵۱۵) (۵۱۶) (۵۱۷) (۵۱۸) (۵۱۹) (۵۲۰) (۵۲۱) (۵۲۲) (۵۲۳) (۵۲۴) (۵۲۵) (۵۲۶) (۵۲۷) (۵۲۸) (۵۲۹) (۵۳۰) (۵۳۱) (۵۳۲) (۵۳۳) (۵۳۴) (۵۳۵) (۵۳۶) (۵۳۷) (۵۳۸) (۵۳۹) (۵۴۰) (۵۴۱) (۵۴۲) (۵۴۳) (۵۴۴) (۵۴۵) (۵۴۶) (۵۴۷) (۵۴۸) (۵۴۹) (۵۵۰) (۵۵۱) (۵۵۲) (۵۵۳) (۵۵۴) (۵۵۵) (۵۵۶) (۵۵۷) (۵۵۸) (۵۵۹) (۵۶۰) (۵۶۱) (۵۶۲) (۵۶۳) (۵۶۴) (۵۶۵) (۵۶۶) (۵۶۷) (۵۶۸) (۵۶۹) (۵۷۰) (۵۷۱) (۵۷۲) (۵۷۳) (۵۷۴) (۵۷۵) (۵۷۶) (۵۷۷) (۵۷۸) (۵۷۹) (۵۸۰) (۵۸۱) (۵۸۲) (۵۸۳) (۵۸۴) (۵۸۵) (۵۸۶) (۵۸۷) (۵۸۸) (۵۸۹) (۵۹۰) (۵۹۱) (۵۹۲) (۵۹۳) (۵۹۴) (۵۹۵) (۵۹۶) (۵۹۷) (۵۹۸) (۵۹۹) (۶۰۰) (۶۰۱) (۶۰۲) (۶۰۳) (۶۰۴) (۶۰۵) (۶۰۶) (۶۰۷) (۶۰۸) (۶۰۹) (۶۱۰) (۶۱۱) (۶۱۲) (۶۱۳) (۶۱۴) (۶۱۵) (۶۱۶) (۶۱۷) (۶۱۸) (۶۱۹) (۶۲۰) (۶۲۱) (۶۲۲) (۶۲۳) (۶۲۴) (۶۲۵) (۶۲۶) (۶۲۷) (۶۲۸) (۶۲۹) (۶۳۰) (۶۳۱) (۶۳۲) (۶۳۳) (۶۳۴) (۶۳۵) (۶۳۶) (۶۳۷) (۶۳۸) (۶۳۹) (۶۴۰) (۶۴۱) (۶۴۲) (۶۴۳) (۶۴۴) (۶۴۵) (۶۴۶) (۶۴۷) (۶۴۸) (۶۴۹) (۶۵۰) (۶۵۱) (۶۵۲) (۶۵۳) (۶۵۴) (۶۵۵) (۶۵۶) (۶۵۷) (۶۵۸) (۶۵۹) (۶۶۰) (۶۶۱) (۶۶۲) (۶۶۳) (۶۶۴) (۶۶۵) (۶۶۶) (۶۶۷) (۶۶۸) (۶۶۹) (۶۷۰) (۶۷۱) (۶۷۲) (۶۷۳) (۶۷۴) (۶۷۵) (۶۷۶) (۶۷۷) (۶۷۸) (۶۷۹) (۶۸۰) (۶۸۱) (۶۸۲) (۶۸۳) (۶۸۴) (۶۸۵) (۶۸۶) (۶۸۷) (۶۸۸) (۶۸۹) (۶۹۰) (۶۹۱) (۶۹۲) (۶۹۳) (۶۹۴) (۶۹۵) (۶۹۶) (۶۹۷) (۶۹۸) (۶۹۹) (۷۰۰) (۷۰۱) (۷۰۲) (۷۰۳) (۷۰۴) (۷۰۵) (۷۰۶) (۷۰۷) (۷۰۸) (۷۰۹) (۷۱۰) (۷۱۱) (۷۱۲) (۷۱۳) (۷۱۴) (۷۱۵) (۷۱۶) (۷۱۷) (۷۱۸) (۷۱۹) (۷۲۰) (۷۲۱) (۷۲۲) (۷۲۳) (۷۲۴) (۷۲۵) (۷۲۶) (۷۲۷) (۷۲۸) (۷۲۹) (۷۳۰) (۷۳۱) (۷۳۲) (۷۳۳) (۷۳۴) (۷۳۵) (۷۳۶) (۷۳۷) (۷۳۸) (۷۳۹) (۷۴۰) (۷۴۱) (۷۴۲) (۷۴۳) (۷۴۴) (۷۴۵) (۷۴۶) (۷۴۷) (۷۴۸) (۷۴۹) (۷۵۰) (۷۵۱) (۷۵۲) (۷۵۳) (۷۵۴) (۷۵۵) (۷۵۶) (۷۵۷) (۷۵۸) (۷۵۹) (۷۶۰) (۷۶۱) (۷۶۲) (۷۶۳) (۷۶۴) (۷۶۵) (۷۶۶) (۷۶۷) (۷۶۸) (۷۶۹) (۷۷۰) (۷۷۱) (۷۷۲) (۷۷۳) (۷۷۴) (۷۷۵) (۷۷۶) (۷۷۷) (۷۷۸) (۷۷۹) (۷۸۰) (۷۸۱) (۷۸۲) (۷۸۳) (۷۸۴) (۷۸۵) (۷۸۶) (۷۸۷) (۷۸۸) (۷۸۹) (۷۹۰) (۷۹۱) (۷۹۲) (۷۹۳) (۷۹۴) (۷۹۵) (۷۹۶) (۷۹۷) (۷۹۸) (۷۹۹) (۸۰۰) (۸۰۱) (۸۰۲) (۸۰۳) (۸۰۴) (۸۰۵) (۸۰۶) (۸۰۷) (۸۰۸) (۸۰۹) (۸۱۰) (۸۱۱) (۸۱۲) (۸۱۳) (۸۱۴) (۸۱۵) (۸۱۶) (۸۱۷) (۸۱۸) (۸۱۹) (۸۲۰) (۸۲۱) (۸۲۲) (۸۲۳) (۸۲۴) (۸۲۵) (۸۲۶) (۸۲۷) (۸۲۸) (۸۲۹) (۸۳۰) (۸۳۱) (۸۳۲) (۸۳۳) (۸۳۴) (۸۳۵) (۸۳۶) (۸۳۷) (۸۳۸) (۸۳۹) (۸۴۰) (۸۴۱) (۸۴۲) (۸۴۳) (۸۴۴) (۸۴۵) (۸۴۶) (۸۴۷) (۸۴۸) (۸۴۹) (۸۵۰) (۸۵۱) (۸۵۲) (۸۵۳) (۸۵۴) (۸۵۵) (۸۵۶) (۸۵۷) (۸۵۸) (۸۵۹) (۸۶۰) (۸۶۱) (۸۶۲) (۸۶۳) (۸۶۴) (۸۶۵) (۸۶۶) (۸۶۷) (۸۶۸) (۸۶۹) (۸۷۰) (۸۷۱) (۸۷۲) (۸۷۳) (۸۷۴) (۸۷۵) (۸۷۶) (۸۷۷) (۸۷۸) (۸۷۹) (۸۸۰) (۸۸۱) (۸۸۲) (۸۸۳) (۸۸۴) (۸۸۵) (۸۸۶) (۸۸۷) (۸۸۸) (۸۸۹) (۸۹۰) (۸۹۱) (۸۹۲) (۸۹۳) (۸۹۴) (۸۹۵) (۸۹۶) (۸۹۷) (۸۹۸) (۸۹۹) (۹۰۰) (۹۰۱) (۹۰۲) (۹۰۳) (۹۰۴) (۹۰۵) (۹۰۶) (۹۰۷) (۹۰۸) (۹۰۹) (۹۱۰) (۹۱۱) (۹۱۲) (۹۱۳) (۹۱۴) (۹۱۵) (۹۱۶) (۹۱۷) (۹۱۸) (۹۱۹) (۹۲۰) (۹۲۱) (۹۲۲) (۹۲۳) (۹۲۴) (۹۲۵) (۹۲۶) (۹۲۷) (۹۲۸) (۹۲۹) (۹۳۰) (۹۳۱) (۹۳۲) (۹۳۳) (۹۳۴) (۹۳۵) (۹۳۶) (۹۳۷) (۹۳۸) (۹۳۹) (۹۴۰) (۹۴۱) (۹۴۲) (۹۴۳) (۹۴۴) (۹۴۵) (۹۴۶) (۹۴۷) (۹۴۸) (۹۴۹) (۹۵۰) (۹۵۱) (۹۵۲) (۹۵۳) (۹۵۴) (۹۵۵) (۹۵۶) (۹۵۷) (۹۵۸) (۹۵۹) (۹۶۰) (۹۶۱) (۹۶۲) (۹۶۳) (۹۶۴) (۹۶۵) (۹۶۶) (۹۶۷) (۹۶۸) (۹۶۹) (۹۷۰) (۹۷۱) (۹۷۲) (۹۷۳) (۹۷۴) (۹۷۵) (۹۷۶) (۹۷۷) (۹۷۸) (۹۷۹) (۹۸۰) (۹۸۱) (۹۸۲) (۹۸۳) (۹۸۴) (۹۸۵) (۹۸۶) (۹۸۷) (۹۸۸) (۹۸۹) (۹۹۰) (۹۹۱) (۹۹۲) (۹۹۳) (۹۹۴) (۹۹۵) (۹۹۶) (۹۹۷) (۹۹۸) (۹۹۹) (۱۰۰۰) (۱۰۰۱) (۱۰۰۲) (۱۰۰۳) (۱۰۰۴) (۱۰۰۵) (۱۰۰۶) (۱۰۰۷) (۱۰۰۸) (۱۰۰۹) (۱۰۱۰) (۱۰۱۱) (۱۰۱۲) (۱۰۱۳) (۱۰۱۴) (۱۰۱۵) (۱۰۱۶) (۱۰۱۷) (۱۰۱۸) (۱۰۱۹) (۱۰۲۰) (۱۰۲۱) (۱۰۲۲) (۱۰۲۳) (۱۰۲۴) (۱۰۲۵) (۱۰۲۶) (۱۰۲۷) (۱۰۲۸) (۱۰۲۹) (۱۰۳۰) (۱۰۳۱) (۱۰۳۲) (۱۰۳۳) (۱۰۳۴) (۱۰۳۵) (۱۰۳۶) (۱۰۳۷) (۱۰۳۸) (۱۰۳۹) (۱۰۴۰) (۱۰۴۱) (۱۰۴۲) (۱۰۴۳) (۱۰۴۴) (۱۰۴۵) (۱۰۴۶) (۱۰۴۷) (۱۰۴۸) (۱۰۴۹) (۱۰۵۰) (۱۰۵۱) (۱۰۵۲) (۱۰۵۳) (۱۰۵۴) (۱۰۵۵) (۱۰۵۶) (۱۰۵۷) (۱۰۵۸) (۱۰۵۹) (۱۰۶۰) (۱۰۶۱) (۱۰۶۲) (۱۰۶۳) (۱۰۶۴) (۱۰۶۵) (۱۰۶۶) (۱۰۶۷) (۱۰۶۸) (۱۰۶۹) (۱۰۷۰) (۱۰۷۱) (۱۰۷۲) (۱۰۷۳) (۱۰۷۴) (۱۰۷۵) (۱۰۷۶) (۱۰۷۷) (۱۰۷۸) (۱۰۷۹) (۱۰۸۰) (۱۰۸۱) (۱۰۸۲) (۱۰۸۳) (۱۰۸۴) (۱۰۸۵) (۱۰۸۶) (۱۰۸۷) (۱۰۸۸) (۱۰۸۹) (۱۰۹۰) (۱۰۹۱) (۱۰۹۲) (۱۰۹۳) (۱۰۹۴) (۱۰۹۵) (۱۰۹۶) (۱۰۹۷) (۱۰۹۸) (۱۰۹۹) (۱۱۰۰) (۱۱۰۱) (۱۱۰۲) (۱۱۰۳) (۱۱۰۴) (۱۱۰۵) (۱۱۰۶) (۱۱۰۷) (۱۱۰۸) (۱۱۰۹) (۱۱۱۰) (۱۱۱۱) (۱۱۱۲) (۱۱۱۳) (۱۱۱۴) (۱۱۱۵) (۱۱۱۶) (۱۱۱۷) (۱۱۱۸) (۱۱۱۹) (۱۱۲۰) (۱۱۲۱) (۱۱۲۲) (۱۱۲۳) (۱۱۲۴) (۱۱۲۵) (۱۱۲۶) (۱۱۲۷) (۱۱۲۸) (۱۱۲۹) (۱۱۳۰) (۱۱۳۱) (۱۱۳۲) (۱۱۳۳) (۱۱۳۴) (۱۱۳۵) (۱۱۳۶) (۱۱۳۷) (۱۱۳۸) (۱۱۳۹) (۱۱۴۰) (۱۱۴۱) (۱۱۴۲) (۱۱۴۳) (۱۱۴۴) (۱۱۴۵) (۱۱۴۶) (۱۱۴۷) (۱۱۴۸) (۱۱۴۹) (۱۱۵۰) (۱۱۵۱) (۱۱۵۲) (۱۱۵۳) (۱۱۵۴) (۱۱۵۵) (۱۱۵۶) (۱۱۵۷) (۱۱۵۸) (۱۱۵۹) (۱۱۶۰) (۱۱۶۱) (۱۱۶۲) (۱۱۶۳) (۱۱۶۴) (۱۱۶۵) (۱۱۶۶) (۱۱۶۷) (۱۱۶۸) (۱۱۶۹) (۱۱۷۰) (۱۱۷۱) (۱۱۷۲) (۱۱۷۳) (۱۱۷۴) (۱۱۷۵) (۱۱۷۶) (۱۱۷۷) (۱۱۷۸) (۱۱۷۹) (۱۱۸۰) (۱۱۸۱) (۱۱۸۲) (۱۱۸۳) (۱۱۸۴) (۱۱۸۵) (۱۱۸۶) (۱۱۸۷) (۱۱۸۸) (۱۱۸۹) (۱۱۹۰) (۱۱۹۱) (۱۱۹۲) (۱۱۹۳) (۱۱۹۴) (۱۱۹۵) (۱۱۹۶) (۱۱۹۷) (۱۱۹۸) (۱۱۹۹) (۱۲۰۰) (۱۲۰۱) (۱۲۰۲) (۱۲۰۳) (۱۲۰۴) (۱۲۰۵) (۱۲۰۶) (۱۲۰۷) (۱۲۰۸) (۱۲۰۹) (۱۲۱۰) (۱۲۱۱) (۱۲۱۲) (۱۲۱۳) (۱۲۱۴) (۱۲۱۵) (۱۲۱۶) (۱۲۱۷) (۱۲۱۸) (۱۲۱۹) (۱۲۲۰) (۱۲۲۱) (۱۲۲۲) (۱۲۲۳) (۱۲۲۴) (۱۲۲۵) (۱۲۲۶) (۱۲۲۷) (۱۲۲۸) (۱۲۲۹) (۱۲۳۰) (۱۲۳۱) (۱۲۳۲) (۱۲۳۳) (۱۲۳۴) (۱۲۳۵) (۱۲۳۶) (۱۲۳۷) (۱۲۳۸) (۱۲۳۹) (۱۲۴۰) (۱۲۴۱) (۱۲۴۲) (۱۲۴۳) (۱۲۴۴) (۱۲۴۵) (۱۲۴۶) (۱۲۴۷) (۱۲۴۸) (۱۲۴۹) (۱۲۵۰) (۱۲۵۱) (۱۲۵۲) (۱۲۵۳) (۱۲۵۴) (۱۲۵۵) (۱۲۵۶) (۱۲۵۷) (۱۲۵۸) (۱۲۵۹) (۱۲۶۰) (۱۲۶۱) (۱۲۶۲) (۱۲۶۳) (۱۲۶۴) (۱۲۶۵) (۱۲۶۶) (۱۲۶۷) (۱۲۶۸) (۱۲۶۹) (۱۲۷۰) (۱۲۷۱) (۱۲۷۲) (۱۲۷۳) (۱۲۷۴) (۱۲۷۵) (۱۲۷۶) (۱۲۷۷) (۱۲۷۸) (۱۲۷۹) (۱۲۸۰) (۱۲۸۱) (۱۲۸۲) (۱۲۸۳) (۱۲۸۴) (۱۲۸۵) (۱۲۸۶) (۱۲۸۷) (۱۲۸۸) (۱۲۸۹) (۱۲۹۰) (۱۲۹۱) (۱۲۹۲) (۱۲۹۳) (۱۲۹۴) (۱۲۹۵) (۱۲۹۶) (۱۲۹۷) (۱۲۹۸) (۱۲۹۹) (۱۳۰۰) (۱۳۰۱) (۱۳۰۲) (۱۳۰۳) (۱۳۰۴) (۱۳۰۵) (۱۳۰۶) (۱۳۰۷) (۱۳۰۸) (۱۳۰۹) (۱۳۱۰) (۱۳۱۱) (۱۳۱۲) (۱۳۱۳) (۱۳۱۴) (۱۳۱۵) (۱۳۱۶) (۱۳۱۷) (۱۳۱۸) (۱۳۱۹) (۱۳۲۰) (۱۳۲۱) (۱۳۲۲) (۱۳۲۳) (۱۳۲۴) (۱۳۲۵) (۱۳۲۶) (۱۳۲۷) (۱۳۲۸) (۱۳۲۹) (۱۳۳۰) (۱۳۳۱) (۱۳۳۲) (۱۳۳۳) (۱۳۳۴) (۱۳۳۵) (۱۳۳۶) (۱۳۳۷) (۱۳۳۸) (۱۳۳۹) (۱۳۴۰) (۱۳۴۱) (۱۳۴۲) (۱۳۴۳) (۱۳۴۴) (۱۳۴۵) (۱۳۴۶) (۱۳۴۷) (۱۳۴۸) (۱۳۴۹) (۱۳۵۰) (۱۳۵۱) (۱۳۵۲) (۱۳۵۳) (۱۳۵۴) (۱۳۵۵) (۱۳۵۶) (۱۳۵

محقق یعنی نے لکھا کہ ذوات الیاء میں سے توحید و دودۃ اور طیر و دۃ آئے ہیں اور ذوات الولوس میں سے کیونکہ کے علاوہ کیبوعہ، دیبوعہ، قید و دۃ آیا ہے، محقق یعنی نے مزید لکھا: کہا گیا ہے کہ امام بخاری نے اس ترجمۃ الباب سے حدیث ابی داؤد وغیرہ کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا، تصویر، یا جینی ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ بات مستبعد ہے کیونکہ اس جینی سے مراد وہ ہے وہ غسل جنابت میں تساہل کرتا ہو، اور غسل نہ کرنے کا عادی ہو کہ اس کی نماز بھی فوت ہو جاتی ہو، وہ جینی مراد نہیں جس سے پاؤں اور ارادہ و اہتمام غسل کے اتفاق طور سے تاخیر ہو جاتی ہو یا مراد وہ جینی ہے جو غسل سے قبل رفع حدث کا اہتمام وضوء سے بھی نہ کرے، کیونکہ وضوء سے بھی حدث کا ایک حصہ رفع ہو جاتا ہے، یہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہوئی کہ حدیث ابی داؤد مذکور کی صحیح ابن حبان و حکام نے کی ہے اور نجی کی وجہ سے تضعیف اس لئے صحیح نہیں کہ غلطی نے اس کی توثیق کر دی ہے (عمدہ (ص ۶۳ ج ۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ شاید امام بخاری نے حدیث ابی داؤد مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے، کیونکہ وہ ان کی شرط کے موافق نہ تھی، اس لئے نہ لائے (اور غالباً یہ بتلاتا ہے کہ وہ حدیث اس ترجمۃ الباب وحدیث الباب کے خلاف نہیں ہے کیونکہ وضوء کر لینے سے وہ عدم دخول ملائکہ والی قربانی رفع ہو جاتی ہے، لہذا ارادہ و اشارۃ تضعیف کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم۔

نیز فرمایا کہ جب کوئی جینی ہو جائے اور غسل نہ کرے تو شریعت نے اس کے لئے وضوء اور تیمم کی اجازت دیدی ہے اور یہ تیمم پانی کی موجودگی میں بھی درست ہے جیسا کہ صاحب بحر کے رائے ہے، شامی کی رائے اس بارے میں کفر ہے، کیونکہ حضور ﷺ نے تیمم کا ثبوت صحیح ہے اور وہاں پانی کا فقدان خلاف روایت ہے اور حضور ﷺ کا بحالت جنابت سونا بغیر وضوء یا تیمم کے ثابت نہیں، بجز اضطرار و استراحت قلبی قبل فجر کے، اور وضوء کا مختصر ہے اور مختصر کا مختصر تیمم ہے۔ (یہ نکلوا حضرت مولانا محمد چراغ صاحب کی ضبط کردہ تقریر درس بخاری قلمی سے لیا گیا ہے۔ ولیم الشکر)

باب نوم الجنب

(جینی کا سونا)

(۲۸۰) حدثنا قتیبہ بن معین قال حدثنا اللیث عن نافع عن ابن عمر ان عمر بن الخطاب ساء ل رسول

الله صلى الله عليه وسلم ايرقد احدنا وهو جنب قال نعم! اذا اتوا احدكم فليبرقد وهو جنب.

ترجمہ: حضرت عمر بن خطابؓ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کیا ہم جنابت کی حالت میں سو سکتے ہیں، فرمایا ہاں! وضوء کر کے جنابت کی حالت میں بھی سو سکتے ہیں۔

تشریح: مقصد امام بخاری یہ ہے کہ جنابت کی حالت میں سونا چاہے تو وضوء کر لے اور اسی کو حدیث الباب سے ثابت کیا ہے، پھر یہ وضوء شرعی ہے یا لغوی، اور واجب ہے یا مستحب، اس میں اختلاف ہوا ہے اس لئے یہاں پوری تفصیل دی جاتی ہے۔

تفصیل مذاہب: ہمارے نزدیک افعال مختلف قسم کے ہیں اور ان کے اختلاف سے مسائل کے درجات بھی متفاوت ہوئے ہیں، مثلاً بحال جنابت خروج و مٹی یا مہادی غسل کے طور پر جو افعال ہوں ان کا جواز بلا کراہت ہے، اور ان میں اختلاف بھی مقول نہیں ہوا ہے، اس کے بعد وجہ نوم و اکل کا ہے، جس کیلئے جمہور نے طہارت صغرئی (وضوء) کو مستحب قرار دیا اور ابن حبیب مالکی و داؤد ظاہری نے اس کو واجب کہا ہے، ابن حزم ظاہری نے اس بارے میں داؤد ظاہری کی مخالفت کی ہے اور جمہور کی طرح مستحب کا قول اختیار کیا ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ وضوء بھی ضرورت نہیں۔ اس کو امام ابو یوسف ثوری، حسن بن حسی اور ابن المسیب نے اختیار کیا ہے (کما فی العبدہ) اس کے بعد تیسرا درجہ معاودت جماع کا ہے کہ اس میں بھی جمہور کی رائے کو استحباب وضوء کی ہی ہے اور ابن حبیب مالکی، اور ابی اللہ رحمہ اللہ ابن حزم و جب کے قائل ہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عمر، ابن عمر، عمرہ، ابراہیم عطاء وغیرہ بھی اس کے قائل تھے، اور حدیث میں وضوء کا امر ہوا ہے، جواب یہ

ہے کہ یہ آثار اور احادیث انتخاب پر محمول ہیں، کیونکہ اس حدیث میں زیادتی فائزہ انشط للعود کی بھی مروی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ امر وضوء انتخابی یا ارشادی ہے، وجوہی نہیں اور اسی سے محدث ابن خزیمہ نے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے، امام طحاوی نے دعویٰ کیا ہے کہ حدیث مذکور منسوخ ہے اسخ (امانی الاحبار ص ۱۹۳ ج ۲)

امام طحاوی نے اس پوری بحث کو بڑی تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور امانی الاحبار میں ۹ ج ۲ سے ۱۹ ج ۲ تک محقق عینی وغیرہ کی تحقیقات درج ہوئیں ہیں، اگرچہ صاحب الامانی الاحبار نے یہ نشان دہی نہیں کی کہ ان کی عبارتیں کون کون سی ہیں اور تالیف مذکور کی اسی کی طرف ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے۔

کون سا وضوء مراد ہے؟

امام ترمذی نے حدیث عمر روایت کر کے لکھا کہ نوم سے قبل وضوء کا قول بہت سے اصحاب رسول اللہ ﷺ اور تابعین کا ہے اور اسی کے قائل سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد و اسحاق ہیں، امانی الاحبار ص ۱۹۰ ج ۲ میں ہے کہ یہی ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا بھی مذہب ہے البتہ امام طحاوی نے صرف امام ابو یوسف کا قول انکار انتخاب کا نقل کیا ہے اور کنز العمال میں حضرت علیؓ سے فلیضو وضوء للصلوة مروی ہے جس سے وضوء صلوة کی تعیین ہوتی ہے۔

محقق عینی نے لکھا، امام ابو یوسف، اوزاعی، لیث، مجہ، شافعی، مالک، احمد، اسحاق ابن المبارک اور دوسرے حضرات نے جنبی کے لئے وضوء صلوة ہی کا قول اختیار کیا ہے۔ اسخ (عہدہ ص ۶۳ ج ۲)

ولائل: صحیح مسلم کی حدیث ابن عمر ہے کہ حضور ﷺ جب بحالت جنابت سونے کا ارادہ فرما لیتے تھے تو وضوء کر کے تھے صحیح بخاری کی حدیث عائشہ ہے کہ آپ ﷺ غسل فرج کرتے اور پھر وضوء فرماتے تھے ابن ابی شیبہ کی حدیث شداد بن اسد ہے کہ جب تم میں سے کوئی بحالت جنابت سونے کا ارادہ کرے تو وضوء کر لے کیونکہ وہ نصف غسل جنابت ہے، بیہقی کی حدیث عائشہ ہے کہ حضور ﷺ بحالت جنابت سونے کا ارادہ فرماتے تو وضوء یا تحیم فرماتے تھے، لہذا ابن عمرؓ سے جو ترک غسل رجلیں مروی ہے وہ بظاہر کسی عذر سے ہوگا (قالہ الحافظ فی اللخ) اسخ معارف السنن للعلامة البیہقی ص ۳۹۱ ج ۱)

رائے امام طحاوی: امام طحاوی نے پہلے نوم قبل الغسل کے لئے وضوء شرعی پر زور دیا ہے یعنی بمقابلہ مسلک امام ابی یوسف کے اس کی ضرورت ثابت کی ہے، پھر اکمل و شرب قبل الغسل (بحالت جنابت) پر کلام کیا ہے اور اس میں بجائے وضوء شرعی کے وضوء لغوی یعنی غلیظ (مضمہ و غسل رجلیں وغیرہ) پر اکتفا کو مسنون قرار دیا ہے اور روایت ابن عمر و عائشہ کو اس بارے میں نسخ پر محمول کیا ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ سے عملاً ناقص وضوء کا ثبوت ہوا جو ان کی قولی روایات کے خلاف ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وضوء تام کا حکم ان کے نزدیک منسوخ ہو گیا ہوگا اور امام طحاوی کا اس سے متقصد یہ بھی ہے کہ وجوب کے درجہ کو گھٹا کر سنیہ و استحباب کی ترجیح کو ظاہر کریں۔ اس کے بعد معاوۃ جراح کی صورت میں حدیث سے وضوء شرعی کا زیادہ تا کد بھی بتلایا، اور چونکہ اس کے بارے میں حدیث عائشہؓ کا بیان جماعہ ثم یعود ولا یضو وضوء بھی مروی ہے، اس لئے اس کو بھی ناسخ کہا ہے۔ اور مقصد یہی ظاہر ہے کہ یہاں ابن حزم وغیرہ کے مقابلہ میں وجوب وضوء شرعی

لے ابن ابی شیبہ نے حضرت سعید بن المسیب سے نقل کیا کہ جبئی کھانے سے گل ہاتھ نہ دھو لے مجاہد سے نقل ہے کہ ہاتھ دھو کر کھانا کرتے تھے، زہری سے نقل ہوا کہ جبئی کھانے سے پہلے ہاتھ دھو لے، ابواکسی سے منقول ہے کہ جبئی کھانی سکتا ہے اور بازار جا سکتا ہے اور ابراہیم سے نقل ہوا کہ جبئی وضوء سے پہلے بھی پینے کی چیز پی سکتا ہے، محدث ابن سید الناس نے لکھا کہ ”جبئی مذہب امام احمد کا ہے (کمانی اہل) اس لئے کہ امر وضوء کی احادیث نوم کے بارے میں ہیں اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ ثوری، حسن بن علی اور اوزاعی کا ہے اور دوسرے امام مالک سے بھی اسی طرح ہے اسخ (امانی الاحبار ص ۱۹۱ ج ۲)

۳۔ جس طرح علامہ شوکانی نے لکھا کہ تمام ارادہ کو کبج کرنا ضروری ہے اس طرح کہ امر وضوء والی احادیث کو انتخاب پر محمول کریں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ محدث ابن خزیمہ و ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں حدیث ابن عمرؓ کی ہے کہ حضور ﷺ نے نوم قبل غسل جنابت کے سوال پر فرمایا کہ ہاں! ہو سکتا ہے مگر وضوء کر لے اگرچہ اسخ یعنی ان شاء ما کرچاہے (انتخاب سے ہی نکل سکتا ہے) (المکرم ص ۳۹۳ ج ۱)

کے خلاف مواد کی طرف اشارہ کریں اس موقع پر امانی الا حارص ۱۹۳ ج ۲ میں اس بحث کو سمجھ کر لکھا گیا ہے، اور حافظ ابن حجر پر محقق یعنی وصاحب اوجز کی طرف سے کیا ہوا عمدہ نقد بھی ذکر کیا گیا ہے۔

قول فیصل: یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ امام طحاوی نے روایت ابن اسحاق عن الاسود پر جو کلام کیا ہے، اور چونکہ وہی روایت اسی طریق سے مسلم میں بھی ہے، اور دونوں کے سیاق میں بزرگ فرق ہے، اس پر تنبیہ کرتے ہوئے ہمارے شاہ صاحب نے یہ امر متنبہ کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ اگر شروع رات میں بحالت جنابت سوئے گا اشارہ فرماتے تھے تو بعض اوقات غسل فرمالتے تھے اور بعض دفعہ وضو اور کبھی تیمم بھی جیسا کہ بیہقی کی روایت سے ثابت ہوا ہے اور یہ تیمم چونکہ بظاہر پانی کی موجودگی میں تھا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ یہ وضو مستحب تھا جس میں تیمم بجائے وضو بحالت موجودگی ماء بھی درست ہے۔

اور جب آپ ﷺ کو ایسی صورت آخرب میں پیش آتی تھی تو ایسا بھی ہوا ہوگا کہ آپ ﷺ بغیر وضو کے سو گئے، کیونکہ جدی انھہ کر وضو کرتا تھا، اور درمیان جنابت غسل کے بہت تھوڑا وقفہ تھا، لہذا آپ نے اول شب کی جنابت کی طرح اس کا اعتناء و اہتمام نہیں فرمایا، غرض حضور ﷺ نے زیادہ وقفہ کیلئے ترک وضو کو گوارا نہیں فرمایا، اگرچہ وہ صرف مندوب و مستحب ہی تھا، نیز کم وقفہ کی صورت میں ضرورت بیان جواز کے لئے بھی گوارا فرمایا ہوگا، لہذا میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ لفظ روایت ابی احق "ولا یسئ" کو بھی حسب قواعد اپنے موم پر باقی رکھا جائے اور وہ واقعہ آخرب میں بیداری کے بعد کا مانا جائے، جس سے سیاق طحاوی "ویحی آخرہ ثم ان کانت له حاجة فقصی حاجة" بھی وال ہے، اس طرح ان کان جنبا تو صا کا تعلق دربط اول حدیث "مام اول اللیل" سے رہے گا۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی اس رائے یا قول فیصل کو فتح الملہم ص ۳۶۴ میں اور معارف السنن ص ۳۹۵ ج ۱ میں زیادہ وضاحت سے بیان کیا گیا ہے، وہاں بھی دیکھا جائے۔ واللہ الموفق

حضرت شاہ صاحب کے خصوصی افادات

فرمایا: تنویر الحواکک میں مخم طبرانی سے روایت ہے کہ "ملائکہ رحمت جنسی کے جنازہ میں شریک نہیں ہوتے" لہذا یہ بہت بڑا نقصان ہے اور جہاں شریعت میں کوئی ضرر بیان ہوا ہے اور باوجود اس کے کوئی وعید یا صریح ممانعت اس فعل کے لئے وارد نہیں ہوئی ہے، اس موقع غسل و نظر و اختلاف بن گیا ہے، بعض علماء نے معافی و مقصد پر نظر کر کے اس کو واجب قرار دیا ہے جیسا کہ شرح المنہاج میں ہے کہ کھانے پر بسم اللہ کہنا ایک روایت میں امام شافعی کے نزدیک واجب ہے اور وضو سے قبل بسم اللہ کہنا امام بخاری کے نزدیک واجب ہے، کیونکہ شیطان ہر ایسے کام میں شریک ہو جاتا ہے جس کے شروع میں خدا کا نام نہ لیا جائے اور کھانے کی برکت بسم اللہ نہ کہنے سے جاتی رہتی ہے، نظر رہے کہ یہ دونوں بڑے نقصان کی باتیں ہیں۔

دوسرے حضرات نے الفاظ پر نظر کی ہے کہ اگر شارح نے امر نہی کا صیغہ استعمال کیا تب تو وجوب کے قائل ہوئے، نہیں تو نہیں۔ اور ظاہر بھی یہی ہے کہ وجوب و حرمت کا ہر خطاب و کلام پر ہونا چاہیے معنی پر نہیں۔

حضرت نے مزید فرمایا کہ میرے نزدیک حضور ﷺ کا بحالت جنابت سونا بغیر غسل یا وضو کے ثابت نہیں ہے اور تیمم بھی ثابت ہے جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کمائی الفتح اور بحر میں ہے کہ جن افعال کے لیے وضو شرط و ضروری نہیں ہے ان میں باوجود پانی کی موجودگی کے بھی تیمم صحیح ہے اور یہی ایک جماعت علماء کا مختار ہے اور میرے نزدیک بھی صحیح ہے اور علامہ شامی نے جو اس کے خلاف کو اختیار کیا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ صاحب بحر کا مختار نص حدیث کے مطابق ہے و ابواجمع کے واقعہ میں ہے کہ حضور ﷺ نے جواب سلام دینے کے لیے تیمم فرمایا۔

یہ حدیث امام طحاوی نے بھی باب ذکر الجنب والیائیں میں روایت کی ہے امام نووی نے لکھا کہ اس سے فرائض کی طرح نوافل و فضائل کے لیے بھی جواز تیمم کی دلیل ملتی ہے اور یہ سارے علماء کا مذہب ہے علامہ عینی نے لکھا کہ امام طحاوی نے اس سے جواز تیمم للجنبانہ کے لیے استدلال کیا ہے جبکہ اس کے فوت ہونے کا خطرہ ہو اور یہی قول کوئین اور لیٹ و اوزاعی کا بھی ہے کیونکہ حضور ﷺ نے بحالت حصر اقامت یعنی پانی کی موجودگی میں جواب سلام فوت ہونے کا خیال فرما کر تیمم کیا ہے امام مالک شافعی و احمد نے اس کو منع کیا ہے اور یہ حدیث ان پر حجت ہے (امالی الاحزاب ۴۷۲)

سہا یہ میں ہے کہ حدیث ابی الجہم وغیرہ ان افعال کے لیے دلیل جواز تیمم ہیں جن کیلئے طہارت شرط نہیں ہے جیسے کہ سلام کا جواب دینا الخ ۳۰-۳۱-۳۲ میں بھی مفید علمی بحث قابل مطالعہ ہے

ضروری فائدہ: حدیث الباب فتح الباری و مجمع القاری میں بغیر عنوان مذکور باب نوم الجنب درج ہے اور ہم نے مطبوعہ نسخہ بخاری کے موافق یہاں اندراج کیا ہے بہ صورت عدم باب سابق کے تحت ہوگی اور مطابقت ترجمہ یہ ہوگی کہ جب حالت جنابت میں سونے کا جواز معلوم ہو گیا تو اس حالت میں استقرا ریت کا بھی ثبوت ہو گیا اور مستقل باب کی صورت میں حافظ ابن حجر نے لکھا کہ بظاہر تو یہ باب زائد ہے کیونکہ آگے دوسرا باب الجنب یتوضا آئی رہا ہے لیکن یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہ ترجمہ مطلق ہے اور اگلے باب میں قید وضو کے ساتھ ہے۔ تحقیق یعنی اس توجیہ پر نقد کیا کہ اطلاق و تنقید سے فائدہ تو کچھ حاصل نہ ہوا کیونکہ دونوں کا حاصل تو ایک ہی ہے لہذا یہ ضرورت دلا حاصل تکرار کا نقد قائم رہے گا۔

باب الجنب یتوضا ثم ینام

جنبی وضو کرے پھر سونے

(۴۸۱) حدثنا یحییٰ بن بکیر قال لنا اللیث عن عبید اللہ بن ابی جعفر عن محمد بن عبد الرحمن عن عروۃ عن عائشۃ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان ینام وهو جنب غسل فرجہ وتوضا للصلوۃ

(۴۸۲) حدثنا موسیٰ بن اسمعیل قال لنا جویریۃ عن نافع عن عبد اللہ بن عمر قال استفتی عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام احدا وهو جنب قال نعم اذا توضا

(۴۸۳) حدثنا عبد اللہ بن یوسف قال اخبرنا مالک عن عبد اللہ بن دینار عن عبد اللہ بن عمر انہ قال ذکر عمر بن الخطاب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تصیبه الجنابة من اللیل فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضا واغسل ذکوک ثم نم .

ترجمہ ۴۸۱: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ جب جنابت کی حالت میں ہوتے اور سونے کا ارادہ کرتے تو شرم گاہ کو دھو لیتے اور نماز کی طرح وضو کرتے تھے۔

ترجمہ ۴۸۲: حضرت عمرؓ نے نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا ہم جنابت کی حالت میں سو سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ہاں! لیکن وضو کر کے۔

ترجمہ ۴۸۳: حضرت عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ رات میں انہیں غسل کی ضرورت ہو جایا کرتی ہے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وضو کر لیا کرو اور شرم گاہ کو دھو کر سویا کرو۔

تشریح: مقصد امام بخاری جنبی کے سونے سے پہلے وضو شرعی کا استحباب بتلاتا ہے۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ پسہ حدیث الباب میں راوی سے اختصار نقل ہوا ہے کیونکہ مرد نماز کے لیے وضو کرنا نہیں ہے بلکہ نماز والا وضو مقصود ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ صرف وضو شرعی نہیں بلکہ غسل ذکر بھی اس حالت میں شرعاً مطلوب ہے اور یہ احکام جنابت میں سے ہے احکام صلوٰۃ میں سے نہیں۔

مطالعہ حدیث: فقہ میں بہت سے شرعی احکام کے ذکر کا اہتمام نہیں ہوا اس لیے فقہی مطالعہ کے ساتھ احادیث کا مطالعہ اور اعمال شب و روز میں ان سے مزید رہنمائی حاصل کرنی چاہیے

اندھی تقلید بہتر نہیں ہے: بلکہ جو مسائل فقہ میں مذکور ہیں ان سے متعلقہ احادیث احکام کا بھی بغور تحقیق مطالعہ کرنا چاہیے اور یہ بات تقلید کے خلاف نہیں ہے کیونکہ مسائل کے ساتھ احادیث و آثار کا پورا مطالعہ کرنے سے رائے میں استقرار، قلب کا اطمینان اور تقلید میں پختگی حاصل ہوتی ہے اور اس کے بعد جس امام کی بھی تقلید کرے گا۔ شیخ صدر اور انشراح کامل کے ساتھ کرے گا اور یہ بات اس سے کہیں بہتر ہوگی کہ اندھی تقلید کی جائے جو نہایت کمزور اور زوال پذیر ہوتی ہے

افادات حافظ: آپ نے لکھا: قوله توجھا للصلوۃ یعنی وہ وضو کرتے تھے جو نماز کے لیے ہوا کرتا ہے یہ مطلب نہیں کہ اداء نماز کے لیے وضو کرتے تھے نیز مرد اور وضو شرعی ہے لغوی نہیں (فتح ۲۷۱)۔

وضو مذکور کی حکمتیں: پھر لکھا: جمہور علماء کے نزدیک یہ وضو، وضو شرعی ہی ہے اور اس کی حکمت یہ ہے کہ اس سے حدیث ناپاکی میں خفت آجاتی ہے خصوصاً جواز تفریق غسل کے قول پر لہذا نہایت غسل کرے گا تو ان اعضاء مخصوصہ وضو والوں سے توضیح قول پر رفع حدیث ہوئی جائے گا اس کی تائید روایت ابن ابی شیبہ سے بھی ہوتی ہے جس کے رجال ثقہ ہیں کہ کسی کو شب میں جنابت پیش آئے اور وہ سونا چاہے تو وضو کر لے کہ وہ نصف غسل جنابت ہے بعض نے کہا کہ حکمت دو میں سے ایک طہارت کا حصول ہے اور اس بناء پر تیمم بھی وضو کر کے قائم مقام ہو سکتا ہے اور تیمم میں پائیدار حسن حضرت عائشہؓ سے مروی بھی ہے کہ حضور ﷺ بحالت جنابت سونے کا ارادہ فرماتے تھے تو وضو یا تیمم فرمایا کرتے تھے اگرچہ یہاں اسکا احتمال موجود ہے کہ آپ کا یہ تیمم پانی ملنے میں دشواری کے وقت ہوا ہو، ہم اوپر حضرت شاہ صاحب کے اشارات میں لکھ آئے ہیں کہ قصہ ابی الجہم (مروید مسلم شریف وغیرہ سے یہ معلوم ہوا کہ یہ تیمم بحالت اقامت اور بستی کے اندر ہوا ہے جہاں پانی نہ ملنے یا دشواری کا کوئی سوال نہ تھا)

بعض نے اس کی حکمت معاودت جماع یا غسل کے لیے تحصیل نشاء لکھی ہے حافظ و تقی العبد نے ام شافعی سے یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ وضو (تحقیق حدیث والا) حائضہ کے لیے نہیں ہے کیونکہ وہ تو غسل بھی کرے تو اس کا حدیث رفع نہیں ہوتا البتہ انتظام دم جنس کے وقت اس کے بعد بھی وضو کا احتیاب ہوگا جس طرح جب کے لیے ہے

وجوب غسل فوری نہیں ہے

یہ بھی حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ غسل جنابت فوراً کرنا ضروری نہیں ہے البتہ نماز کا وقت ہونے پر اس کے حکم میں شدت آجاتی ہے اور سونے کے وقت صرف تنطیف کا احتیاب ہوتا ہے ابن دور نے لکھا کہ اس کی حکمت یہ ہے کہ فرشتے میل پچیل گندگی اور بدبو سے نفرت کرتے ہیں اور شیاطین ان چیزوں سے قریب ہوتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم (فتح ۲۷۲)۔

باب اذا التقى الختان

(جب دونوں ختان ایک دوسرے سے مل جائیں)

(۲۸۳) حدثنا معاذ بن فضالة قال ثنا هشام وحدثنا ابو نعيم عن هشام عن قتادة عن الحسن عن

ابی رافع عن ابی هريرة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا جلس بین شعبہ الاربع لم یجدہا فقد

وجب الغسل تابعہ عمر و عن شعبہ وقال موسی حدثنا ابان قال انا لحسن مثله قال ابو عبد اللہ هذا

اجود او کذب وانما بینا الحديث الآخر لاختلافهم والغسل احوط

ترجمہ ۲۸۳: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب مرد عورت کے چار زانو میں بیٹھ گیا اور اس کے ساتھ کوشش کی تو غسل واجب ہو گیا اس حدیث کی متابعت عمرو نے شعبہ کے واسطے سے کی ہے اور موسیٰ نے کہا کہ ہم سے ابان نے بیان کیا کہ ہم نے قتادہ نے بیان کی، کہا ہم سے حسن نے بیان کیا اسی حدیث کی طرح ابو عبد اللہ (بخاری) نے کہا یہ عمدہ اور بہتر ہے اور ہم نے دوسری حدیث فقہاء کے اختلاف کے پیش نظر بیان کی ہے اور غسل میں احتیاط زیادہ ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا التقاء خناتین کنایہ ہے نسیب بہت شصہ سے، اور فقہاء اربعہ بالاتفاق اس سے غسل کا وجوب ہی کیا ہے نیز فرمایا کہ شعبہ اربع کی مراد دوسنی میں بہت سے اقوال ہیں بہتر قول یزید اور جلیلیں کا ہے۔

بحث و نظر اور مذہب امام بخاری

ابن عربی کی قطعی رائے ہے کہ امام بخاری کا مذہب بھی داؤد ظاہری کی طرح ہے چنانچہ اس پر بھی انہوں نے بڑی حیرت کا اظہار کیا ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی ہمارے حضرت شاہ صاحب بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ امام بخاری کا ایک جگہ المساء اتقی اور دوسری جگہ الغسل احوط فرمانان کے اختیار عدم وجوب کا موہم ہے اگرچہ اس تاویل کی گنجائش ہے کہ احوط کو استحباب میں منحصر نہیں کر سکتے اور اس کا اطلاق وجوب پر بھی ہوتا ہے لیکن جب اس سے مراد حکم غسل کو احوط بتلانے کی لی جائے تو ان کے قول کی تاویل نہیں ہو سکتی اور اس کو اجتماع کے خلاف ہی کہا جائے گا اس لیے میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ امام بخاری کے اختیار استحباب غسل کی وجہ یہ بیان کی جائے کہ انہوں نے اذا جاوز الختان کو کنایہ نسیب بہت سے نہیں انزال سے سمجھا ہے کیونکہ اغلب و اکثر ایسا ہی ہوتا ہے لہذا انہوں نے منقض مجاوزت کو حدیث الباب سے موجب غسل نہیں سمجھا اور غالباً اسی لئے انہوں نے آگے اسی سے ملحق دوسرا باب قائم کیا جس میں صرف غسل ما یصیب من لوج العرافہ کی دلیل ہے، اور جب ان کے نزدیک کوئی دلیل ایجاب نہ تھی تو وہ حکم کو نرم کرنے اور غسل کو احوط یا مستحب کہنے میں معذور ہیں، رہا یہ کہ مسلم میں اسی حدیث کے اندرون لسم یسزل کا لفظ صراحتہ موجود ہے تو وہ امام بخاری پر اس لئے جت نہیں بننا کہ وہ ان کی شرط پر نہیں ہے، غرض جتنے الفاظ ان کی شرط کے موافق مروی تھے، ان میں کنایہ عن الانزال ہونے کی صلاہیت سے انکار نہیں ہو سکتا، پھر ان کے سامنے اس مسئلہ کا اختلاف بھی تھا، جس کو انہوں نے نقل کیا ہے اور اختلاف کی صورت میں تخفیف حکم ہوئی جایا کرتی ہے، حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ یہ میرے نزدیک امام بخاری کے اختیار استحباب مذکور کی وجہ ہو سکتی ہے اور میرے نزدیک انہوں نے صرف احادیث اپنی شرط کے موافق ذکر کر دی ہیں، جیسا ان کی عادت ہے، اور اپنی مراد کھول کر نہیں بتلائی جو احتیاط کا مقتضی تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفصیل مذاہب: لایع الدرداری ص ۱۱۲ ج ۱ میں لکھا: اس پر اجماع ہے کہ التقاء ختائین سے مراد ایلا ج ہے، اور محض التقاء سے کسی کے نزدیک بھی غسل واجب نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ صحابہ کے نزدیک مشہور اختلافی ہے اور اکثر انصار الماء من الماء (غسل صرف انزال ہی سے واجب ہوتا ہے) کے قائل تھے، پھر جمہور و اکثریت کا اتفاق ہو گیا کہ محض ایلا ج بھی موجب غسل ہے، اگرچہ انزال نہ ہو حتیٰ کہ تاقلین مذاہب نے اس پر اجماع بھی نقل کیا ہے، موافق نے لکھا کہ فقہاء وجوب غسل پر متفق ہیں، بجز داؤد ظاہری کے کہ وہ الماء من الماء کی وجہ سے بغیر انزال کے عدم وجوب کے قائل ہیں، علامہ نووی نے لکھا: اب امت کا اجماع وجوب غسل پر ہے اور پہلے ایک جماعت صحابہ کی عدم وجوب بغیر انزال کی قائل تھی، پھر ان بعض نے رجوع کر لیا، اور ان دوسروں کے ساتھ ہو جانے سے اجماع منعقد ہو گیا، کہ مانی نے بھی ایہی لکھا اور مزید لکھا: ابن بطال نے کہا فقہاء و انصار وجوب غسل کے قائل ہیں اور جب کہ اس مسئلہ میں صحابہ کے بعد بھی رد قول تھے تو پھر ان کے بعد تمام اہل عصر نے ایک ہی قول پر اتفاق کر لیا اور اس طرح اختلاف ختم ہو گیا، ابن عربی نے لکھا: یہ مسئلہ دین کا نہایت اہم اور عظیم القدر ہے اور ایک جماعت صحابہ سے بغیر انزال کے عدم وجوب غسل مروی ہوا ہے مگر پھر یہ بھی مروی ہوا کہ ان سب نے اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور یہ بھی نقل ہوا کہ حضرت عمرؓ نے (اپنے دور خلافت میں تحقیق کے بعد وجوب غسل کا فیصلہ کر کے) فرمایا تھا کہ اب جو کوئی اس مسئلہ کا خلاف کرے گا تو میں اس کو عمرت ناک مرد داؤد کا، غرض التقاء کی وجہ سے وجوب غسل پر اجماع منعقد ہو چکا ہے اور اس کا خلاف صرف داؤد نے کیا ہے جس کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور ان کا تعارف ہی ایسے خلاف کے سبب ہوا ہے، البتہ امام بخاری کا خلاف اور غسل کو مستحب قرار دینا ضرور اہم ہے کیونکہ وہ ائمہ دین و علمائے مسلمین میں جلیل القدر شخصیت رکھتے ہیں، خصوصاً جبکہ اس مسئلہ میں کوئی خلاف بھی نہیں رہا اس لئے کہ جن صحابہ کو اختلاف تھا انہوں نے رجوع کر لیا تھا، اور سب نے وجوب غسل پر اتفاق کر لیا تھا پھر ابن عربی نے روایت الماء من الماء کی تضعیف پر زور دیا اور لکھا کہ امام بخاری سے تعجب ہے کہ انہوں نے ایجاب غسل والی حدیث عائشہؓ اور نفی غسل کی حدیث عثمانؓ والی کو برابر کر دیا ہے (لاص ص ۱۱۳)

حافظ نے لکھا کہ ابن عربی کا کلام بابت تضعیف حدیث الباب تو ناقابل قبول ہے، البتہ انہوں نے جو یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے امام بخاری کی مراد بغسل احوط سے احتیاطی الدین ہو جو اصول کا مشہور باب ہے تو یہ بات ان کے فضل و کمال کے مناسب ہے، ابن عربی کی یہ تو جیسہ امام بخاری کی عادت تصرف (صرف ظاہر) سے بھی مناسب رکھتی ہے، کیونکہ انہوں نے ترجمۃ الباب بھی علاوہ مسئلہ زیر بحث کے دوسری چیز کا باندھا ہے جو حدیث سے نفی ہے، جیسے کہ پہلے اسی حدیث سے ایجاب وضو کیلئے استدلال کیا تھا اس کے بعد حافظ نے ابن عربی پر نقد کیا ہے، جو قائل ذکر ہے: **حافظ کا نقد:** ابن عربی نے جو خلاف کی نفی کی ہے، وہ قابل اعتراض ہے کیونکہ اختلاف تو صحابہ میں مشہور ہے اور ان کی ایک جماعت سے ثابت ہوا ہے، اسی طرح ابن قتادہ کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ تابعین کے دور میں اختلاف نہیں تھا۔ (فتح ص ۵۵ ج ۱)

محقق عینی کا حافظ پر نقد

آپ نے لکھا: حافظ نے جو تصرف کی بات لکھی ہے صحیح نہیں کیونکہ امام بخاری کے ترجمہ سے تو جواز ترک غسل صاف طور سے مفہوم ہو رہا ہے، کیونکہ انہوں نے غسل مایصیب الرجل من المرأة پر استغاثا کیا، جس سے ظاہر ہے کہ اسی کو واجب کہا اور غسل کو نہ صرف غیر واجب قرار دیا بلکہ اس کو بطور احتیاط کے مستحب بتلایا۔

ابن عربی کی دوسری بات اجماع صحابہ پر جو حافظ نے نقد کیا ہے کہ صحابہ میں تو اختلاف مشہور تھا اس کے مقابلہ میں کوئی کہہ سکتا ہے کہ جب اجماع صحابہ منعقد ہو گیا تو اس کی وجہ سے سابق اختلاف اٹھ گیا (اس لئے اب اس اختلاف کے ذکر سے کیا فائدہ ہے) امام غزالی نے پورا واقعہ نقل کر دیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کو جمع کر کے اسی مسئلہ پر انکس معلوم کیں، کچھ صحابہ نے حدیث الماء من الماء پیش کرنے کو عدم

وجوب تلبا یا اور دوسروں نے اتفاقاً ختمین والی حدیث پیش کر کے وجوب کی رائے ظاہر کی، حضرت علیؑ نے کہا کہ ازواج مطہرات سے معلوم کیا جائے وہ اس کو زیادہ جانتی ہوں گی، حضرت عمرؓ نے حضرت حصہؓ کے پاس آدمی بھیج کر مسئلہ معلوم کرایا تو انہوں نے کہا کہ مجھے اس کا علم نہیں، پھر حضرت عائشہؓ سے معلوم کرایا تو انہوں نے حدیث اذا جازوا الختان الختان وجب الغسل بیان کی اس پر حضرت عمرؓ نے فیصلہ دیا کہ اس کے بعد اگر کسی سے "الماء من الماء" سنوں گا تو اس کو خبر تاکہ سزا دوں گا، امام حمادؒ نے یہ واقعہ ذکر کر کے لکھا کہ حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ سارے صحابہؓ کو موجودگی میں دیا تھا اور اس پر کسی نے بھی تکفیر نہیں کی تھی (لہذا سب کا اجماع محقق ہو گیا، لہذا اب حافظ کا اختلاف صحابہؓ پر کو پیش کرنا موزوں نہیں) اس کے بعد محقق یعنی نے حافظ کی طرح ابن قسار کے دعوے پر نقد کیا ہے اور دونوں نے یہ بات ثابت کی ہے کہ تابعین میں کچھ اختلاف ضرور تھا، اگرچہ قاضی عیاضؒ نے کہا کہ صحابہؓ کے بعد انش (تابعی) کے سوا کسی نے اس مسئلہ کا خلاف نہیں کیا، مگر ان کے علاوہ بھی ابو سلمہ بن عبدالرحمنؒ سے غسل نہ کرنا ثابت ہے اور ہشتم، بن عمرو و عطاء بھی غسل کے قائل نہ تھے گو عطاء فرماتے تھے کہ اختلاف ناس کی وجہ سے میرا بدل بھی غسل کے خوش نہیں ہوتا اور میں اخذ بالعروۃ الوثقی کوئی (عملاً) اختیار کرتا ہوں (حدود ص ۷۷ ج ۱)

حافظ نے فتح الباری ص ۲۷۵ ج ۱ میں تو اجماع پر اعتراض کیا ہے اور لکھا کہ گویا تابعین و بعد کے لوگوں میں خلاف رہا ہے لیکن جمہور اجماع غسل ہی کے قائل ہیں اور یہی صواب ہے، لیکن انہوں نے تلخیص ص ۴۹ میں لکھا کہ آخر میں اجماع غسل پر اجماع منعقد ہو گیا تھا، جس کو قاضی ابن عربیؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے (معارف السنن للبیہقی عم فیضہم ص ۷۰ ج ۱)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ بظاہر فتح الباری میں حافظ کا ابن عربیؒ پر اعتراض صرف نفی خلاف یعنی اس کے وجود کی نفی سے متعلق ہے اور آخر میں تحقیق اجماع کے وہ بھی مکر نہیں ہیں، اسی لئے فتح الباری میں بھی ابن عربیؒ پر اعتراض کے بعد جو جملہ انہوں نے لکھا ہے اس میں صرف تابعین و من بعدہم سے خلاف ذکر کیا ہے، صحابہؓ کا نہیں (اگرچہ اجماع ص ۱۱۳ ج ۱ سطر ۱۳ غلطی سے صحابہؓ کا لفظ بھی درج ہو گیا ہے جو فتح الباری میں نہیں ہے) اس لئے فتح الباری و تلخیص میں یا ہم کوئی تضاد نہیں ہے، اور شاید محقق یعنی کا نقد حافظ کے سرسری و ظاہری نقد ابن عربیؒ اور ان کے موہم عبارت کے سبب سے ہی وارد ہوا ہے حقیقت میں ایسا نہیں ہے) اور محقق یعنی نے بھی ص ۶۹ ج ۲ میں اجماع ابن حزم سے عبارت و ممن رای ان لا غسل من الایلاج فی الفرج ان لم یکن انزل عثمان و علیؑ الخ ذکر کیا ہے، گویا صحابہؓ کے اختلاف سابق کو بھی نمایاں کر کے، سب بیان کرتے آئے ہیں، اس لئے ابن عربیؒ نے کئی خلاف کو نفی وجود پر محمول کر کے بظاہر حافظؒ پر اعتراض نقل کر گئے ہیں و اللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی فرمایا کہ امام حمادؒ نے جو حضرت عمرؓ کا واقعہ ذکر کیا ہے وہ پوری صراحت و قوت کے ساتھ تیار رہا ہے کہ بات وہی صحیح ہے جو حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہو رہی ہے، اور یہ کہ حدیث الماء من الماء منسوخ ہے، اور اس کے باوجود حضرت عثمانؓ سے یہ تسلسل نقل چلی آ رہی ہے کہ حدیث الماء من الماء کو اختیار کرتے تھے، اس کو قتل اجماع اہل صل و عقد پر بھی محمول کرنا چاہئے اور اس کے بعد ان کی طرف اس کی نسبت کرنا بھی مناسب نہیں ہے، اور اسی لئے امام ترمذیؒ نے اس کو بھی موجب غسل میں شمار کیا ہے اور امام حمادؒ نے بھی لکھا کہ کہا جرن کا اس امر پر اتفاق ہوا ہے کہ جس چیز سے حد جلد و رجم واجب ہوتی ہے، اس سے غسل بھی واجب ہوگا، حضرت نے فرمایا: اس وقت صحابہؓ میں اجماع مذکور سے غسل ایک اور طریقہ پر بھی اختلاف ہوا تھا جس کا ذکر امام حمادؒ نے کیا ہے، ابو صالحؒ کہتے ہیں کہ میں نے ایک روز حضرت عمرؓ کا خلیفہ بنا، فرمایا کہ انصار کی عورتیں اور فتویٰ تیار ہیں کہ مرد کو جراح سے اگر انزال نہ ہو تو صرف عورت پر غسل ہے مرد پر نہیں لیکن یہ فتویٰ غلط ہے کیونکہ مجاوزت ختان ان کے وقت غسل واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ حدیث الماء من الماء کو مردوں کے حق میں مخصوص سمجھا جاتا تھا اور خلافت بغیر انزال کو صرف عورتوں پر وجوب غسل کا سبب سمجھا گیا تھا، گویا انزال کی شرط صرف مردوں کیلئے تھی۔

حضرت نے فرمایا: چونکہ تحقیق انزال عورتوں میں دشوار تھا اس لئے ان پر فتویٰ مذکور دینے والیوں نے غسل صرف مجاوزت سے واجب

قرار دیا ہوگا، بخلاف مردوں کے کہ ان میں اس کا تحقق بہت ظاہر تھا، اس لئے غسل کا دہرایا اسی پر کر دیا گیا اور سمجھا گیا کہ جب انزال کا ظہور نہ ہوا تو ان پر غسل بھی نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابن رشد کی تصریحات: آپ نے اختلاف صحابہ ذکر کر کے لکھا کہ اکثر فقہاء احصاء اور ایک جماعت اہل ظاہر کی وجوب غسل کی قائل ہے، اور ایک جماعت اہل ظاہر کی صرف انزال پر غسل کو واجب کہتی ہے، اور سبب اختلاف تعارض احادیث صحیحہ ہے، ایک طرف حدیث ابی ہریرۃ النضائے غصانین والی ہے اور دوسری طرف حدیث عثمان اکثر نے اس دوسری حدیث کو منسوخ قرار دیا ہے اور دوسروں نے تعارض مان کر متفق علیہ صورت انزال کو معمول یہ بتایا۔

منسوخ کہنے والوں کی دلیل ابی بن کعب کی حدیث ابی داؤد ہے کہ حکم عدم غسل شروع اسلام میں تھا، پھر غسل کا حکم دیا گیا اور انہوں نے حدیث ابی ہریرۃ کو بروئے قیاس بھی ترجیح دی ہے کیونکہ مجاوزتہ ختامین سے بالا جماع کو واجب ہوتی ہے، لہذا غسل کا بھی وجوب ہونا چاہئے مزید یہ کہ یہی قیاس خلفائے اربعہ کے عمل سے بھی اخذ کیا گیا ہے، نیز جمہور نے اس فیصلہ کو وجوب غسل کو حدیث عائشہ کے سبب سے بھی ترجیح ہے جس کی تخریج مسلم نے کی ہے (ہدایۃ المجدد ص ۴۰ ج ۱۰) علامہ نے تخریج مسلم کا حوالہ دیا کہ ان لم یمنزل کی زیادتی کی وجہ سے دیا ہے، جس کی روایت یہاں بخاری نے حدیث الباب میں نہیں کی ہے واللہ اعلم۔

حافظ ابن حزم جمہور کے ساتھ

زیر بحث مسئلہ میں آپ بھی وجوب غسل کے قائل ہیں، اور آپ نے حضرت ابو ہریرۃ کی روایت علاوہ طریق مسلم سے کی ہے، جس میں انزل اولم یمنزل ہے، پھر لکھا کہ یہ زیادتی اسقاط غسل والی احادیث کے لحاظ سے ہے اور جو زیادتی شریعت میں وارد ہوگئی اس کا ترک جائز نہیں، آخر میں لکھا کہ حکم غسل ام المؤمنین حضرت عائشہ، حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، ابن مسود، ابن عباس اور سب مہاجرین رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ، مالک شافعی اور بعض اصحاب ظاہر کا ہے۔ (مخلی ص ۲ ج ۲)

امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب

حافظ ابن حزم نے اگرچہ امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، مگر وہ بھی جمہوری کے ساتھ ہیں، اور النسخ العربی ص ۱۱۳ ج ۲ میں ”مسبب فی وجوب الغسل النقاء الغصانین ولو لم یمنزل“ کے تحت حدیث ابی ہریرۃ امام احمد کی سند سے بھی انزل اولم یمنزل والی مروی ہے، جس پر حاشیہ میں ق-م-لک-حق کے نشان تخریج کے درج ہوئے ہیں اور دوسری احادیث بھی ذکر ہوئی ہیں، پھر حاشیہ میں عنوان ”الاحکام“ کے تحت لکھا: احادیث الباب سے حدیث الماء من الماء کا نسخ ثابت ہوا اور وجوب غسل ہی کے قائل جمہور صحابہ و تابعین و امامت اربعہ وغیرہم ہیں، علامہ نووی نے لکھا کہ وجوب غسل پر اجماع ہو چکا ہے پہلے بعض صحابہ و من بعد کم کا خلاف تھا، پھر وجوب غسل پر اجماع منعقد ہو گیا، اسی طرح ابن عربی نے بھی تصریح کی ہے اور کہا کہ اس کا خلاف صرف داؤد نے کیا ہے نقلہ الشوکانی (النسخ العربی ص ۱۱۶ ج ۲) اور ص ۱۱۳ ج ۲ میں یہ بھی حاشیہ میں ہے کہ نسخ حدیث الماء من الماء کے قائل جمہور صحابہ و تابعین ہیں (قال الخطابی) اور مذہب اول (عدم نسخ) پر صحابہ میں سے وہ حضرات رہے جن کو حدیث النقاء نہیں پہنچی، اور ان میں سعد بن ابی وقاص، ابویوب النضاری، ابوسعید خدری، رافع بن خدیج و زید بن خالد ہیں، اور ان کے قول کو سلیمان اعلمش نے بھی اختیار کر لیا اور متاخرین میں سے داؤد بن علی نے، اس سے قبل ص ۱۱۲ ج ۲ سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ صحابہ میں سے جس کو حدیث النقاء پہنچی رہی وہ وہ وجوب غسل اور نسخ حدیث الماء من الماء کا قائل اور اپنی سابق رائے سے رجوع کرتا رہا، جیسے ابی بن کعب کا رجوع قبل الموت ذکر ہوا ہے، اور امام شافعی نے سب سے پہلے حدیث الماء من

الماء ذکر کر کے لکھا کہ میں نے سب سے پہلے اس کو اور پھر ان کے رجوع کو اس لئے ذکر کیا تاکہ معلوم ہو کہ انہوں نے ضرور حضور علیہ السلام سے ہی اس کی ناخ حدیث کا بھی ثبوت پایا ہوگا۔

محقق عینی کی تحقیق

آپ نے لکھا کہ مسئلہ زیر بحث میں امام حدیث حافظ طحاوی سے زیادہ عمدہ و پختہ کام کسی نے نہیں کیا جس کو معانی الآثار اور اس کی ہماری شرح ”مبانی الاخبار“ میں دیکھا جائے (عمدہ ص ۲۷۲ ج ۲) معانی الآثار میں امام طحاوی نے بواسطہ محمد بن خزیمہ، محمد بن علی کا قول نقل کیا کہ مہاجرین اس پر متفق ہوئے تھے کہ جس چیز سے حد (جلد یا زخم واجب ہوتی ہے اس سے غسل کو بھی، ابو بکر، عمر، عثمان و علی نے واجب قرار دیا ہے، اس پر محقق عینی نے شرح میں لکھا: چونکہ مجاوزت ختان موجب حد ہے اس لئے وہ موجب غسل بھی ہوگی، اور اسی طرح اس سے تحلیل زوج اول بھی ہو جاتی ہے اور انزال شرط نہیں ہے کیونکہ وہ تہیج (کمال جماع) ہے اور اس لئے ادخال مراہق سے بھی تحلیل ہو جاتی ہے، اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بھی ذکر کیا ہے اور کثر العمل میں اس کو عبد الرزاق کی طرف بھی منسوب کیا ہے اور بیہقی نے ابو جعفر سے نقل کیا ہے کہ حضرت علی فرمایا کرتے تھے ”جس چیز سے حد واجب ہوگی اس سے غسل بھی واجب ہوگا۔“ (امانی الاحبار ص ۲۹۳ ج ۱)

امام طحاوی نے حضرت عائشہؓ سے قول مایہ جب الغسل؟ کے جواب میں ”اذا التقت المواسی“ بھی ذکر کیا ہے، اس کے معنی بھی الشقاء عتائین ہی کے ہیں، امام طحاوی نے بطریق نظر اس کے لئے یہ دلیل دی کہ اتفاق کی وجہ سے بغیر انزال کے بھی لوم و حج فاسد ہو جاتے ہیں لہذا معلوم ہوا یہاں احداث خفیہ میں سے نہیں ہے جن کے لئے طہارت خفیہ (وضو) سے کفایت ہو جاتی ہے بلکہ احداث غلیظہ میں سے ہے جن کے واسطے طہارت کبیرہ (غسل) کی ضرورت ہے، محقق عینی نے لکھا: موثق نے لکھا کہ رمضان میں جماع فی الفرج عاکد اسے خواہ انزال ہو یا نہ ہو اکثر اہل علم کے نزدیک کفارہ لازم ہوگا (کنز الدلائل ج ۱) الخ (امانی ص ۲۹۶ ج ۲)

امام بخاری کی مسلک پر نظر

جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہوا ابن عربی، شاہ صاحب و محقق عینی وغیرہ کا رجحان اسی طرف ہے کہ امام بخاری عدم وجوب کے قائل ہیں گو انہوں نے صراحت نہیں کی، لیکن ہماری گزارش ہے کہ بقول ابن عربی و حافظ اگر چہ الغسل احوط میں فی الدین کی تاویل چل سکتی ہے مگر الماء اتقی کی تاویل کیا ہوگی؟ جو مطلوبہ بخاری میں موجود ہے اور حافظ نے بھی اس کے لئے نسخہ صفائی کا حوالہ دیا ہے، اور یہ بھی لکھا کہ لا خلا فہم میں لام تعلیل ہے یعنی تاکہ مسئلہ کو اجتماعی سمجھ کر امام بخاری پر خلاف اجماع صحابہ جانے کا اعتراض نہ ہو سکے (فتح ص ۲۷۴ ج ۱)

نظر فقہی: در حقیقت یہ نہایت عجیب قسم کا کلام ہے کہ رطوبت فرج ظاہر، جس کی حیثیت پسینہ کی سی ہے اور جس کو اکثر علماء شافعیہ و حنفیہ وغیرہم نے ظاہر قرار دیا، اس کا غسل تو ضروری ہو گیا اور اتفاقاً ختائین کی وجہ سے غسل جنابت غیر ضروری ہو گیا، جس کے ضروری ہونے پر بیسیوں احادیث صحیحہ و آثار صحابہ دال ہیں اور جس کے وجوب پر حضرت عمرؓ کی سیادت میں اجماع صحابہ متفقہ ہوا اور سارے تابعین و فقہاء امت نے اس کو ضروری قرار دیا۔ واللہ المستعان۔

نظر حدیثی اور حافظ کا فیصلہ

حافظ جو فی حدیثی حیثیت سے ہمیشہ امام بخاری کی بات کسی نہ کسی تاویل سے اونچی رکھنے کی سعی کیا کرتے ہیں، یہاں یہ کہنے پر مجبور ہوئے ہیں کہ حدیث الغسل وان لم یزل زیادہ راجح ہے حدیث المان من المان سے کیونکہ اس میں منطوق و مصرع سے حکم لیا گیا ہے اور اس

سے ترک عمل کا فیصلہ مفہوم سے لیا گیا ہے اور اگر منطوق سے بھی کچھ ہے تو اس کی طرح صریح نہیں۔ (فتح ۳۷۴ ج ۱)

ایک مشکل اور اس کا حل

مظلوم وضعیف مسلمانوں کا مسئلہ

مشکلات القرآن ص ۱۹۰ میں حضرت شاہ صاحب نے آیت "وان استنصروكم فی الدین فعلیکم النصر الا علی قوم بینکم و بینہم مینافی" پر لکھا:۔ یہ بات لازم و ضروری نہیں کہ یہ مدد و نصرت کا طلب کرنا (جس کا حکم اس آیت میں بیان ہوا ہے کفار کے مسلمانوں پر ظلم کے سبب سے بھی ہو، بلکہ ممکن ہے وہ ظلم کے سوا اور صورتوں میں ہو، لہذا (ان صورتوں میں) دارالاسلام کے مسلمان دارالحرب کے معاہدہ کفار کے مقابلہ میں وہاں کے مسلمانوں کی مدد نہیں کر سکتے، دیکھو ابن کثیر ص ۳۴۱ ج ۴ ص ۳۳۸، لیکن ظلم کی صورت میں تو ہر مظلوم کی مدد ضرور کی جائے گی، خواہ وہ دارالاسلام ہی میں ہو، اور خواہ ایک مسلمان ہی دوسرے مسلمان پر ظلم کرے (ابن کثیر نے اس حکم کو دینی قتال پر محمول کیا ہے، جس سے حضرت نے ظلم کے سوا دوسری صورتیں متعین کی ہیں، اور یہ نہایت اہم تحقیق ہے) حضرت علامہ عثمینی نے فوائد ص ۲۴۱ میں لکھا: "دارالحرب کے مسلمان جس وقت دینی معاہدہ میں آزاد مسلمانوں سے مدد طلب کریں تو ان کو اپنے مقدر کے موافق مدد کرنی چاہئے مگر جس جماعت سے ان آزاد مسلمانوں کا معاہدہ ہو چکا ہو تو اس کے مقابلہ میں "تا بقیۃ" عہد دارالحرب کے مسلمانوں کی مدد نہیں کی جاسکتی، منظور قمرانی "فی الدین" دین کے بارے میں تم سے مدد چاہیں (یعنی دین کے غلبہ وغیرہ کیلئے) اور مفسرین کے الفاظ دینی معاہدہ اور دینی قتال وغیرہ سے حضرت کے ارشاد کی تائید ہوتی ہے، اور بظہر ظلم والی صورت حکم مذکور سے قطعاً خارج ہے، غرض ظلم کی صورت بالکل جدا گانہ ہے اور اگر قدرت نہ ہو تو نہ صرف مظلوم مسلمان بلکہ مظلوم کافر کی بھی مدد و نصرت کرنا انسانی و اخلاقی فریضہ ہے، ہاں! جب قدرت نہ ہو تو مسلمان کی مدد بھی مؤخر ہو سکتی ہے جیسے رسول اکرم ﷺ صلح حدیبیہ کے موقع پر ابوجندل کی مدد نہ کر سکے تھے، اور حضرت عمرؓ کی گزارش پر آپؐ نے فرمایا تھا: میں خدا کا رسول ہوں خدا کے حکم کی نافرمانی نہیں کر سکتا، خدا میری مدد کرے گا (بخاری کتاب الشوط ص ۳۸۰) آخری جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے خود کو اور مسلمانوں کی اس وقت کی جماعت کو اس پوزیشن میں نہ سمجھا تھا کہ مظلوم مسلمانوں کی مدد کر کے ان کو کفار کے زغ سے نکالیں اور اسی لئے اس وقت کی شرائط صلح بھی بہت گری ہوئی تھیں مگر بہت جلد ہی مسلمانوں نے خدا کے فضل و کرم سے نصرت و قوت حاصل کر لی تھی، قاضی ابوبکر بن العربی نے اپنی تفسیر احکام القرآن ص ۳۶۲ ج ۱ میں لکھا: "جو لوگ دارالحرب میں رہے اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی، اگر وہ اپنے آپ کو کفار کے تسلط سے نکلنے کیلئے دارالاسلام کے مسلمانوں سے فوجی و مالی امداد طلب کریں تو ان کی مدد کرنی چاہئے البتہ اگر دونوں قوموں میں کوئی معاہدہ ہو تو کفار دارالحرب سے قتال و جہاد کرنا جائز نہیں تا آنکہ وہ معاہدہ ختم ہو یا اعلان کر کے ختم کر دیا جائے۔" لہذا تفسیر القرآن ص ۱۶۲ ج ۱ میں جو آیت و ان استنصر و کعد فی الدین کو مظلوم مسلمانوں کی مدد و نصرت سے متعلق کیا گیا ہے، وہ تفسیر مروجہ ہے اور اوپر کی حضرت اور ابن کثیر وغیرہ کی تفسیر ہی رائج ہے جس سے ہمارا ایک مدت کا یہ فحان و اشکال بھی رفع ہو گیا کہ حق تعالیٰ نے جماعت معاہدہ دارالحرب کے مظلوم مسلمانوں کی مدد و نصرت کے تمام دروازے بند کر دیئے ہیں، ہمارے علم میں چونکہ حضرت شاہ صاحبؒ کی طرح کسی مفسر نے ایسی واضح و صاف تفسیر آیت مذکور کی نہیں کی تھی، اس لئے بڑا اشکال تھا اور اب حضرت

۱۔ عبارت اس طرح ہو: "اگر کہیں ان (دارالاسلام سے) باہر رہنے والے مسلمانوں" پر ظلم ہو رہا ہو اور وہ اسلامی برادری سے تعلق کی بنا پر دارالاسلام کی حکومت اور اس کے باشندوں سے مدد مانگیں تو ان کا فرض ہے کہ اپنی ان مظلوم بھائیوں کی مدد کریں لیکن اگر ظلم کر کے والی قوم سے دارالاسلام کے معاہدہ نہ تخلقت ہو تو اس صورت میں مظلوم مسلمانوں کی کوئی ایسی مدد نہیں کی جاسکتی جو ان خلقت کی اخلاقی ذمہ داریوں کے خلاف پڑتی ہو۔

کی رہنمائی اس ابن کثیر وغیرہ بھی دیکھیں تو شرح صدر ہو گیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ظلم کی مختلف نوعیتیں

اور سابقہ کے ظلم و ستم کی نوعیت تاریخ کے اوراق میں آچکی ہے اور سب کو معلوم ہے لیکن موجودہ دور کی نوعیت اس سے بہت کچھ بدلی ہوئی ہے، اس لئے اس کی کچھ مثالیں لکھی جاتی ہیں:

- (۱) جدید استعماری طریقے اور ان کے تحت کمزور قوموں کے اموال و انفس پر بے جا تسلط و تصرف اور تشدد و ارکھنا۔
- (۲) کسی خاص سیاسی و اقتصادی نظریے کے لوگوں کی حکومت اور اس کے خلاف نظریے رکھنے والوں کو نئے اسباب و وسائل کے ذریعہ مہمور و مجبور بنانا۔

(۳) اکثریتی فرقہ کی حکومت اور اقلیتی فرقوں کو بر بنیاد تعصب و دیگر اسباب، اقتصادی، سیاسی، سوشل و تعلیمی وغیرہ لحاظ سے موت کے گھاٹ اتارنا، اور ان کی ہر قسم کی ترقیات کو بریگ لگانا۔

(۴) کمزور اور پسماندہ قوموں کے اموال و انفس، اور عزت نفس و قوم کو بیچ کر بیچ اور بے قیمت بنانا، ان پر ہر قسم کی ظلم و زیادتی کو روا رکھنا، ان کو اپنے ذاتی کردار، کلچر اور ثقافت اور خود ارادیت کی حفاظت کے حق سے قائلو نایا مٹا کر خود کو برکنا وغیرہ۔

یہ سب صورتیں ظلم کی، ان صورتوں کے علاوہ ہیں جو ایک مذہب والے دوسرے مذہب والوں کے خلاف مذہبی جذبہ کے تحت اختیار کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب غسل ما یصیب من فرج المرأة

(اس چیز کا دھونا جو عورت کی شرمگاہ سے لگ جائے)

(۲۸۵) حدثنا ابو معمر قال ثنا عبد الوارث عن الحسين المعلم قال یحییٰ واخبرنی ابو سلمة ان عطاء بن یسار اخبرہ ان زید بن خالد الجهنی اخبرہ انه سال عثمان بن عفان فقال ارایت اذا جامع الرجل امرأۃ فلم یمن قال عثمان یتوضأ کما یتوضأ للصلوة ویغسل ذکرہ وقال عثمان سمعتہ من رسول اللہ ﷺ فسألت عن ذلک بن ابی طالب والزبیر العوام وطلحة بن عبید اللہ وأبی بن کعب فامروہ بذلک واخبرنی ابو سلمة ان عروة بن الزبیر اخبرہ ان ابا ایوب اخبرہ انه سمع ذلک من رسول اللہ ﷺ.

(۲۸۶) حدثنا مسدد قال ثنا یحییٰ عن هشام بن بن عروة قال اخبرنی ابی قال اخبرنی ابو ایوب قال اخبرنی أبی بن کعب انه قال یا رسول اللہ اذا جامع الرجل المرأة فلم یمنزل قال یغسل ما مس المرأة منه ثم یتوضأ ویصلی قال ابو عبد اللہ الغسل احوط وذلک الاخر انما بیّناہ لا اختلافہم والماء انقی.

ترجمہ ۲۸۵: زید بن خالد جہنی نے بتایا کہ انہوں نے عثمان بن عفان سے سوال کیا کہ اس مسئلہ کا حکم تو بتائیے کہ مرد اپنی بیوی سے ہمبستر ہوا لیکن انزال نہیں ہوا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تمنا کی طرح وضو کر لے اور ذکر کو دھو لے اور عثمان نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے یہ بات سنی ہے میں نے اس کے متعلق علی بن ابی طالب، زبیر بن العوام، طلحہ بن عبید اللہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہم سے

پوچھا تو انہوں نے بھی یہی فرمایا، اور ابوسلمہ نے مجھے بتایا کہ انہیں عروہ بن زبیرؓ نے خبر دی انہیں ابویوب نے خبر دی کہ یہ بات انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنی تھی۔

ترجمہ ۲۸۶: خبر دی ابی ابن کعب نے کہ انہوں نے پوچھا یا رسول اللہ جب مرد عورت سے جماع کرے اور انزال نہ ہو (تو اس کا کیا حکم ہے) آپ نے فرمایا عورت سے جو کچھ اسے لگ گیا ہے اسے دھوے پھر وضو کرے اور نماز پڑھے، ابو عبد اللہ نے کہا کہ غسل میں زیادہ احتیاط ہے، اور یہ آخری بات ہم نے اس لئے بیان کر دی کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے (یعنی صحابہ کا دربارہ وجوب و عدم وجوب غسل) اور پانی (غسل) زیادہ پاک کرنے والا ہے۔

تشریح: جیسا کہ پہلے باب میں بیان ہوا امام بخاریؒ نے اپنے عدم وجوب غسل کے مسلک درجہ کی تہقوت کیلئے یہ احادیث پیش کی ہیں اور چونکہ وہ اپنے مسلک کی تصریح نہیں کرنا چاہتے تھے اس لئے ان احادیث پر غسل رطوبت فرج کا عنوان قائم کر دیا ہے دونوں باب میں مناسبت بقول محقق یعنی یہ ہے کہ رطوبت فرج النقاء ختامین ہی کے وقت لگا کرتی ہے (عمدہ ص ۴۷۲ ج ۲)

مسلک امام بخاریؒ: بقا بروہ نجاست رطوبت فرج کے قائل ہیں، کیونکہ اس کے دھونے کا ذکر کیا ہے۔
مسلک شافعیہ و حنفیہ: علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا: رطوبت فرج میں خلاف مشہور ہے، اور زیادہ ظاہر اس کی طہارت ہی ہے، دوسری جگہ لکھا: اس مسئلہ میں خلاف مشہور ہے اور زیادہ صحیح ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک حکم نجاست ہے اور اکثر اصحاب کے نزدیک زیادہ صحیح طہارت ہے جو حدیث الباب کو استنباط پر محمول کرتے ہیں، منہاج النوری میں ہے کہ رطوبت فرج اصح نہ ہب پر محسوس نہیں ہے۔

وبہ قد تم الجزء السابع من انوار الباری ویلید الجزء الثامن اولہ کتاب الحيض

والحمد لله اولاً و آخراً ظاهراً و باطناً



انوار الباری

ازد و شرح

صحیح البخاری

مفت مکملہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى اما بعد!

”انوار الباری“ کی دسویں قسط پیش ہے ”عرفت ربی شمع العزائم“ گونا گوں موافق و مجبور یوں کے باعث یہ جلد کافی تاخیر سے شائع ہو رہی ہے، ناظرین سے زحمت انتظار کیجئے غابخواہ ہوں، کتاب الطہارۃ ختم کرنے کے واسطے اس جلد کی ضخامت بڑھا دی ہے، اور گیارہویں قسط میں کتاب الصلوٰۃ شروع ہو گئی ہے۔ امید ہے کہ وہ جلد ہی شائع ہوگی۔ و بھدہ التوفیق۔

امام بخاریؒ نے چونکہ کتاب الصلوٰۃ کو حدیث اسراء سے شروع کیا ہے، اس لئے اسراء و معراج کا مفصل واقعہ سیر حاصل بحث کے ساتھ لکھا گیا ہے جس کو پڑھ کر ناظرین انوار الباری اس کے متعلق مکمل و معتد معلومات سے بہرہ اندوز ہوں گے۔ ان شاء اللہ جس طرح ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ درس بخاری شریف میں ادنیٰ مناسبت سے اہم مباحث پر تقریر فرمایا کرتے تھے، راقم الحروف نے بھی اسی طرز کو اختیار کیا ہے، اور اہم علمی و دینی افادات کو حسب موقع و ضرورت تفصیل کے ساتھ اس کتاب میں ذکر کیا ہے، اسی لئے ان دس جلدوں میں صرف رجال، کتاب الوجہ، کتاب الایمان، کتاب العلم و کتاب الطہارۃ ہی کے مسائل و مباحث نہیں، بلکہ دوسری بہت سی نہایت مفید و ضروری معلومات کا مستند و گرانقدر ذخیرہ جمع کر دیا گیا ہے۔

دوسری وجہ اس طرز تالیف کی یہ بھی ہے کہ جو کچھ اپنے محدود مطالعہ و تحقیق کے پیش نظر منتشر علمی مباحث ہیں ان کا یکجا کر کے اہل علم و دانش کے سامنے رکھ دیا جائے ممکن ہے ان کو خاص خاص محل و موقع پر پیش کرنے کیلئے عروف و نہ کر کے کہ ”بہت سی رائے قائم بقائے“ حضرت شاہ صاحبؒ یہ بھی اکثر فرمایا کرتے تھے کہ کسی علمی تحقیق و کاوش کا ناپود سے بود ہو جانا یعنی منظر عام پر آ جانا اچھا ہے، اس لئے بھی دراز نفسی اور طول کلام کیلئے جواز کی گنجائش نکالی گئی ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے عزم و نفع پیش کرنے کی سعادت مرحمت فرمائیں اور حشو و زوائد سے بچائیں۔ آمین!

محتاج دعا

احقر سید احمد رضا عفا اللہ عنہ

بخارہ روڈ بجنور

۲۰ رجب ۱۴۲۸ھ مطابق ۲۵ اکتوبر ۱۹۶۷ء

کِتَابُ الْحَيْضِ

وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْزَلُوهُمَا السَّاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ .

(حیض کے مسائل اور خداوند تعالیٰ کا قول ہے، ”اور تجھ سے پوچھتے ہیں حکم حیض کا۔ کہہ دے وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہو ان کے جب تک پاک نہ ہوویں۔ پھر جب خوب پاک ہو جائیں تو جاؤ ان کے پاس جہاں کیلئے حکم دیا تم کو اللہ نے، بے شک اللہ کو پسند آتے ہیں تو بہ کرنے والے اور پسند آتے ہیں ستمرائی و پاکیزگی اختیار کرنے والے)

باب كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْحَيْضِ وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ هَذَا شَيْءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى سَاتِ آدَمَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ كَانَ أَوَّلُ مَا أُرْسِلَ الْحَيْضُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَحَدَّثَ النَّبِيُّ ﷺ أَكْثَرَ

(حیض کی ابتداء کس طرح ہوئی اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کی تقدیر میں لکھ دیا ہے۔ بعض اہل علم نے کہا ہے کہ سب سے پہلے حیض بنی اسرائیل میں آیا۔ ابو عبد اللہ (بخاری) کہتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی حدیث ہے تمام عورتوں کو شامل ہے

(۲۸۷) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ يَقُولُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ خَرَجْنَا لَأَتْرَىٰ إِلَا الْحَجَّ فَلَمَّا كُنَّا بِسِرِّفَ جِئْتُ فَدْخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا أَبْكِي فَقَالَ مَا لَكَ أَنْفَسْتَ؟ قُلْتُ نَعَمْ! قَالَ إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى سَاتِ آدَمَ فَافْضَىٰ مَا بَعْضُ الْحَاجِّ غَيْرَ إِنَّ لَنَا نَطَوً فِي بَالَيْتٍ قَالَتْ وَضَعَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ سَابِئَةَ بِالْبِقْرِ

ترجمہ: حضرت عائشہ فرماتی تھیں کہ ہم حج کے ارادہ سے نکلے، جب ہم مقام سرف میں پہنچے تو میں حاضہ ہو گئی، اس بات پر میں روری تھی کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے، آپ نے پوچھا تمہیں کیا ہو گیا، کیا حاضہ ہو گئی ہو؟ میں نے کہا، جی ہاں!

آپ نے فرمایا کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کیلئے لکھ دیا ہے، اس لئے تم بھی حج کے افعال پورے کرو البتہ بیت اللہ کا طواف نہ کرنا، حضرت عائشہ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی ازواج کی طرف سے گائے کی قربانی کی۔

تشریح: امام بخاری یہاں سے حیض، استحاضہ و نفاس کے احکام بیان کرتا چہتے ہیں، چونکہ حیض کے ابواب و مسائل زیادہ تھے اس کا عنوان لفظ کتاب سے قائم کیا، اور باقی دونوں کے ابواب جماعت بیان کئے ہیں۔ بدائع الحیض سے مراد حسب تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ یہاں بھی بدائع النوحی کی طرح ہے کہ پہلے حیض کا وجود ظہور بنائیں کس طرح ہوا۔ اس کو بتانا ہے، پھر احکام و مسائل بتلائیں گے۔ یہ مقصد نہیں ہے کہ حیض کے صرف ابتداء کے احوال بتلائیں گے، امام بخاری نے حضور علیہ السلام کے ارشاد ”ہذا شئی کتبہ اللہ علی بنات آدم“ سے اخذ کیا کہ حیض کا وجود ابتداء آفرین بنات آدم ہی سے ہے، اور بنی اسرائیل سے اس کی ابتداء نہیں ہے، لیکن انہوں نے اس قوی روایت کو اہمیت نہیں دی، نہ دونوں روایات میں توفیق و تطبیق کی ضرورت سمجھی کہ بنی اسرائیلؑ کہ بنی اسرائیل کی عورتیں مساجد جایا کرتی تھیں (مردوں

لے علامہ سیوطی نے الدرر میں لکھا: ”عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں اور سید بن منصور و مسند نے اپنے مسند میں حضرت ابن مسعودؓ سے (بقیہ شفاء کلمہ ص ۲۱)

کے ساتھ نماز پڑھتی تھیں) انہوں نے مردوں کی طرف میلان اور تاک جھانک کا سلسلہ شروع کیا تو ان کو مساجد میں جانے سے روک دیا گیا، اور بطور سزا جہنم کی عادت و علت ان کے ساتھ لگا دی گئی، میرے نزدیک توفیق روایتیں کی یہ صورت ہے کہ اگرچہ جہنم کی ابتداء تو ابتداء زمانہ ہی سے تھی مگر نہایت ہی اسرائیل پر اس کا تسلط بطور قہر و نفعت اور سزا کے ہوا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عورتوں کو مساجد میں جانے سے روکنے سنت قدیم ہے۔

حافظ ابن جریرؒ نے دونوں روایات میں تحقیق اس طرح دی کہ جہنم کی ابتداء تو پہلے سے تھی مگر بنی اسرائیل پر بطور عقوبت اس کی مقدار بڑھادی گئی (فتح ص ۶۱۷ ج ۱) حضرت تگلوئیؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ بہ نسبت سابق کے کثرت و زیادتی ہو گئی، جس پر لفظ ارسال شاہد ہے (لامع ص ۱۱۵ ج ۱) محقق یعنی نے اس پر نقد کیا کہ توجیہ مذکور معنی ذوق سے عاری ہونے پر دل ہے، کیونکہ یہاں تو اولیٰ ارسال کا لفظ ہے نہ کہ صرف ارسال، (اور یہاں اولیت ہی زیر بحث ہے، اسی طرح کی وہ زیادتی کا بھی سوال درمیان نہیں ہے۔ دوسرے اس کی دلیل کیا ہے کہ پیسے بیض میں کمی تھی جس پر بعد میں زیادتی ہوئی، اور اس کو کس نے نقل کیا ہے؟ اس کے بعد محقق یعنی نے جواب دیا ہے کہ کثرت عن دیکر جس سے حق تعالیٰ نے بنائے بنی اسرائیل کا بیض منقطع کر دیا، ہوتا کہ ان کو اور ان کے ازواج (شوہروں) کو سزا عذاب دی جائے) اور کچھ مدت اسی حال پر گزر جانے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اور عادت جہنم کا اجراء فرمادیا ہو، کیونکہ حق تعالیٰ کی حکمت و رحمت ہی کے تحت جہنم وجود نسل کا سبب بنا ہے کہ جن عورتوں کے رحم میں جہنم کی صلاحیت ہوتی ہے وہی حمل کو قبول کرتی ہیں، اسی لئے صغریٰ اور سن لیس میں نہ جہنم حمل قرار پاتا ہے۔

غرض جب اعادہ بیض ہوا ہوگا تو وہی مدت انقطاع کے لحاظ سے اولیٰ ارسال کا مدلول قرار پایا، لہذا اولیت کا اطلاق اسی اعتبار سے ہوا ہے کہ اولیت امور نسبیہ میں سے ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اس موقع پر لکھا کہ جو اعتراض شیخ نے حافظ پر کیا تھا، وہ خود ان پر بھی وارد ہوگا کہ انقطاع و اجراء کی دلیل کیا ہے بلکہ دوسرا اعتراض یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے انقطاع جہنم کو عقوبت بتلایا اور اس کو رحمت، حالانکہ نبی کریم ﷺ نے جہنم کو نقص دین فرمایا ہے (لامع ص ۱۱۵ ج ۱) لیکن محقق یعنی کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے۔ ارسال کے لفظ سے ہی یہ استنباط ہو رہا ہے کہ اس سے قبل انقطاع کی صورت رہ چکی ہے، اور شاید ایسی سے محقق یعنی نے احتمال مذکور نکالا ہے، واللہ اعلم۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جہنم میں دونوں جہت ہیں، اس لحاظ سے کہ اس کی وجہ سے ارحم میں قبولِ حمل کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور وہ تو والد و تناسل کا ذریعہ ہے یقیناً رحمت ہے، دوسرے یہ کہ از روئے طب بھی جہنم کی صحیح صورت عورت کے عضو رحم سینے صحت مندی کی دلیل ہے اور اس کی بے قاعدگی یا غیر متعادلی و بیشی مرض یا استحضاضہ کی شکل ہے۔ رہی نقص دین والی بات تو وہ عاہر و سبط کے لحاظ سے ہے کہ بظاہر ایک عذر شرعی و مساوی کے تحت عورت اداءِ فرائض سے محروم رہے، لیکن حقیقی و معنوی اعتبار سے صرف اس کی وجہ سے اس کا دین کم مرتبہ نہیں ہو جاتا اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ خواہ مخواہ وہ ایسی حالت میں خدا کے عذاب و عتاب کے تحت آگئی ہے۔ جس طرح عورتوں کو جمعہ و جماعات جہاد وغیرہ کی عدم شرکت کے سبب ناقصات الدین نہیں کہہ سکتے، غرض جتنے فرائض بھی جس پر عائد ہیں وہ

(بقیہ حاشیہ سابقہ) روایت کی کہ نہایت ہی اسرائیل مردوں کے ساتھ صف میں نماز پڑھا کرتی تھیں، اور انہوں نے نکلی کے سانچے بٹوائے تھے، جن پر کھڑی ہو کر اگلی صف میں کھڑے ہونے والے مردوں کو دیکھ کر تھیں، جن سے ان کا تعلق ہوتا تھا۔ اس لئے ان پر جہنم مسلط کیا گیا اور مساجد میں جانے سے ممانعت کر دی گئی اور مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابو نضرؒ سے بھی اسی کے قریب روایت ہے (لامع ص ۱۱۶ ج ۱)

لے اس سے معلوم ہوا کہ جب شریعت نے قہار و شکرات سے بچانے کیلئے عورتوں کو مساجد سے منع فرمایا تو ان کیلئے عام تفریح گاہوں، بازاروں، اور قلعہ و تعلیم کے کالجوں وغیرہ میں جانے کی جدوجہد والی ممانعت ہوئی، اور یورپ امریکہ روس وغیرہ میں جو تاج اس قسم کی آزادی سے برآمد ہو رہے ہیں۔ باقی نیا کیلئے ہجرت کا سامان ہیں۔ وہاں ہینڈ کوکراں صیب (ہجرت و نصیحت صرف وہی لوگ حاصل کرتے ہیں جو خدا کی طرف رجوع کرتے ہیں) "مؤلفہ"

صرف ان کی ادائیگی کے بعد اس کو بھیجہ کامل الدین ہی کہا جائے گا، خواہ وہ دوسروں کے لحاظ سے اعمال میں قاصر ہی رہا ہو۔ یہی وجہ ہے جب حضرت اسماء بنت یزید بن اسکن انصاریؓ نبی اکرمؐ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: ”میں جماعت نسوان کی نماد ہوں کہ آئی ہوں کہ ان سب کی عرض داشت پیش کروں، حق تعالیٰ نے آپ کو مردوں اور عورتوں سب ہی کیلئے مبعوث فرمایا ہے، لہذا ہم سب ایمان لے آئیں اور آپ کا اتباع کر لیا، لیکن ہم سب عورت ذات ہیں، گھر میں گھری ہوئی، پردہ و حجاب کی پابند اور گھروں میں بیٹھے رہنا ہی ہمارا کام ہے، مردانہی خواہشات ہم سے پوری کرتے ہیں اور ہم ان کی اولاد کے بوجھ بھی برداشت کرتی ہیں اور (باہر رہنے کی آزادی کے سبب سے) مردوں کو جمعہ و جماعات و جنازہ کی شرکت کی وجہ سے نیکیاں اور فضائل ملتے رہتے ہیں۔ اور جب وہ جہاد میں جاتے ہیں تو ہم ان کے اموال و اولاد کی حفاظت بھی کرتے ہیں تو کیا ایسی صورت میں ان کے اعمال مذکورہ کے اجر و ثواب میں ہمارا بھی حصہ ہوگا یا نہیں؟ حضور ﷺ نے حضرت اسماء کی عرض داشت مذکور سن کر صحابہ کی طرف متوجہ ہو کر سوال کیا، کیا تم نے کسی عورت کی گفتگو اور سوال دین کے بارے میں اس سے بہتر کبھی سنا ہے؟ عرض کیا نہیں یا رسول اللہ! پھر حضور نے اسماء کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: ”اسماء! جاؤ اور سب عورتوں کو بتا دو کہ اگر ان کا سلوک اپنے شوہروں کے ساتھ اچھا ہے، اور وہ ان کی مرضیات کی طلب و جستجو کرتی ہیں ان کے اتباع و موافقت کی سعی کرتی ہیں تو یہ چیزیں ان عورتوں کو اخروی مراتب کے لحاظ سے ان مردوں کے برابر کر دیں گی جو مندرجہ بالا اعمال کرتے ہیں۔“ یہ خوش خبری پیغمبر خدا ﷺ سے سن کر حضرت اسماء فرط مسرت سے قلیل و تکبیر کہتی ہوئی واپس ہوئیں اور سب عورتوں کو بھی اس پیغام سے سرور و مطمئن کیا۔ (استیعاب ص ۶۷، ج ۲)

اوپر کی حدیث میں عدل کا لفظ ہے کہ عورتیں مذکورہ باتوں کی وجہ سے مجاہدین اور کامل ایمان مردوں کے برابر ہو جائیں گی، تو دیکھا جائے کہ وہ دینی نقص کہاں گیا؟ غرض حاصل کلام یہ ہے کہ جس امر کو نقصان دین اوپر کی حدیث میں کہا گیا ہے وہ ظاہری لحاظ سے کسی ضرور ہے مگر درحقیقت غالب عذرو مجبوری کی کمی نقص اعمال کوئی نقص دینی نہیں ہے اور مقصد شارع صرف یہ ہے کہ عورتوں کو جو عقل و دین کا حصہ دیا گیا ہے وہ ان کی حد تک اصلاح معاش و معاد کیلئے کافی ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے دائرہ عمل سے نکل کر مردوں کے خاص معاملات اور بیرونی امور و ملکی سیاسیات وغیرہ میں حصہ لینا چاہیں تو اس سے کسی بہتری کی امید نہیں ہے بلکہ اس سے بسا اوقات وہ مردوں کی عقلوں کو بھی خراب کریں گی اور طرح طرح کے فسادات و فتنوں کے دروازے کھل جائیں گے۔ واللہ اعلم۔

علامہ قسطلانی کا جواب

آپ نے مصابیح میں لکھا کہ ارسال حیض سے مراد حکم منع کا اجراء ہے، جس کی ابتداء اسرائیلی عورتوں سے ہوئی، اور دوسری حدیث کا تعلق بنات آدم پر جو حیض کے فیصلہ سے ہے۔ صاحب لامع نے لکھا کہ اس کے خلاف طحاوی علی المراقی کی روایت ہے کہ حیض کی وجہ سے منع صلوة کا حکم حضرت خواہی کے زمانہ سے ہے، جب انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام سے نماز کا حکم معلوم کیا تو آپ نے فرمایا میں نہیں جانتا، پھر وحی الہی اتری کہ نماز روزہ ترک کریں اور نماز کی قضاء ہوگی، روزہ کی ہوگی۔ (لامع ص ۱۱۵، ج ۱)

راقم الخروف عرض کرتا ہے کہ ارسال حیض کی صورت اگر موافق تحقیق حافظ یعنی مان لی جائے، کہ انقطاع کے بعد ارسال ہوا ہے تو اس کے ساتھ صرف صلوة کا ہی حکم نہیں لاگو ہوا جو غالب حیض میں پہلے بھی تھا، بلکہ نساء بنی اسرائیل کی ناشائستہ حرکات کی وجہ سے (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) مساجد میں جانے کی بھی ممانعت ہوئی ہے جو عام حالات میں پہلے سے نہ تھی، اس طرح گویا دوسری بار حیض کی ابتداء کی بھی مخصوص صورت واضح ہو گئی، اور اس منع کے خلاف روایت طحاوی بھی نہ ہوگی۔

افادہ النور: آپ نے فرمایا: بطور روایت تو نہیں مگر بطور حکایات نظر سے گذرا ہے کہ حضرت خواہ کو حکم ہوا ’م میں نماز نہ پڑھیں۔

انہوں نے اسی پر روزے کی بھی قیاس کر لیا تو اس پر عتاب الہی ہوا اور روزے کی قضا واجب کر دی گئی البتہ یہ روایت بھی دیکھی گئی کہ جب دنیا میں اترنے کے بعد حضرت حواءؑ کو دم حیض آیا تو انہوں نے حضرت علیہ السلام سے سوال کیا، یہ کیا اور کیوں ہے؟ آپؐ پر وحی آئی کہ یہ بطور عتاب ہے۔ (واضح ہو کہ عتاب و عقاب میں فرق ہے، عتاب اپنوں پر ہوتا ہے اور عقاب غیروں پر) پھر حضرتؑ نے فرمایا کہ یہ عتاب بھی اس وارد دنیا کے ساتھ مخصوص ہے کہ جنت سے لگنا پڑا اور یہاں آتا پڑا تو اس جہان کی چیزیں یہاں کی مناسبت سے لگ گئیں اور ان کے ساتھ ہم کو جلا ہوتا پڑا۔ پھر اگر ہم اس جہان کی آلائشوں اور گندگیوں سے دامن بچا کر گزر جائیں گے اور حضرت حق تعالیٰ کی طرف ہجرت کریں گے یعنی (ایمان و اعمال صالحہ کی برکت سے) اپنے اصلی وطن و مکانہ کی طرف صعود کر جائیں گے تو اس عتاب سے نجات پالیں گے۔ جس طرح حضرت آدم علیہ السلام نے اکل حب کے بعد حاجت بول و براہ محسوس کی، تو ندا آئی کہ یہاں سے (زمین پر) اتر جاؤ جو اس کی جگہ ہے اور یہ جگہ گندگیوں کیلئے موزوں نہیں ہے۔ اسی طرح اس سے قبل حضرت آدم علیہ السلام اپنی عورت (شرمگاہ وغیرہ کی غرض دعایت) سے بھی واقف نہ تھے، جس کی طرف ہدایت لہما مو آتھما لآیۃ سے اشارہ ہوا ہے۔

خلاصہ کلام: توفیق بنی اللہ شین کے سلسلہ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی مراد جہاں تک ہم نے سمجھی یہ کہ ابتداء حیض تو ابتداء زمانہ ہے، یہی طبی جو بطور عتاب بھی، پھر وہ نبات بنی اسرائیل کیلئے بطول رحمت بنی گئی، اسی کو کچھ تصرف کے ساتھ محقق یعنی نے کہا کہ انقطاع کے بعد ارسال ہوا، جو بظاہر عقاب اور بباطن رحمت تھا۔ علامہ قسطلانی نے نسخ کے معنی میں توسع کی طرف اشارہ کیا جس کی وضاحت رد کردی گئی۔ ہمارے نزدیک یہ تینوں توجیہات زیادہ موجد و معقول ہیں اور ان کے مقابلہ میں حافظ کی توجیہ طول مکث والی اور دؤدی کی تاویل عام و خاص والی دل کو نہیں لگائیں۔ واللہ اعلم۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ”دم حیض کی تحدید لکھل و کثیر بہت دشوار ہے، کیونکہ امصر و اعصار وغیرہ کے اختلاف سے اس میں بھی اختلاف ہوتا ہے، پھر یہ کہ اس کی توقیت کیلئے کوئی صحیح قوی مرفوع حدیث وارد نہیں ہے اور جو ہیں وہ بعض ضعیف بعض شدید الضعف اور کچھ منکر بھی ہیں۔ قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی نے شرح ترمذی میں لکھا ہے توقیت شرعاً کچھ نہیں ہے، اور سب کچھ عادت پر بنا ہے، اس پر مستقل رسالہ بھی لکھا تھا مگر وہ ناپائی ہو گیا۔

سب سے زیادہ تفصیل و دلالت کے ساتھ برکلی نے رسالہ لکھا ہے یہ علامہ حنفی صاحب (م ۱۰۸۸ھ) درمختار کے معاصر تھے، اس میں جن کتابوں سے مدد لی ہے، ان کی بہ کثرت اغلاط کا شکوہ بھی کیا ہے اور لکھا کہ باوجود سنی تصحیح کے اغلاط رہ گئیں۔ میں نے بھی اس رسالہ کا مطالعہ کیا ہے اور بہ کثرت اغلاط دیکھیں۔ اس رسالہ کی شرح ابن عابدین نے کی ہے، اور ماتن کا اتباع کیا اس لئے اس میں بھی اغلاط رہ گئیں، اسی لئے رسالہ مذکورہ اور شرح سے استفادہ دشوار ہو گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے جن کے رسالہ دربارہ مسائل حیض کا ذکر فرمایا، ان کا نام فیض الباری اور میری یادداشت میں بھی برکلی ہی ہے لیکن ابھی تک ان کا تذکرہ اور حالات نظر سے نہیں گزرے۔ مسائل حیض کے سلسلہ میں ایک نام علامہ برکلی کا بھی آتا ہے، جن کے اقوال ایک مختصر مصری رسالہ موسومہ ”تحتہ الاخوان فی التحیض علی مذہب ابی حنیفۃ العمان“ (بقلم عبدالرحمن احمد خلف المصری الخفی المدرس بالازہر) میں ذکر ہوئے ہیں ان کے علاوہ ابن العربی نے علامہ مقدسی کی تالیف کی بہت مدح کی ہے، آپ نے لکھا:۔

”حیض کے مسائل معصلا ت دین و مشکلات فقہ میں سے ہیں اور میری بصر و بصیرت نے اپنے تمام سفر و حضر میں، جز ابو محمد ابراہیم بن ادنیۃ المقدسی کے کسی عالم کو نہیں دیکھا کہ اس نے موصوف کی طرح ان مسائل کو فکر و نظر کا جولان گاہ بنایا ہو، انہوں نے حل مشکلات، فتح مقولات و تفرج جزئیات کیلئے یکہ و تہما سحی کی، اور کامیاب ہوئے، البتہ اس سلسلہ میں جو احادیث پیش کیں اور ان پر حکام کیا ہے، وہ کوتاہیوں سے خالی نہیں ہے۔“ (امانی الاخبار ص ۷۴، ج ۲)

اس وقت ہمارے سامنے جو کچھ مواد ہے اس کا زیادہ عمدہ و نفع حصہ تفسیر احکام القرآن (المجصاص) المانی الا حبار ص ۷۴، ج ۲ ص ۱۰۶، ج ۲ (۲) انوار المصمود ۱۱۱، ج ۱ ص ۱۳۳، ج ۱ اور معارف السنن ص ۴۰۸، ج ۱ ص ۳۶۴، ج ۱ میں ہے، جس میں حیض، نفاس و استحاضہ کے مسائل و مشکلات اچھے اسلوب و دلائل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں، اور امام بخاری نے کتاب النحس میں جتنے ابواب ذکر کئے ہیں، ان کی باہم ترتیب و نسق و مناسبات کو کچھ ممولانا سید فخر الدین احمد صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند نے ”القول النقص“ میں خوب لکھا ہے جزا ہم اللہ خیرا لجزاء۔ اس کے بعد اصولی طور پر چند بحثیں ہم بھی ذکر کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

تحدید اقل و اکثر کی بحث

محقق ابن العربی نے ”العارضہ“ میں لکھا: ”حیض کی صوت پیش آنا تو عورتوں کے لئے قضاء و قدر الہی کے تحت مقرر شدہ اور لازمی ہے لیکن اس کی مدت اس لئے مقرر نہیں کی گئی کہ سب عورتوں کے احوال و اوصاف یکساں نہیں، وہ شہروں، عمروں اور زمانوں کے اختلاف کے ساتھ بدل جاتے ہیں، پھر ایک عورت کی بھی رحم کی ارغائی کیفیت بہ اختلاف احوال و ظروف مختلف ہوتی ہے، جس سے خروج دم کبھی کم اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ اسی لئے فقہائے امت کے مختلف فیصلے سامنے آئے، اور جس کے علم میں جس قسم کے مشاہدات و مسوعات آئے، ان ہی کے موافق تحدید کر دی، چنانچہ امام مالکؒ نے تھوڑی دیر کے خروج دم کو بھی نصاب قرار دیدیا، امام شافعیؒ نے کم سے کم نصاب ایک دن رات قرار دیا، امام ابوحنیفہؒ نے تین دن، ابن ماجہؒ نے پانچ دن کہا، اسی طرح مدت نصاب امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک دس دن، امام شافعیؒ وغیرہ کے یہاں پندرہ دن، اور امام مالکؒ کے نزدیک سترہ یوم ہوئی۔

علامہ ابن رشدؒ نے ہدایہ میں لکھا ہے: اقل و اکثر حیض اور اقل طہر کے بارے میں ان سب اقوال فقہاء کا مستند صرف تجربہ و عادت ہے، اور عورتوں کے اختلاف احوال کے سبب اکثر عورتوں میں ان امور کی تحدید تجربہ سے بھی دشوار ہے، اسی لئے فقہاء میں اختلاف پیش آیا ہے۔ تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اکثر مدت حیض سے جو خون زیادہ آئے گا وہ استحاضہ ہوگا۔ محقق ابن قدامہؒ نے ”المغنی“ میں لکھا ہے کہ شریعت میں مطلقا احکام ہیں بغیر تحدید کے، اور لغت و شریعت کے ذریعہ حیض کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ لہذا عرف و عادت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جس طرح قبض، احراز و تفرق وغیرہ کے مسائل میں کرتے ہیں۔ علامہ نووی نے اس امر پر بھی اجماع نقل کیا کہ اکثر طہر کی بھی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ فرض یہ سب حضرات تحدید کا مدار صرف عرف و عادت پر کرتے ہیں (معارف ص ۴۱۳، ج ۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس بارے میں جس طرح ان حضرات نے عدم توقیت و تحدید بشرطی اور مداری علی العادة کی تصریح کی ہے، میری تمنا بھی کہ ایسی ہی صراحت کسی منفی عالم سے بھی مل جاتی، مگر باوجود تلاش کے مجھے یہ چیز نہ ملی۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ شاید ایسی تصریح حنیفہ سے اس لئے نہیں ہے کہ نسبہ ان کے پاس شریعت کی طرف سے تحدید کے اشارات زیادہ ہیں اگرچہ وہ آثار و صیغ اور احادیث سے لئے گئے ہیں جیسا کہ آگے اس کی تفصیل آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

حضرت شاہ صاحب کی دوسری تحقیق

فرمایا: مالکیہ نے بہت اچھا کیا کہ دم حیض کی توقیت کو صرف مدت کے بارے میں معتبر ٹھہرایا اور دوسرے گھریلو معاملات و دینی امور نماز، روزہ، وغیرہ میں محتبیٰ کی رائے پر چھوڑ دیا، ہمارے فقہاء حنیفہ بھی اگر ایسا کرتے تو اچھا تھا، انہوں نے مسائل میں امور طہر کے قواعد رعایت کیے ہیں مگر عوارض کا لحاظ نہیں کیا، مثلاً اکثر مدت حمل دوسال لکھی، حالانکہ وہ عوارض مرض وغیرہ کی وجہ سے غیر موقت اور ناقابل تحدید ہے کہ کبھی ۱۲، ۱۳ سال بھی لگ جاتے ہیں پھر سوکھ جاتا ہے۔ فقہاء کو لکھنا چاہئے تھا کہ حمل کی اکثر مدت دوسال طبعی ہے، اور کسی مرض کے سبب

سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے جیسا کہ اکثر ایسا ہوتا ہے۔ دوسرے ایسے امور میں فقہاء کو اطباء کی طرف رجوع کر کے فیصلہ کرنا چاہیے تھا کیونکہ "الکل فن رجال" (ہر فن کے خصوصی مہارت رکھنے والے الگ الگ ہوتے ہیں) تاہم فقہاء کی اس قسم کی تحدید شرعی نہیں اجتہادی ہے اور اصل یہ ہے کہ جس امر میں شرعی تحدید وارد نہیں ہوئی اس کو بے قید ہی رکھیں گے اور اس کی تحدید و تحدید نہیں کریں گے۔ چنانچہ اصول فقہ میں تصریح ہے کہ حدود و مقدار پر اشیاء کا تعین قیاس کے ذریعہ جائز نہیں، یعنی حدود و مقدار میں اعداد و رکعات وغیرہ کا فیصلہ کرنا مجتہد کے حدود اختیار سے باہر ہے، یہ صرف شارع کا حق ہے چنانچہ علامہ حنفی اسی اصول پر چلے ہیں۔ انہوں نے بآہ قلیل و کثیر اور نماز کے اندر عمل قلیل و کثیر کی کوئی حد مقرر نہیں کی، بلکہ مجتہبی ہر کسی کے لئے پرچھوڑ دیا ہے، اور اسی طرح اجل سلم و قریب لفظ میں بھی کیا ہے، لیکن اصحاب متون نے حد بندیاں کی ہیں، حضرت کاغذ مذکور نہایت اہم اور قابل قدر ہے۔ والحمد للہ علی ما انعم علینا من علومہ

حضرت شاہ صاحبؒ کی تیسری تحقیق

فرمایا: اگرچہ اصولاً تو رائے مجتہبی کی طرف تفویض ہی ایسے امور میں صحیح ہے، تاہم اس امر سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ نظام عالم بغیر تقدیر کے نہیں چل سکتا، کیونکہ بہت سے عوام صحیح رائے اور قوت فیصلہ سے محروم ہوتے ہیں، ان کیلئے تفویض غیر مفید ہے اور لاعمال ان کیلئے تحدید و تقدیر کی ضرورت ہوگی، تا کہ وہ اس کے مطابق عمل کر سکیں۔ لہذا ایسے امور کیلئے بھی جن میں شریعت سے تحدید منقول نہیں ہے، مجتہد مجبور ہے کہ عوام کی رہنمائی کی غرض سے تحدید کرے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے استسراہم کی صورت میں فقہاء تحدید پر مجبور ہوتے ہیں، کیونکہ سب فقہاء اکثر طہر کی کوئی حد نہ ہونے پر متفق ہیں، باوجود اس کے سابق عادت کی بنا پر اس کیلئے حد مقرر کر دی ہے۔ اور اگرچہ اس مسئلہ میں ہمارے مشائخ حنفیہ کے چھ قول ہیں، لیکن میرے نزدیک مختار یہی ہے کہ اُس کی عدت تین مہینے سے پوری ہو جائے گی، اور ہر مہینے ایک طہر وطمث کا شمار کریں گے۔ اسی طرح مہمدۃ الطہر کیلئے بھی (جس کو بعض مرتبہ چھ چھ سال تک حیض نہیں آتا) ہمارے مذہب میں کوئی مطلق نہیں ہے بجز حیض گزرنے کے، اور اگرچہ یہ مسئلہ نفس قرآنی سے مؤید ہے کہ مطلقہ کی عدت تین حیض ہی ہیں خواہ اس میں دس میں ساں بھی گزر جائیں اور خواہ وہ ۵۵ سال سالہ ہو اور سن ایسا اس کو بھی پہنچ جائے، فقہاء اسی طرح کہتے ہیں حالانکہ ایسا بھی بہ سخت ہوتا ہے اور صمد با واقعہ ت پیش آتے ہیں، مگر امتداد طہر کی حالت میں جب اس پر عمل کی کوئی صورت نہ رہی اور عورت سخت تنگی میں پڑ گئی تو ہمارے فقہاء کو مذہب امام

سے فرمایا: قرآن مجید میں موتی عنہا زچہا کی عدت الگ سے بتلا دی ہے اور حدیث بھی، مالک نے آیت واللا فی نسہ یحصص سے استدلال کیا ہے، جس کی تفسیر ہمارے یہاں دوسری ہے، (یہ تفسیر احکام القرآن (ص ۵۶۲، ج ۳ میں دیکھی جائے، حنفیہ کے مسلک و مکتبہ، و بہترین طرز پر ملاحظہ و مدلل کیا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ آیت مذکورہ کا کوئی مطلق مہمدۃ الطہر نہیں ہے) یہاں سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ وہ حضرات اور عقلا سے بہت گئے جنہوں نے سہارے میں حنفیہ کے مسلک کو نہایت ضعیف کہا اور لکھا کہ اس مسلک پر عمل کرنے میں ضرر ہے، جس کا حکم شریعت نہیں کر سکتی اور نہ شریعت وقت حاجت میں نکال روکنے کو اور غیر وقت ضرورت میں اجازت دینے کو پسند کر سکتی ہے) (دیکھو قادیانی ج ۶، ص ۱۸)

حافظ ابن تیمیہؒ نے اگرچہ حنفیہ کی صراحت نہیں کی، مگر اشارہ ان ہی کی طرف معلوم ہوتا ہے چونکہ حنفیہ کی ان کے دل میں بڑی عزت ہے اس لئے تصریح سے غالباً احتراز کیا ہے، لیکن جو ریمارک انہوں نے کیا ہے وہ بہت سخت ہے۔ اس لئے میں گراں گزرنا۔ بقول حضرت شاہ صاحب حنفیہ کا مسئلہ قرآن مجید کی صریح آیت ہے، اس لئے وہ اس کے حکم کو بے کم و کاست دہنئے اور منوائے پر مجبور ہیں۔ اب اگر کچھ صورتوں میں ضرر ہی تنگی کی حالت پیش آتی ہے تو حنفیہ اس سے لئے تیار ہیں کہ ان کو ضرر کی وجہ سے عام حکم قرآنی سے ملامت مٹا کر دیں۔ اور ایسا ہی وہ کرتے بھی ہیں۔ رہی یہ بات کہ زیادہ مدت انتظار کرنے میں مہمدۃ الطہر کو نکاح سے روکا اور بعد ازاں وقت نکاح کی اجازت دینا زائد آتا ہے تو شریعت کے اصول کلیہ اور احکام عامہ قطعاً کے مقابلہ میں اس قسم کی کھف عقلی اثر انداز باتوں سے متاثر کرنا ہمارے نزدیک اکابر علماء امت کی محدثانہ شان سے خلاف ہے، اور بجا ہے قوت دلیل کے جذباتی باتوں سے کام نہ لانا محض و تحقیقی لحاظ سے کسی صریح موزوں و مناسب نہیں ہے اگرچہ چاہیے چیزیں حافظ ابن حزمؒ نے بعض علماء اہل حدیث کے یہاں زیادہ ملتی ہیں، اور حافظ ابن تیمیہؒ کے یہاں نسبت بہت کم ہیں۔ تاہم ایک چیز سامنے آگئی تو چند کلمات لکھنے پر ہے۔ وان ازید الا الاصلاح ما استطعت وما نوفیقی الا باللہ تعالیٰ "مؤلف"

مالک پر فتویٰ دینے کی ضرورت پڑی، تو جس طرح ان مواقع میں مجبوراً تحدید کرنی پڑی تاکہ حوائج و ضروریات کا حل نکل سکے۔ اسی طرح فقہاء نے اقل و اکثر حدیث جنس کی تحدید بھی مجبور ہو کر سہولت عوام کیلئے کر دی ہے، اور وہ اس بارے میں اجر و ثواب کے مستحق ہیں کہ لوگوں کو مشکلات اور تنگیوں سے نکالنے کی سعی محمود کی ہے۔

فتہ کی ضرورت

حضرتؒ نے اس موقع پر فرمایا:۔ باوجودیکہ احادیث مرفوعہ تو یہ میں کسی قسم کی تحدید نہ تھی، مگر عام لوگوں کو مشکلات اور تنگیوں سے نکالنے کیلئے فقہاء نے اپنے اجتہاد سے ان دشواریوں کا حل کہیں تحدید اور کہیں توسیع اختیار کر کے نکالا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت مقدسہ پر پوری طرح عمل کرنے کیلئے، حدیث کو بھی بعض وجوہ و ملاحظہ سے فتہ کی ضرورت ہے، جس کی مثال یہاں سامنے ہے کیونکہ صرف حدیث پر اکتفاء کرنے سے کام نہ چل سکا، اسی لئے میں کہا کرتا ہوں کہ فقہ تو بذات خود حدیث کی محتاج ہے (کہ جو فقہ مستند الی الحدیث نہ ہو وہ معتبر ہی نہیں) لیکن عمل کیلئے حدیث کو بھی فتہ کی احتیاج ہے اور ایسے ہی قرآن مجید کی مراد بغیر جوعر و ملی الحدیث کے معنی راقی ہے، حدیث ہی سے اس کی صحیح و تفسیر حاصل ہوتی ہے، جب تک ذخیرہ حدیث کی طرف رجوع نہ کریں گے، فکر و نظر کا تردد رفع نہیں ہوتا۔ الخ

حضرتؒ کے اس ارشاد کو ہم نے مقدمہ انوار الباری جلد مظہم (قسط نجم) میں بھی کسی قدر واضح کر کے ذکر کیا ہے، پھر بھی اگر تعبیر میں کچھ کوتاہی رہی ہو تو یہ ہماری قہم تعبیر کی کوتاہی ہے۔ حضرتؒ کی علم و بیان کی کوتاہی نہ سمجھی جائے۔ سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم۔ یہاں اس امر کی وضاحت غیر ضروری ہے کہ احادیث رسول اکرم ﷺ کے معانی و مقاصد کی تعیین یا تحدید یہ توسیع و غرہ کے لئے کیلئے عظیم القدر فقہاء اجتہاد اور کتنے اور نچے علم و بصیرت کی ضرورت ہے۔ بقول حافظ شیرازیؒ۔

نہ ہر کہ چہرہ بر افروخت دلبری داند	نہ ہر کہ آئینہ ساز سکندری داند
نہ ہر کہ طرفہ کلدج نہاد و تند نشست	کلاه داری و آئین سروری داند
ہزار نکتہ باریک تر ز مواین جاست	نہ ہر کہ سر پتر اشہ قلندری داند
در آب دیدہ خود غرق ام چہ چارہ کنم	کہ در محیط نہ ہر کس شادری داند
غلام ہست آہ مرد عافیت سوزم	کہ در گدا صفتی کیسیا گری داند

علوم قرآن و حدیث کے محیط بے کنار (اتحاد و سمندر) میں شادری کا دعویٰ کرنے والے بہت ہوتے ہیں اور آئندہ بھی آئیں گے مگر خدا کا شکر ہے انوار الباری کا مطالعہ کرنے والے جان چکے ہیں اور مزید جانیں گے کہ اس شادری کا صحیح استحقاق علماء امت میں سے کس کس کو حاصل ہوا ہے اور صحیح معنی میں گدا صفت ہو کر کیسیا گری کس کس کے مقدر میں آئی ہے؟ وغیرہ، واللہ اعلم بالصواب

مسئلہ حنفیہ کی برتری

حضرت شاہ صاحبؒ نے ارشاد فرمایا:۔ یہ بات تو واضح ہو چکی کہ نہ فی نفسہ خارج میں جنس کی توقیت و تحدید ہو سکتی ہے اور نہ حدیث ہی سے اس کا کوئی قطعی فیصلہ ہوا ہے، پھر جو کچھ تحدید ہوئی ہے وہ ضرورت کے تحت اور اجتہاد کے ذریعہ ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مرتبہ اجتہاد میں سب ائمہ مجتہدین سے آگے ہے، اس لئے ان کا فیصلہ بھی سب سے زیادہ معقول و موجب ہونا چاہئے اور اس کے ساتھ ہی یہ امر ان کے لئے فرمایا: میں ایک بار حضرت مولانا رائے پوریؒ کے زمانہ میں رائے پور گیا تو وہاں یہی صورت درپیش تھی، مجھ سے اس مشکل کا حل پوچھا گیا تو میں نے کہا: ”اگر چاہو تو مالکیہ کے مذہب پر فتویٰ دے دوں کہ بغیر اس کے کوئی چارہ نہیں ہے، مذہب حنفیہ میں چنانچہ میں نے باوجود غنی ہونے کے اور یہ جانتے ہوئے بھی کہ یہ ظاہر نفع و حنیہ کے خلاف ہے، فتویٰ دے دو، گو گفتہ والے تو یہ لکھتے ہیں کہ قاضی مالکی کے پاس جا کر فتویٰ حاصل کرے۔“ حضرت کے اس واقعہ سے متعدد علمی فوائد حاصل ہوئے نوالحمد للہ علی ذلک۔ ”مؤلف“

اجتہادی فیصلہ کو مزید قوت دیدیتا ہے کہ ان کی تائید بہت سی نصوص شرعیہ کی عبارات و اشارات اور آثار صحابہ سے ہو رہی ہے۔ مثلاً: (۱) حدیث ترمذی عن ابی ہریرہؓ (باب ما جاء فی استكمال الايمان والزياة والنقصان ص ۸۶، ج ۲) (ونقصان دينكن الحیضة فصمكت احداهن الثلاث والاربع لاتصلی، تمہارے دین میں کمی یہ ہے کہ حیض کے وقت تین چار دن بغیر نماز روزے کے بیٹھی رہتی ہو) امام طحاوی نے مشکل المآثر ص ۳۰۵، ج ۳ میں بھی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ روایت کر کے لکھا کہ اس حدیث کے سوا مقدار قلیل حیض میں کوئی اور حدیث ہمارے علم میں نہیں ہے، لہذا اسی کے ہم قائل ہو گئے اور اس کے خلاف اقوال کو ترک کر دیا۔ اس کو صاحب معصر نے بھی ص ۲۱، ج ۱ میں ذکر کیا ہے۔

(۲) سنن ابن ماجہ میں ہے (بإسناد حسن حضرت ام سلمہؓ سے مروی) ہے کہ حضور اکرم ﷺ تین دن ازواج مطہرات سے جدا رہتے تھے۔ (یہ اقل مدت ہوئی) پھر پھر بنت جحشؓ کی حدیث سے سات دن لیں گے اور تین دن استسکھا کرے گا لیں گے تو دس یوم ہو جائیں گے (جو اکثر مدت بنے گی) استسکھا عند الما لکیہ یہ ہے کہ سات دن عادت ہو مثلاً اور پھر تین دن کے اندر دم حیض پھر آ گیا تو وہ بھی حیض ہے، ورنہ نہیں ہے اور اسی کے قریب مسئلہ حنیفہ میں بھی ہے، ان روایات سے معلوم ہوا کہ تین دن سے کم حیض کی کوئی صورت نہیں ہے۔

(۳) طبرانی نے کبیر واسطہ میں ابوامامہ سے رسول اکرم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے کہ اقل حیض تین دن اور اکثر دس دن ہے اس میں عبدالمکک کوئی مجہول ہے (مجمع الترمذی ص ۱۱۶، ج ۱) عمدہ ص ۱۳۹، ج ۲ میں بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ (احیاء السنن ص ۱۳۲، ج ۱) (۴) دارقطنی نے وائلہ بن الاسقع سے حضور علیہ السلام کا ارشاد نقل کیا کہ اقل حیض تین دن اور اکثر دس دن ہے اس میں بھی ایک راوی مجہول اور ایک ضعیف ہے (احیاء عمدہ ص ۱۳۹، ج ۲) میں بھی اسی طرح ہے۔

(۵) افر حضرت عثمان بن ابی العاصؓ۔ حاکمہ کو دس دن سے زیادہ ہو جائیں تو وہ بمنزلہ مستحاضہ کے ہے، غسل کر کے نماز پڑھے گی (رواہ الدارقطنی) بتیختی نے کہا ہے کہ اس اثر کی سند میں کوئی حرج نہیں (الجوہر النبی ص ۸۶، ج ۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حضرت انسؓ کے اثر میں تو امام احمد کو شک ہے (جو آگے آ رہا ہے) باقی ہیں عثمان کا اثر زیادہ پختہ ہے۔

(۶) افر حضرت انسؓ اونی حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے، کبچ نے اپنی روایت میں نقل کیا ہے کہ حیض تین دن سے دس تک ہے، پھر جو زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہے (اخرجه الدارقطنی) اس کے سبب رجال ثقہ ہیں سواہ جلد بن ایوب کے جس کی تضعیف ہوئی ہے لیکن اس سے سفیان ثوری، دونوں حماد، جریر بن حازم، اسامی بن علیہ، ہشام بن حسان، سعید بن ابی عرب، عبد الوہاب ثقفی وغیرہ کبار محدثین نے روایت کی ہے کہ جو ضعیف کے خلاف ہے، دوسرے یہ کہ روایت مذکورہ کے دوسرے متابعات و شواہد بھی ہیں مثلاً روایت ربیع بن صبیح حضرت انسؓ سے کہ حیض دس دن سے زیادہ نہیں ہوتا (اخرجه الدارقطنی) ربیع کو ابن معین نے ثقہ، امام احمدؒ نے لا بأس بہ اور شعبہ نے سادات مسلمین میں سے کہا۔ (الجوہر النبی ص ۸۵، ج ۱) و احیاء السنن ص ۱۳۱، ج ۱ الاستدرک ص ۱۲۰، ج ۱)

تحقق ابن الہمام نے لکھا:۔ مقدمات شرعیہ نہ رائے سے دریافت ہو سکتی ہیں نہ ان کو کوئی اپنی رائے سے بیان کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسی چیزوں میں صحابہ کے آثار موقوفہ بھی احادیث مرفوعہ کے حکم میں ہیں، بلکہ یہ کثرت آثار صحابہ دتا بعین کی وجہ سے دل کو یہ وثوق واطمینان بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ ضعیف راوی نے بھی مرفوعہ حدیث میں عمدہ روایت ہی بیان کی ہوگی۔ بہر حال حنیفہ کے مسلک کیلئے شرع میں اصل و بنیاد ضرور موجود ہے، بخلاف ان حضرات کے جنہوں نے اکثر مدت حیض پندرہ دن قرار دی، کہ اس بارے میں نہ کوئی حدیث حسن ہے نہ ضعیف ہے (فتح القدیر ص ۱۳۳، ج ۱)

(۷) ابن عدی نے کامل میں حضرت انسؓ سے حدیث روایت کی ہے: حیض کے تین دن ہیں اور چار اور پانچ اور چھ اور سات اور آٹھ اور نو اور دس۔ پھر جب دس سے تجاوز ہو تو وہ متحاضہ ہے، اس میں حسن بن دینار ضعیف ہے (نصب الراعی ص ۱۹۲، ج ۱)
(۸) حقیق یعنی نے لکھا: امام ابوحنیفہؒ نے اثر ابن مسعودؓ سے استدلال کیا ہے کہ حیض تین دن ہے، اور چار اور پانچ اور چھ اور سات، آٹھ نو اور دس، اس سے زیادہ ہو تو وہ متحاضہ ہے۔ دارقطنی نے اس کو ذکر کر کے لکھا کہ اس کی روایت ہارون بن زیاد کے سوا کسی نے نہیں کی اور وہ ضعیف المحدث ہے۔

(۹) حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا فرماتے تھے: تین دن سے کم حیض نہیں ہے اور نہ دس دن سے زیادہ، لہذا جو زیادہ ہے وہ متحاضہ ہے، ہر نماز کے وقت وضو کرے، بجز ایام حیض کے اور نفاس دو وقتوں سے کم نہیں ہے، نہ چالیس دن سے زیادہ ہے۔ اگر نفاس والی چالیس سے کم میں طہر دیکھے تو روزہ نماز کرے لیکن شوہر کے پاس چالیس دن کے بعد ہی جا سکتی ہے (رواہ ابن عدی فی الکامل) اس کی سند محمد بن سعید غیر ثقہ ہے۔

(۱۰) حضرت ابوسعید خدریؓ نے حضور علیہ السلام سے روایت کی کہ اقل حیض تین دین اور اکثر دس دن ہے (رواہ ابن الجوزی فی العلل المتباہیۃ) اس میں ابوداؤد غنی غیر ثقہ ہے۔

(۱۱) حضرت عائشہؓ نے حضور علیہ السلام سے روایت کی کہ اکثر حیض دس دن اور اقل تین دن ہے (ذکرہ ابن الجوزی فی التتبع) اس میں حسین بن علوان غیر ثقہ ہے۔

حقیق یعنی نے تمام آیات و روایہ ذکر کر کے لکھا: محدث نووی نے شرح المہذب میں لکھا کہ جو حدیث بہت سے طرق سے مروی ہو تو اس سے استدلال کیا جائے گا اگرچہ اُن طرق کے مفردات ضعیف ہی ہوں، اس کے علاوہ ہم کہتے ہیں کہ ہمارے مذہب کی تائید صحابہ کی متعدد احادیث سے بھی ہوتی ہے، جو طرق مختلفہ کثیرہ سے مروی ہیں، جن کا بعض دوسرے کو قوت دیتا ہے کونان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر ضعیف ہی ہو کیونکہ اجتماع کے وقت دوسری صورت بن جایا کرتی ہے جو انفرادی میں نہیں ہوتی پھر یہ کہ اس کے بعض طرق تو ضروری صحیح ہیں، اور یہ بات بھی استدلال کیلئے کافی ہے خصوصاً مقدمات (شرعیہ) میں، اور اس پر عمل کرنا بہر حال بلاغات اور حکایات مرویہ عن نساء مجہولہ سے تو بہتر ہے، اس کے باوجود بھی ہم صرف مذکورہ دلائل پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ ہمارے مسلک کی تائید میں صحابہ کرامؓ کے بھی آثار منقولہ ہیں،

۱۔ حافظ ذہبی نے ذکر کیا کہ ابن الجوزی نے تحقیق میں یہ بھی لکھا: ہمارے صاحب (حابلہ) اور صاحب بانک و شافعی کا قول ہے کہ اکثر حیض پندرہ دن ہیں، ان کا استدلال حدیث "تمکت احداکن شطر عمرہا لاصحی" سے ہے لیکن یہ حدیث اس لفظ کے ساتھ غیر معروف ہے (نصب الراعی ص ۱۹۳، ج ۱) حافظ نے تلمیح میں لکھا ہے کہ حدیث "تمکت احداکن شطر عمرہا لاصحی" سے استدلال کیا گیا ہے لیکن اس کی اس لفظ کے ساتھ کوئی اصل نہیں ہے، حافظ ابن مندہ سے ابن دقین العیسیٰ نے امام میں نقل کیا کہ بعض حضرات نے اس حدیث کو (استدلال) میں ذکر کیا ہے، لیکن وہ کسی طریقہ سے بھی ثابت نہیں ہے، محدث بیہقی نے الصریح میں لکھا کہ اس حدیث کو ہمارے بعض فقہاء نے (استدلال) میں ذکر کیا ہے، میں نے اس کی بہت کھوج کی چاہی مگر اس کو کسی حدیث کی کتاب میں نہ پایا، اور شافعی کی اسناد پاکئی۔ شیخ ابوالحسن نے المہذب میں لکھا کہ میں نے اس حدیث کو لفظ مذکور کے ساتھ نہیں پایا بجز کتب فقہاء کے۔ علامہ نووی نے اپنی شرح میں کہا کہ یہ روایت باطل ہے، اور غیر معروف، صاحب تہذیب الاخری نے تلمیح سے یہ سب نقل ذکر کے لکھا، میں کہتا ہوں کہ میں نے بھی کوئی حدیث نہیں پائی نہ شیخ نہ ضعیف جو اصل حیض ایک دن رات اور اکثر حیض پندرہ دن بتلائی ہو جو جو حدیث مذکور کے جس کے حقائق جہیں معلوم ہو چکا کہ اس کی اصل نہیں ہے، بلکہ وہ باطل ہے اور جس مسلک کو سفیان ثوری اور اہل کوفہ نے اختیار کیا ہے اس پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں، لیکن وہ سب ضعیف ہیں کما عرف (تحفہ ص ۱۲۳، ج ۱)

لکھنؤ کے یہاں یہ دیکھتا ہے کہ حسب صاحب تہذیب الاخریٰ و غیرہ صاحب المہذب علامہ بانک و شافعی و غیرہ و ایک طرف ہیں، جو ایک باطل و روایت سے اپنے مسلک پر استدلال کر رہے ہیں اور امام فقہ و غیرہ دوسری طرف ہیں جو صاحب رائے کہلاتے ہیں جن کے پاس مفصلہ بالا احادیث و آثار ہیں، وہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں مگر باطل تو نہیں ہیں، (مصرح صاحب تہذیب الاخریٰ) ایسی ہی واقعہ میں "برعکس ہندستان رنگ کا فوڑی" میں صادق آتی ہے۔ "مذہب مسلمان" مؤلف

جن کی تفصیل ہم نے اپنی شرح ہدایہ میں کی ہے۔ (عمدہ ص ۱۳۹، ج ۲)

ارشاد انور: فرمایا: حنفیہ کے لئے حضرت انسؓ کا اثر ہے، جس صحیح ”الجوہر النقی“ میں مذکور ہے، اگرچہ بیہقی نے اس کی تضعیف کی ہے، دوسرے عثمان بن ابی العاص کا اثر ہے، ”ہر مائلہ کو جب دس دن سے زیادہ ہو جائے تو وہ بمنزلہ مستحاضہ ہے غسل کر کے نماز پڑھے گی“۔ (رواہ الدارقطنی) اس اثر کے متعلق بیہقی نے بھی کہا کہ اس کی اسناد میں کوئی حرج نہیں ہے۔

محدث ماروینی حنفی کی تحقیق

آپ نے الجوہر النقی ص ۸۵، ج ۱ میں افرانس کے بارے میں محدث بیہقی و امام شافعی نے کی ہے، افرانس مذکور جلد بن ایوب پر نقد و تضعیف کا ذکر کر کے لکھا:۔ اس حدیث کی روایت جلد سے بہت سے ائمہ حدیث نے کی ہے، جن میں سفیان ثوری، اسماعیل بن علیہ، حماد بن زید، ہشام بن حسان، سعید بن ابی عروبہ وغیرہم ہیں، اور سفیان ثوری نے تو اس پر عمل بھی کیا ہے، پھر ابن عدی نے کہا کہ جلد کی کوئی حدیث میں نے بہت مشکل نہیں پائی، دوسرے ان کی روایت مذکورہ کے متابعت و شواہد بھی ہیں، ان میں سے ایک کی تخریج دارقطنی نے ذریعہ ریح بن صبیح ایک واسطہ سے کی ہے کہ حضرت انسؓ نے فرمایا:۔ حیض دس دن سے زیادہ نہیں ہوگا، ریح کی توثیق ابن معین، امام احمد، شعبہ و ابن عدی نے کی ہے، اور ریح و انس کے درمیان واسطہ بظاہر معاویہ ابن قرۃ ہیں، جلد نہیں ہیں (جیسا کہ بعض نے وہم کیا ہے) کیونکہ جلد کا سبب دا واسطہ حضرت انسؓ سے ثابت نہیں ہے۔ الخ (الجوہر النقی)

محدث اجتماعی: حدیثی و روایتی بحث اوپر آچکی، اس کے بعد حضرت شاہ صاحب نے درس بخاری میں فرمایا:۔ شافعیہ نے حنفیہ کے مقابلہ میں ایک اعتراض درآئی وہ عقلی بھی کیا ہے، وہ یہ کہ کوئی مہینہ حیض و طہر سے خالی تو ہوتا نہیں، اور ایک مہینہ کے اندر حیض کا مکرر ہونا بھی نادر ہے، لہذا حنفیہ کے مذہب پر حساب ٹھیک نہیں بیشتا، کیونکہ اقل طہر تو باقائے شافعیہ و حنفیہ پندرہ دن ہیں، پس اگر مکرر حیض کو دس دن مان لیں تو مہینہ کے پانچ دن مکمل رہ جائیں گے، جن کا شمار نہ حیض میں ہوگا نہ طہر میں، بخلاف شافعیہ کے کہ انہوں نے مہینہ کی تقسیم برابر کر کے آدھا حیض کو دیکھ یا اور آدھا طہر کو۔

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ شافعیہ کے اعتراض مذکور کے تین جواب ہیں:۔ (۱) امام اعظمؒ سے کبھی حیض دس دن اور اقل طہر میں دن کی بھی روایت ہے، جیسا کہ نہایہ میں ہے، لہذا حساب درست ہو گیا (۲) حنفیہ کے یہاں اقل طہر ہمیشہ پندرہ دن نہیں ہوتے، بلکہ بعض صورتوں میں بیس دن ہوتے ہیں جیسا کہ مستحاضہ مبتدأہ میں۔ لہذا فی الجملہ یعنی بعض صورتوں کے لحاظ سے حساب درست ہو گیا۔ (۳) حیض کا ہونا اگر چنداں ہے مگر معدوم محض نہیں ہے۔ لہذا اس جانب کو بھی بالکل نظر انداز نہیں کر سکتے، موصوبہ لدنیہ میں پسند مروی ہے کہ جب حضرت حواء رضی اللہ عنہا کو جنس سے زمین پر اتارا گیا تو حق تعالیٰ نے ان کو خبردار کیا کہ ”ان پر حمل و وضع کی حالت تکلیف سے گزرے گی، اور اس کے علاوہ مہینہ میں دوسرے خون بھی آیا کرے گا، اس روایت کی اسناد میں سنیہ ہیں، جو قداماء میں سے اور مفسر قرآن بھی ہیں اور یہ روایت ابن کثیر میں بھی ہے، مگر اس میں آخر کی مذکورہ زیادتی نہیں ہے، لہذا درستی حساب کی شکل بکھر ٹھٹ پر بھی مبنی ہو سکتی ہے، اگرچہ اس کو نادر تو سب ہی کہیں گے۔

شافعیہ کا استدلال آیت قرآنی سے

انہوں نے درلغت مذکورہ کو آیت قرآنی ”وَاللَّائِي يُمْسِنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ فَلَعْنَتُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ“ سے بھی قوت پہنچائی ہے، اس میں مہینہ ایک طہر اور ایک حیض ہی کا بنتا ہے، اس لئے کہ اقل طہر بلا اتفاق ۱۵ دن ہے، پس مہینہ کے باقی ۱۵ دن حیض کے ہو گئے، اور اس میں بکرا حیض کی صورت ماننا مستبعد ہے کیونکہ وہ نادر ہے۔

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ہم بھی ندرت کی وجہ سے اس میں تکرار حیض پر بنائیں کرتے، لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اس کو اکثری عادت نسواں پر بھی محمول نہیں کر سکتے، کیونکہ ان کی اکثری عادت پر ہر مہینہ میں ایام طہر کی بہ نسبت ایام حیض کے کثرت ہے، جیسا کہ حدیث حسنہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا حیض ۶ یا ۷ روز کا شمار کیا گیا اور ایسی ہی عادت اکثر عورتوں کی معروف و مشہور ہے کہ ان کے ایام طہر زیادہ ہوا کرتے ہیں، ایام حیض سے۔ پھر چونکہ ان کی عادات مختلف ہوتی ہیں اس لئے قرآن مجید میں حیض و طہر کو ایک ۵۰ کے اندر انداز و تخمین کے طور پر جمع کر دیا گیا ہے (اس سے زیادہ اس کی حیثیت بظاہر نہیں ہے، لہذا اس کو ایک حقیقی امر مان کر اس کی بناء پر دوسرے نزاعی امور کا فیصلہ کرنا بھی درست نہیں)

دوسرے یہ کہ عام طور سے عادت نسواں کو متوسط اور درمیانی مقدار حیض پر محمول کر سکتے ہیں، اور ایسا تو بہت ہی کم ہوگا کہ کسی کو ۱۵ دن تک حیض آئے، پس اگر آیت کو اکثری حیض پر محمول کرنا ندرت کی وجہ سے مستبعد ہوا، تو اس کو ۱۵ دن پر محمول کرنا تو اور بھی زیادہ نادر و اندر ہوگا، لہذا یہ صورت استدلال مفید نہیں۔

تیسرے یہ کہ اگر شافعیہ مہینہ کی مقدار پوری کرنے کی ضرورت کو بہت ہی اہم سمجھ کر یہ گنجائش نکالتے ہیں کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (۱۵ دن) لے لیں اور دوسری جانب (طہر) کا اقل (۱۵ دن) لیں، تو حنفیہ کیلئے بھی گنجائش ہے کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (۱۰ دن) لے لیں اور دوسری جانب (طہر) کے اقل حصہ سے کچھ زیادہ کر کے ۲۰ دن لے لیں۔ اور دوسری جانب سے مطلقاً اکثر کو اس لئے نہیں لے سکتے کہ اس کی کوئی حد نہ ہمارے یہاں ہے نہ شافعیہ کے یہاں، اور اس اقل اکثر کو ہم نے اس لئے بھی لیا کہ اقل طہر (۱۵ دن) پر بھی اقتصار نادر ہے۔ اس طرح ہم اس ندرت سے بھی بچ گئے۔

پس اگر یہ اقل اکثر کا لینا برابر برابر لینے کے سیدھے سادے حساب شافعیہ کے مقابلہ میں کچھ اچھا نہ چلتا ہو تو وہ کوئی خاص بات نہیں، کیونکہ یہ حالات واقعی و حقائق سے بحث کرنے والے کی نظر میں بہت زیادہ اہم ہے، اور واقعات و حقائق کا اتباع ہی سب سے زیادہ بہتر بھی ہے، جن کے مطابق قرآن مجید کا رد و رد و نزول ہوا ہے۔

غرض عام و اکثری حالات کے لحاظ سے شافعیہ کے مذہب پر آیت کا انطباق ہرگز نہیں ہوتا، اس لئے ان کے مسلک و نظریہ کی تائید بھی اس سے نہیں ہوتی، اور شاید اسی لئے مفسرین نے شافعیہ کے مذکورہ بالا استدلال و جواب کی طرف توجہ نہیں کی، حتیٰ کہ احکام القرآن جصاص وغیرہ بھی اس سے خالی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفسیر آیت ولا تقری بوہن:

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: مراد احکام کی بحث پہلے تفصیل سے گزر چکی ہے، مختصر یہ کہ آیت قرآنی سے اخذ مراتب میں ائمہ مجتہدین کے نظریات بسا اوقات مختلف ہوتے ہیں، کوئی اس کے اعلیٰ مرتبہ کو مقصود قرار دیتا ہے اور کوئی ادنیٰ مرتبہ کو، دوسرے دیکھنے والے تعمیر ہوتے ہیں اور یکطرفہ رائے قائم کر لیتے ہیں کہ اس نے آیت کی موافقت کی اور اس نے مخالفت کی، حالانکہ امر واقعی یہ ہے کہ حضرات مجتہدین سب ہی اپنی اپنی استعداد و استطاعت کے مطابق اس آیت و حکم قرآنی پر عمل پیرا ہونے کی پوری سعی کرتے ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ ان کے افکار و انظار مراتب کے بارے میں الگ الگ ہوتے ہیں۔

علماء اصول کی کوتاہی

ان حضرات نے عموم و خصوص اور اطلاق و تنقید کی بحثیں تو لکھی ہیں، مگر مراتب سے تعرض نہیں کیا حالانکہ یہ بھی ضروری تھا، انہوں نے لکھا کہ عموم و خصوص کا اجراء افراد و احاد میں ہوتا ہے، اور اطلاق و تنقید تقادیر و اوصاف شکی میں ہوتی ہیں، مراتب کا معاملہ چونکہ ان دونوں

سے الگ ہے اس لئے ان کا ذکر بھی ہوتا چاہئے تھا، اور اس کوتاہی کی وجہ سے ایک بڑا اور اہم باب ہماری نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے اور لوگوں کو تا بھیجی سے احمد مجتہدین کے بارے میں سوہن یا غلط فہمی کا موقع ملا ہے۔

ظاہر آیت کا مفہوم اور اشکال

ظاہر آیت سے مطلقاً اور کلیۃً اعتزال و علیحدگی کا حکم بحالت حیض معلوم ہوتا ہے اور ایسا ہی یہود کرتے بھی تھے، امام احمد نے حضرت انسؓ سے روایت کی کہ جب عورت کو حیض آتا تھا تو یہودی نہ اس کے ساتھ کھاتے پیتے تھے نہ اس کے ساتھ ایک گھر میں رہتے تھے (ابن کثیر ص ۲۵۸، ج ۱) گویا پوری طرح متقاطع کرتے تھے اور اس کو الگ گھر میں ڈال دیتے تھے (صحابہ نے حضور اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ ہم کیا معاملہ کریں؟ تو اس پر یہ آیت اتری: **وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ** (دو لوگ آپ سے حالت حیض کے احکام پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے! وہ گندگی ہے، لہذا اُس وقت عورتوں سے الگ رہو، اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو، پھر جب وہ پاک صاف ہو جائیں تو ان سے قربت کرو جس طرح اللہ تعالیٰ کا حکم ہے)

اعتزال و علیحدگی کا اعلیٰ الاطلاق حکم تو بظاہر یہود و مجوس کی تائید میں تھا، مگر حضور اکرم ﷺ نے اس حکم کی تفسیح میں فرمایا: **"اصْعُوا كَلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ"** (جماعت کے سوا ہر چیز درست ہے) یہ بات جب یہود کو معلوم ہوئی تو کہنے لگے، یہ فیض (رسول اللہ ﷺ) تو ہر معاملہ میں ہماری مخالفت ہی کرتے ہیں، اس پر اُسید بن خضیر اور عباد بن دشر نے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! یہودی ایسا ایسا کہتے ہیں، کیا ہم جماعت بھی نہ کر لیں؟ (تاکہ یہودی کی مخالفت اور بھی مکمل ہو جائے) حضور اکرم ﷺ کو یہ سن کر غصہ آ گیا، چہرہ مبارک کا رنگ بدل گیا اور یہ دونوں صحابی مجلس سے اٹھ کر چلے گئے، اتنے میں حضورؐ کے پاس کہیں سے دودھ کا بدیہ آیا آپؐ نے ان دونوں کو واپس بلایا اور وہ دودھ پلایا جس سے ان کا یہ تاثر جا تا رہا کہ آپؐ ان سے تاراض ہو گئے ہیں۔ (رواہ النسخۃ البخاری)

اس سے معلوم ہوا کہ شریعت محمدیہ کی بناء کسی دوسرے مذہب یا قوم کی مخالفت یا موافقت پر نہیں ہے، اس کی مخالفت یا موافقت ہی کو اصول خیمہ کا شرعی احکام بنائیں، بلکہ اس کے احکام اپنی جگہ مستقل، مستحکم و منغبط ہیں، پھر جنسی مخالفت یا موافقت کی قوم یا مذہب کی ان کے تحت ہوگی، وہ اسی حد تک رہے گی، ان اصول و حدود سے باہر دوسرے جذبات و نظریات کی رعایت شریعت نہیں ہے، اسی لئے حضورؐ یہ السلام کو غصہ آ گیا کہ وہ دونوں صحابی جذبہ مخالفت یہود کے تحت حد شرعی سے تجاوز کر رہے تھے۔

مراتب اعتزال: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: بظاہر تو آیت وحدیث مذکور میں تعارض معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اعتزال کے مراتب ہیں، اور آیت میں حکم مجمل ہے، اسی لئے اس کی مراد میں اختلاف ہوا کہ بعض حضرات نے اس کو جماع پر محمول کیا، اور صرف موضع

سے حیض کہتے ہیں اس خون کو جو عورتوں کو ہماری عادت کے مطابق آیا کرتا ہے اور اس کا مطلق علاج صحت سے ہے، البتہ جب اس میں کسی دیشی ہوگی وجہ سے تو وہ علاج عرض ہوتی ہے۔ اس زمانہ میں جماعت کے تار نماز روزہ درست نہیں، اور خلاف عادت جو خون آئے وہ بیماری ہے، جس کو استعمال نہ کیے ہیں، اس میں جماعت اور نماز روزہ سب درست ہیں۔ یہود و مجوس حالت حیض میں عورت کے ساتھ کھانے پینے اور ایک گھر میں رہنے کو بھی جائز نہ سمجھتے تھے، اس کے برعکس نصاریٰ کی عبادت تک سے بھی پرہیز نہ کرتے تھے، حق تعالیٰ نے یہود و مجوس کے افراط اور نصاریٰ کی تفریط دونوں کو غلط ٹھہرایا، اور حکم قرآنی کا اجمال و ابہام حدیث رسول ﷺ کے ذریعہ بحول دیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سے بیان خدا عیب: علاج حیض میں جماع کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے بلکہ اس کو طہار کھنا تفرق قرار دیا گیا ہے، نیز ماہین ناف و سرہ کے علاوہ جسم سے ختنہ کرنے کے جزا پر بھی اجماع ہے، البتہ جماع کے بغیر ناف و سرہ کے درمیانی حصہ جسم سے تنج (بلا حائل) کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور اکثر اہل علم اس کو بھی حرام قرار دیتے ہیں اور امام احمد رحمہما الحق و دواء دھیرہ نے اس کو جائز کہا ہے، سکانی شرح المنہب (معارف السنن ص ۴۳۹، ج ۱) (فائدہ جلیلہ در مسئلہ ہجرت)

طہارت سے احتراز ضروری قرار دیا، دوسروں نے اس کو سرہ سے رکھ دیا۔ کچھ کے اجتہاد کا حکم سمجھا، کیونکہ حریم شئی بھی اسی شئی کے حکم میں ہوا کرتی ہے، لہذا مونیع نجاست اور اس کے ملحقات ایک ہی حکم میں ہوئے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں اعتزال کے تحت آسکتی ہیں، پھر نص میں مراد ان میں سے کون سا مرتبہ یا قسم ہے، اس کی تعیین مجتہد کا کام ہے۔

آیت قرآنی کا مقصد تو جماع و ولائہ جماع پر پابندی لگانا ہے، اس لئے اذی کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور طہارت کے بعد اجازت جماع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جس چیز سے روکا گیا تھا اب اس کی اجازت دی جا رہی ہے مگر پہلے اعتزال اور عدم قرب کے عام لفظ اس لئے استعمال کئے گئے کہ اعلیٰ مرتبہ ہی اجتہاد و احتراز کا حضرت حق جل ذکرہ کو مطلوب و پسندیدہ ہے، اس کے بعد جو کچھ رخصت و سہولت ملے گی، وہ ثانوی درجہ میں اور اسوۂ رسول اکرم ﷺ کی وساطت سے ملے گی۔ جس طرح دار الحرب سے ہجرت حق تعالیٰ کو نہایت درجہ محبوب پسندیدہ ہے، اور حضرت حق نے اسی کی تاکیدات فرمائی ہیں، جن سے بادی النظر میں یہی خیال ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں کوئی رخصت و سہولت پسندیدہ نہ ہوگی مگر حدیث رسول اکرم ﷺ کی روشنی میں عدم ہجرت کے لئے بھی گنجائش ملتی ہے۔ اس لئے جب تک حالات و دینی و دنیوی لحاظ سے قابل برداشت ہوں اور دارالاسلام ٹھکانہ نہ ملے دار الحرب میں اقامت جائز ہے۔

حدیث مراتب احکام کھول دیتی ہے

جیسا کہ حاشیہ میں قدرے تفصیل سے بیان ہوا کہ حدیث کا شعب مراتب ہے لیکن ان مراتب کی تعیین بھی بڑی دقیق نظر کی محتاج ہے۔ اور اس قسم کی کو صرف ائمہ مجتہد بن و فقہاء محدثین ہی سلجھا سکے ہیں، ان کی ہی وسعت نظر و دقیق فہم اور علمی تجربہ دوسروں کو حاصل نہیں ہوا، مثلاً دوام ذکر و دوام طہارت کو قرآن مجید و حدیث رسول دونوں ہی نے نہایت اہم مطلوب و مقصود شرعی قرار دیا ہے۔ اور حدیث میں الطہور و شطو الایمان فرمایا، بحوالہ جنابت مرنے پر عدم حضور ملائکہ کی خبر دی، خود حضور اکرم ﷺ کی ساری زندگی دوام ذکر اور دوام طہارت سے محروم نہ رہے مگر مجتہدین نے عام امت کیلئے مراتب کی تعیین کی، اور اوقات و وجوب و استحباب کی پوری طرح وضاحتیں کر دی ہیں۔

کان خلقہ القرآن کی مراد

حضرت شاہ صاحبؒ نے مذکورہ بالا ارشاد کی روشنی میں حضرت عائشہؓ کے ارشاد مذکور کی مراد بھی زیادہ واضح ہو جاتی ہیں کہ قرآن مجید میں جو احکام انبیاء کے مراتب عالیہ بیان ہوئے ہیں، حضورؐ خاص طور پر ان کا تتبع و اتباع فرماتے تھے، جو آپؐ کی عظیم ترین شخصیت کیسے مسطور و ممکن تھا، دوسروں کے بس کی بات نہ تھی، اس کے بعد جیسے جیسے مراتب احکام میں نزول و درجات سے کسی کے مطابق عمل کرنے والوں کے بھی درجات کا نزول ہے واللہ تعالیٰ اعلم و صلوات اللہ علیہ۔

مراتب احکام کی بحث کب سے پیدا ہوئی

حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ تحقیق آپؐ زہر سے لکھنے کے لائق ہے کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں مراتب کی بحث بے ضرورت تھی کیونکہ ان کو جس چیز کا

۱۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے دقیق درہ بخاری شریف بابۃ حدیث ان اعمو ایسا سال و رسول اللہ ﷺ عن الهجرة فھال و یحک ان شانھا شدید الخ (بخاری باب نزوۃ الاعلیٰ ص ۱۹۵)، تاریخ ۱۳ اکتوبر ۳۲ھ فرمایا: اگر دارالاسلام کہیں ٹھکانا نہ ہو تو ہجرت دار الحرب سے دارالاسلام کی طرف عزیمت تو بروقت ہی ہے، لیکن وہ مطلقاً فرض و واجب نہیں ہے، یہ گنجائش میرے نزدیک حدیث مذکور کے تحت حاصل ہوئی، ورنہ قرآن مجید نے تو تارک ہجرت پر ہر ہر جگہ مذمت ہی کی ہے، اس لئے کہ قرآن مجید کا طریق و اسلوب یہی ہے کہ وہ جس امر کو محبوب سمجھتا ہے اس کی بجا کر تعریف کرتا ہے اور اس کے ترک کی جھجھکتا ہے، ایسے کہیں پر ضما و التزلزل اس کے جواز کا اشارہ بھی دے دیتا ہے، جیسے ترک ہجرت کے جواز کی طرف آیت ہان کان من قوم عدو لکم و هو مؤمن الخ (سورۃ نساء) میں نزول کفارہ کے حکم سے اشارہ ملتا ہے یعنی مقصود اوست تو ذکر کفارہ ہے اور اشارۃ دار الحرب میں اقصیٰ مؤمن کا جواز نکلتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ”حدیث مراتب احکام کو کھول دیتی ہے“۔ اسی آیت مذکورہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ معاہدہ والا دار الحرب، غیر معاہدہ والے سے بہتر ہے۔ والاعظم۔

حکم حاصل کو تمام مراتب کے ساتھ ادا کرتے تھے نہ کچھ کی کرتے تھے اور نہ رخصتوں کی فکر کرتے تھے، کہ یہ سب باتیں کوتاہی و ذوق عمل سے تعلق رکھتی ہیں، وہ تو سراپا علم عمل کے پیکر تھے، اسی طرح جس امر سے ان کو روکا گیا اس کو بالکل ترک کر دیتے تھے، گویا وہ آیت قرآنی "ہـ آتاکم الرسول فخذوه وما نہاکم عنہ فانہوہ" پر بالکل معنی الکلمہ عامل تھے، دوسرے ان کی نظر خود غور اکرام صلی اللہ علیہ وسلم کی مکمل زندگی اسوہ حسنہ اور معمولات مبارکہ پر گزری ہوئی تھی کہ وہ جو اس کے مطابق زندگی گزارنا ہی ان کا کمال نظر بلکہ طبیعت ثانیہ بن چکا تھا، اسی سنے ان کے یہاں مراتب احکام کی بحث نہ تھی، لیکن دوسرا یہ ہے کہ بعد جب حالات و امور میں تبدیلی شروع ہوئی، اور لوگوں کے عمل میں تہاؤں و سستی کے آثار رونما ہونے لگے تو مراتب احکام کی بحث سے چارہ نہ رہا تا کہ فرائض و واجبات اور سنن و مؤکدہ میں تو کوتاہی نہ ہو اور منہیات شرعیہ سے احتراز ضروری و لازمی ہو، مگر سخت و کمزور بات تیز بیز کے بارے میں کچھ تساہل ہو جائے، آپ نے مزید فرمایا: جس مسئلہ میں بحث و تکرار آجاتی ہے، اگر کی عملی اہمیت گر جاتی ہے، اسی لئے حق تعالیٰ نے احکام میں اطلاق و عموم کو پسند فرمایا، مثلاً اگر مطلق اعتزال کا حکم نہ فرماتے، بلکہ صرف موضع طمٹ سے اعتزال کا حکم ہوتا تو لوگ باقی اعضاء سے جمع حاصل کرنے میں پوری طرح آزاد ہو جاتے، اور حرام میں مبتلا ہوتے کیونکہ مثل ہے "مہر یروع حول الحمی یوشک ان ینقع فیہ" (جو پانور شانی چراگاہ کے آس پاس چتا ہے قریب ہے کہ اس چراگاہ کے اندر بھی گھس جائے گا لہذا مطلق اعتزال کی تعبیر اختیار فرمائی تا کہ لوگوں کو عمل میں سہولیت و احتیاط حاصل ہو اور معصیت خداوندی میں مبتلا نہ ہوں۔

اسی طرح جب حق تعالیٰ کسی چیز کو محبوب رکھتے ہیں تو اس کیسے بھی اطلاق و امر صادر فرماتے ہیں تا کہ لوگ مامور بہ کے تمام مراتب پر عمل کریں، اور مضیت خداوندی کے اعلیٰ مراتب حاصل کریں، مثلاً حدیث میں ہے "من ترک المصلوۃ متعمداً فقد کفر" (جو شخص جان بوجھ کر نماز ترک کر دے وہ کافر ہو گیا) یہاں کوئی قید نہیں لگائی کہ اس نے کفر کی بات کی یا حلال کچھ ترک کی تو کافر ہو یا کفر سے قریب ہو گیا، وغیرہ جس طرح کی تاویلات مجتہدین امت نے کی ہیں، بظاہر اگر شارع علیہ السلام ہی سے ایسی قید و شرائط کامل جاتیں تو نوعیہ حکم سمجھنے میں بڑی سہولت ہوتی، مگر شارع کی غرض و غایت فوت ہو جاتی، جو نماز کے حکم میں شدت و سختی بتلائی تھی، اور نماز کی عملی اہمیت کچھ ظاہر نہ ہوئی، جس کے نتیجہ میں عمل نماز سے بڑی غفلت پیدا ہو جاتی، اسی لئے سلف ان مذکورہ بالا تاویلات کو بھی پسند نہ کرتے تھے، غرض اجمال کلام، عوام و اکابر علماء کے حق میں بھی تحریک عمل کیلئے زیادہ انفع و کارگر ہے، اور تفصیل سے تہاؤں و سستی پیدا ہوتی ہے، اب نہ جن و جاہات عند اللہ کا درجہ حاصل ہے ان کی شان "لا تہلبہم تجارۃ ولا بیع عن ذکر اللہ" کی ہوتی ہے کہ ان کو تجارت، بیع و شرا وغیرہ (دنوی معاملات) کوئی بھی ذکر اللہ سے غافل نہیں کرتے، حضرت شاہ صاحبؒ نے تفاوت مراتب احکام کو سمجھانے کیلئے اور بھی بہت کچھ مثالیں بیان کیں، اور ہم اس بحث کو زیادہ تفصیل سے انوار اساری ص ۱۶۹، ج ۳، ص ۱۷۲، ج ۴، میں بھی لکھتے ہیں، اُس کا، رفیع اہرہ ص ۲۹۶، ج ۱، ص ۱۳، ج ۲، کا بھی مطالعہ کیا جائے، فائدہ بحث علمی نافع مہم جدا واللہ الموفق،

تعارض اولہ کی بحث

بحث مذکور پر تفریر فرماتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ تحقیق بھی فرمائی کہ بعض اوقات خود شارع علیہ السلام ہی کی طرف سے قصہ اولہ و نصوص مختلف صادر ہوتے ہیں، جن کو رواۃ کا اختلاف قرار دینا خلاف تحقیق ہے اور ایسا ان ہی مسائل میں ہوا ہے جن میں مراتب احکام کا خفت شدت کے لحاظ سے اختلاف تھا، امام اعظمؒ کی نہایت دقیق نظر تھی کہ انہوں نے تعارض اولہ و نصوص کی وجہ سے قطعیت دلیل کو بجز و مرجوح سمجھا، اس کی وجہ سے خفت حکم کا فیصلہ کیا اور اسی کو میں کہتا ہوں کہ نظر شارع میں چونکہ خفت حکم تھی، اس لئے تعارض اولہ کا رد و رد ہوا ہے، صاحب بدایہ نے بھی خفت و غلظت نجاست کے بارے میں تعارض اولہ ہی کے اصول سے خفت مانی ہے، خلاف صاحبین کے کہ انہوں نے اختلاف صی بہ و تابعین،

تھا۔ اسی حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کی غیر معمولی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ گواس کا درجہ تیسویں اور جیسیما ہوا،

بعض نواقض وضو میں حنفیہ کی شدت

حضرتؒ نے بحسب مذکور کی تکمیل پر یہ بھی فرمایا کہ جس طرح استقبال و استسقاء ہر قہر کے مسائل میں حکم کر اہت کی شدت و خفت ہے اسی طرح بعض نواقض وضو کے مسائل میں بھی احادیث و اولہ کے تحت شدت و خفت مافی پڑے گی، مثلاً خارج من السبیلین کے بارے میں شدت اور خارج من غیر السبیلین کے بارے میں نسبتہ تخفیف ہوگی، لہذا ان کا معاملہ ہلکا ہونا چاہئے، یہ نسبت اس کے جو حنفیہ نے اختیار کیا ہے نظر انصاف اور وقفہ نظر کا تقاضہ یہی ہے، اور یہ تحقیق بہت سے مواقع میں نفع بخش ہوگی، ان شاء اللہ تعالیٰ، حضرتؒ کی اس تحقیق کو فیض الباری ص ۱۴، ج ۲ ص ۱۵، ج ۲، میں بھی دیکھا جائے، واللہ ینفع علیک ابواب العلم و دقة النظر۔

تفسیر قولہ تعالیٰ 'حَتَّى يَطْهَرُونَ'

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس میں قراءت تخفیف کی بھی ہے یعنی 'يَطْهَرُونَ' جو ہم پڑھتے ہیں اور تشدید کی بھی یعنی 'يَطْهَرُونَ'، اور حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ متعدد مستقل آیات کے حکم میں سمجھتے ہیں، اور ان سے الگ الگ احکام نکالتے ہیں، لہذا یہاں انہوں نے قراءت تشدید کو دس دن سے کم میں انقطاع حیض والی صورت پر محمول کیا ہے کہ 'يَطْهَرُونَ' باب فاعل سے ہے، اس میں بہ نسبت فعل لازم و مجرد کے زیادتی یا کمائی چاہئے، یعنی علاوہ قدرتی وحسی طہارت کے اپنے کسب فعل سے بھی طہارت حاصل کرنا ضروری ہوا جو غسل ہے، اس لئے حنفیہ کا مسئلہ ہے کہ صورت مذکورہ میں بعد اغتسال کا نصف ہی اس کا زوج و ملی کر سکتا ہے اور اس کی مقولہ وجہ درایہ بھی ہے کہ خون کا کبھی اور رار ہوتا ہے، کبھی انقطاع، اس لئے کم مدت میں ختم ہونے والے خون کے پھر بھی آجانے کا احتمال موجود ہوتا ہے اسی لئے عموماً عورتوں کی عادت بھی یہی ہے کہ ان کو پھر سے خون آجانے کا خیال رہتا ہے اگرچہ معمول و عادت کے موافق خون بند بھی ہو گیا ہو، البتہ غسل کر لینے کے بعد وہ مطمئن ہو جایا کرتی ہیں، پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی و اختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی و واقعاتی امور کا لحاظ کر کے دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دیدیئے ہیں۔ بخلاف دوسری صورت کے کہ خون آجانے کا خیال رہتا ہے اگرچہ معمول و عادت کے موافق خون بند بھی ہو گیا ہو، البتہ غسل کر لینے کے بعد وہ مطمئن ہو جایا کرتی ہیں، پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی و اختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی و واقعاتی امور کا لحاظ کر کے دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دیدیئے ہیں۔ بخلاف دوسری صورت کے کہ خون کا انقطاع حیض کی اکثر مدت پر ہو تو چونکہ اس کے بعد زیادتی کا احتمال ہی نہیں رہا اس لئے وہاں تخفیف والی قراءت (يَطْهَرُونَ) کا حکم چلے گا، یعنی صرف قدرتی و سماوی طہارت کافی ہوگی۔ کیونکہ طہار لازم ہے حیض کا زمانہ ختم ہو چکا، طہارت وحسی حاصل ہو چکی، اس لئے بغیر غسل کے بھی جماع کا جواز آچکا جو صرف حیض اور اس کی گندگی کی وجہ سے ممنوع ہوا تھا (اگرچہ غسل کا انتخاب اس صورت میں بھی حنفیہ کے یہاں ہے) اور نماز کی فرضیت بھی متوجہ ہوگی، گواس کی ادائیگی بغیر بھی طہارت (غسل) کے جائز نہیں اس لئے غسل ضروری ہوا۔

اعتراض و جواب

(امام عظیم ابوحنیفہؒ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ صرف انھوں نے بغیر غسل کے جماع کی اجازت دی ہے، اور یہ فساداً تطہرون کے

علاوہ ہر قدرت کی تفصیل تفسیر مظہری ص ۲۴۸، ج ۱، میں درج ہے اور حضرت قاضی صاحبؒ نے ورد علیہ الخ سے جو اعتراض امام صاحبؒ پر مطلق و مفہوم کا بغیر جواب کے نقل کیا ہے، وہ بھی حضرت شاہ صاحب کے جواب سے ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ قراءت تخفیف سے اجابت بالہلم نہیں بلکہ بالہلق ثابت ہے اور قراءت تشدید میں غسل (و جوبی و استجابی دونوں داخل ہیں لہذا مطلق صرف) (و جوبی نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

خلاف ہے کیونکہ اس میں جواز غسل پر موقوف کیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ حنفیہ بھی غسل کو مستحب کہتے ہیں، اور تطہیر کے تحت غسل و جوبی و استنجائی دونوں ہو سکتے ہیں، یعنی استنجائی جماع کیلئے اور جوبی نماز کیلئے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس بارے میں لغزہ بھی وسعت و گنجائش ہے اور یوں بھی کوئی حرج نہیں کہ ایک ہی لفظ کے تحت ایک مکی اور ایک ہی حقیقت مراد ہو جس کی صفات خارج میں متعدد ہوں، جیسے استحباب و وجوب کہ یہ دونوں صفات خارج میں ایک حقیقت سے متعلق ہوتی ہیں، اور وہ حقیقت دونوں صورتوں میں موجود رہتی ہے مثلاً نماز ایک حقیقت ہے اور اس کی دو مصنفیں فرضیت و تطہیر کی عارضی ہوتی ہیں، امر و جوبی کے تحت فرض کی صفت اور بغیر اس کے نفل کی، لہذا دو نوع کو ایک لفظ کے تحت داخل کرنے میں کوئی بھی قباحت نہیں ہے، اور یہاں تطہیر کے تحت بھی دونوں قسمیں طہارت و جوبی و استنجائی کی سہلے سکتے ہیں، پھر امام صاحب پر خلاف قرآن مجید فیصلہ کا اعتراض کیسے ہو سکتا ہے؟

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میں نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث اپنے رسالہ فصل الخطاب میں کر دی ہے واقعی! حضرت نے اس بحث کو مالہ ما علیہ کے ساتھ مستقل فصل قائم کر کے ص ۱۳۳، وغیرہ میں خوب مدلل و مکمل لکھا ہے، جو بال علم کے پڑھنے اور سمجھنے کی چیز ہے، واللہ الموفق، دوسرا جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا میرے نزدیک رائج یہ ہے کہ جب قرآن مجید نے اقل و اکثر کی حیثیت عین سے کوئی تعرض نہیں کیا، اور جس طرح خارج میں یہ بات غیر متعین تھی، اسی طرح اس کو رہنے دیا، تو ظاہر ہے اب احکام شرعیہ بھی اقل و اکثر کی بنیاد پر قائم نہ ہوں گے، اور اس صورت میں اگر غسل کی شرط جماع کیلئے مان لی جائے تو کوئی حرج نہیں بلکہ ہونی چاہئے، کیونکہ قرآن مجید کیلئے متعین اطلاق ہی ہے کہ اس کا نزول موافق مطلوبات و مرنیات خداوندی ہوا ہے، اور مطلوب علی الاطلاق غسل ہے یہ دوسری بات ہے کہ مجتہد کی نظر چونکہ فروغ و جزئیات پر ہوتی ہے اور اس کو کوئی دلیل خارج سے اس امر کی اگر مل گئی کہ دم حیض دس روز سے تجاوز نہیں ہوتا تو اس بنا پر وہ قبل از غسل بھی جماع کی اجازت دے سکتا ہے کیونکہ غالب حیض ختم ہو کر حسی طہارت کا حصول ہو چکا ہے۔

غرض قرآن مجید کے اطلاق کو تو صورت اطلاق میں ہی (بطور اصول کلیہ) رکھیں گے، اور جزئیات کی تفصیل کو اجتہاد مجتہد کے سپرد کر دیں گے، قرآن مجید نے اطلاق طور سے حکم غسل دیا کیونکہ اس نے خارج میں اقل و اکثر کی عدم تعین یا اس کی دشواری کے سبب سے، اقل و اکثر کی خود بھی تحدید و تعین نہیں کی اور مجتہد نے اپنے منصب تفصیل جزئیات کے تحت معلوم کر لیا کہ دم کا تجاوز دس دن سے آگے نہیں ہوتا تو اس کو اس جزئی کے مخصوص و متعین کرنے کا اجتہاد کے ذریعہ حق مل گیا، جس مذکور کی وجہ سے نہیں، لہذا یہ بات ہر طرح درست ہے اور اس کو مخالف نص نہیں کہہ سکتے، البتہ اگر قرآن مجید انقطاع دم علی الاکثر کی جزئی صورت میں غسل کو ضروری قرار دیتا، تب ضرور اس کی مخالفت کہی جاسکتی تھی، قرآن مجید نے اس خاص چیز کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا، بلکہ عورتوں کی اکثر کیلئے مختلف خارجی عادات پر مسئلہ کا فیصلہ اجمالی طور سے کر دیا ہے، نہ اقل و اکثر کی تفصیل کی، نہ ان پر مسئلہ کی بنا ظاہر کی، مجتہد نے آکر جزئیات کی چمان بین کی، اور یہ فیصلہ کیا کہ دم کا انقطاع اکثر مدت پر ہوا تو جواز امر جماع کا مدافعت قدرتی، وہی طہارت پر ہے لہذا مجر و انقطاع جماع کی اجازت دی، اور کم مدت پر انقطاع دم کی صورت میں مدافعت طہارت اختیار یہ پر رکھا، اور بغیر غسل جماع کی اجازت نہ دی، اس کے بعد مزید استدلال پیش کرتے ہیں۔

قرآن مجید سے طہارت حسی و حکمی کا ثبوت

آیت مبارکہ میں اتیان (جماع) کے جواز کو دو امر پر مطلق کیا ہے اول طہارت حیہ جس کو حسی بطہرون سے ظاہر کیا ہے، دوم طہارت حکمیہ یعنی غسل جس کا ذکر لفظ تطہرون میں کیا ہے اور دراصل کلام اس طرح تھا ولا تقربوہن حتی یطہروہن و یطہروہن، فإذَا طَہَرُوہن فَاتَّوٰهُنَّ مِنْ حَیْثُ أَمَرَ اللّٰہُ۔ ان دونوں جملوں میں سے ایک ایک فعل اختصار کیلئے حذف کر دیا گیا ہے، پہلے جملہ کے ”طوف علیہ و معطوف میں سے پہلے

مذہب مشہور اس کے خلاف نقل ہوا ہے۔

فائدہ علمیہ مہمہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے اختتام بحث پر ایک اہم علمی افادہ فرمایا کہ یہ جو فقہاء نے باب النہض میں لکھا ہے کہ انقطاع دم اقل عشرہ پر ہو تو جماع حلال نہیں تا آنکہ عورت غسل کر لے یا غسل تحریم کا وقت گزر جائے اور ایسی ہی باب الرجہ میں لکھا کہ انقطاع دم دس دن سے کم پر ہو تو رجعت کا حق باقی ہے تا آنکہ وہ غسل کر لے یا ایک کامل نماز کا وقت گزر جائے، یہ مسئلہ فقہاء نے آیت فاذا طهروا سے اخذ کیا ہے کیونکہ اس میں مدت تطہیر کو زمانہ حیض میں شامل کیا ہے مگر چونکہ ان حضرات نے اس امر کی صراحت نہیں کی کہ یہ مسائل قرآن مجید سے ماخوذ ہیں، اس لئے یہ بات نظروں سے اوجھل رہی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

فقہاء کی تعلیمات اور مقام رفیع امام طحاوی

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ہر ایہ میں انقطاع دم بصورت اقل عشرہ ایام میں غسل کو ضروری کہا ہے اور اس کی وجہ ترجیح جانب انقطاع لکھی ہے، حالانکہ درحقیقت وہ مناہج حکم نہیں ہے، اور وجہ حقیقی وہی ہے جو فاذا طهروا سے بیان ہوئی ہے، صرف امام طحاویؒ نے کچھ اشارات کئے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کو قرآن مجید سے اخذ کیا ہے مگر میں امام طحاویؒ کی پوری مراد نہ سمجھ سکا، کیونکہ فقہ کا علم جس قدر ان کے سینہ میں ہے، مجھ کو اس کا ہزارواں بھی حاصل نہیں ہے، اس لئے پوری بات کیسے سمجھتا؟! اگر فقہاء یہ پتہ دے دیتے کہ اس کو قرآن مجید سے لیا ہوا ہے تو بات واضح ہو جاتی، غرض حکم تو درست ہے، مگر مناہج غیر صحیح ہے۔ پھر فرمایا: کہ ائدہ ثلاثہ (امام اعظم ابو حنیفہ، امام ابو یوسف و امام محمدؒ) کے بعد امام طحاویؒ سے زیادہ فقیہ میرے نزدیک کوئی نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے اوپر کے کلمات مبارکہ کو کہہ کر سوچئے کہ ہم لوگوں نے امام طحاویؒ کی کیا قدر پہچانی اگر ہم لوگ مؤلفات امام طحاویؒ کو پڑھنے پڑھانے سے بھی کتراتے ہیں اور ان کو سمجھنے کی برائے نام بھی سمجھ نہیں کر سکتے، تو ہماری حنیت کی کیا قیمت ہے؟ نہایت ضرورت ہے کہ درس بخاری و ترمذی کے ساتھ علوم طحاوی سے بھی پوری طرح روشناس کرایا جائے اور اس کے لئے جتنے وسیع عمیق مطالعہ کی ضرورت ہے، اس کا وقت نکالا جائے، نیز درس معانی الآثار و مشکل الآثار کے لئے بھی بلند پایہ محدث مستقل طور سے رکھے جائیں، یہ نہیں کہ درس بخاری و ترمذی کے لئے قواعد اس میں بڑے بڑے شیوخ حدیث رکھے جائیں اور معانی الآثار کا درس کم درجہ کے اساتذہ کے سپرد ہو، اور وہ بھی خارج وزائد اوقات میں اور صرف تھوڑے اور اقل (غالباً محض برکت کے لئے) پڑھانے پر اکتفا ہو۔ فیلا ساف!

یہ نہ لکھا جائے کہ خود حضرت شاہ صاحبؒ نے طحاوی شریف کیوں نہیں پڑھائی؟ اول تو حضرت نے اس کا بھی مستقل درس دیا ہے، دوسرے آپ کا درس ترمذی و بخاری ہی تمام کتب حدیث کے علوم و اباحات پر حاوی ہوتا تھا۔

اب کہ معانی الآثار کی بہترین شرح امابی الاحبار بھی چھپ گئی ہے، اور علامہ عینی کی شرح کی وجہ سے اس کے افادات و علمی ایسٹ میں بھی گراں قدر اضافات ہو گئے ہیں، اس کو باقاعدہ داخل درس دورہ حدیث کر دینا چاہئے، واللہ العلیٰ و العزیز۔

لفظ حیض کی لغوی تحقیق

محض۔ جیسا کہ زجاج اور اکثری رائے ہے حاضۃ امرأۃ حیضا و محاضا سے مصدر ہے نجی و مصیبت کی طرح بمعنی سیلان آتا ہے۔ حاض السبل و فاض بولا جاتا ہے، ازہری نے کہا کہ اسی سے حوض کو حوض کہتے ہیں کہ اس کی طرف پانی بہتا ہے بعض لوگوں نے محض کو آیت میں اسم مکان قرار دیا ہے۔ (روح المعانی ص ۱۱۳/۲)

معارف السنن للبیہقی ص ۱۴۸/۱ میں ہے:۔ حائض بغیر تاء فصیح لغت ہے، اور جوہری نے فراء سے حائضہ بھی نقل کیا ہے، علماء

ترجمان القرآن ص ۱۳۱۱ میں ہے "ان سے کہہ دو، وہ معذرت (کا وقت) ہے (ترجمہ) (نوٹ) علیحدگی کا حکم اس لئے نہیں ہے کہ عورتیں ناپاک ہو جاتی ہیں بلکہ صرف یہ بات ہے کہ ان ایام میں زنا شوق کا تعلق معذرت اور صفائی و طہارت کے خلاف ہے "اذی" کا ترجمہ معذرت کا وقت کا تعلق عربیت پر دل ہے، جس طرح ترجمان القرآن ص ۱۱۴۲ میں الدین کے تحت مستعلم لیلیٰ والا شعر پیش کرتا، اور ص ۲۱۳۳ میں "لھم فیہ سوائہ" کا ترجمہ حالانکہ سب اس میں برابر کے حقدار ہیں "اور ص ۲۱۳۶ میں "لقبضت قبضۃ من النور الوصول" کا ترجمہ اتباع و پیروی کا ترجمہ وغیرہ بھی قلب عربیت کے نمونے ہیں۔ واللہ یقول الحق وهو یھدی السبیل۔

حیض کے بارے میں اطباء کی رائے

شروع میں ہم نے ذکر کیا تھا کہ حضرت شاہ صاحب حیض کے مسائل میں اطباء کی تحقیقات کو بھی اہمیت دیتے تھے اور جدید تحقیق و ریسرچ پر بھی توجہ دینے کی تلقین فرماتے تھے اس لئے آخر بحث میں ہم ان کے اقوال بھی درج کرتے ہیں:-
مفسر الاطباء حکیم وڈاکٹر غلام جیلانی نے لکھا:- حیض وہ خون ہے جو عورت کی حالت صحت میں ماہ بمرہ رحم سے خارج ہوتا ہے، اس خون کا رنگ سرخ یا سرخ سیاقی مائل ہوتا ہے جو ٹھنڈ نہیں ہوتا، اور رحم و اندام نہانی کی دیگر رطوبات لئے سے اس میں تغیر اور بد بو پیدا ہو جایا کرتی ہے۔ حیض آنا لڑکیوں میں بلوغ کی علامت قرار پایا، ایام حمل میں خون حیض جنین کی غذا اور سانس و لحم و عظم میں کام آتا ہے، جو خون زائد ہو وہ بعد وضع حمل بطور نفاس خارج ہو جاتا ہے، نیز ایام رضاعت میں خون حیض سکیل پشیر مادر ہو جاتا ہے، معتدل ممالک میں ۱۲ سے ۱۶ برس تک کی عمر میں حیض آئے لگتا ہے، گرم ممالک میں ۱۰ یا ۹ برس کی عمر میں اور سرد ممالک میں ۱۶ یا ۲۱ برس کی عمر میں شروع ہوتا ہے۔

دو کورس کا فاصلہ

خون حیض ہر چار ہفتہ (۲۸ دن) کے بعد آیا کرتا ہے، لیکن بعض عورتوں کو ۲۴ روز بعد اور بعض کو ۳۲ روز بعد بھی آتا ہے، جو داخل مرض نہیں بشرطیکہ درمیان وقت ہمیشہ یکساں ہو، اور اگر کبھی کم اور کبھی زیادہ ہو تو وہ حاملت مرض اور بے قاعدگی حیض ہے جس کا علاج کرنا چاہئے۔
زمانہ حیض: حیض آنے کے تین دن سے پانچ دن تک اور بالعموم چار دن تک ہوتی ہے لیکن شاذ و نادر ایسی عورتیں بھی ہوتی ہیں جن کو سات دن تک یہ حالت رہتی ہے بالعموم ۳۰، ۳۵ برس کی عمر تک حیض آتا رہتا ہے اور شاذ و نادر ۵۰ یا ۶۰ برس کی عمر تک، (تین دن سے کم اور ۱۰ دن سے زیادہ حیض آنا خرابی صحت کی دلیل ہے، مصباح الحکمت ص ۳۲۹)

خاص ہدایات: حیض کا باقاعدہ آنا عورت کی تندرستی اور خوش قسمتی کی دلیل ہے کیونکہ اس کے نفور سے طرح طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اس لئے (۱) حاملت کو جماعت سے قطعی پرہیز کرنا چاہئے، ورنہ خون زیادہ آنے لگے گا، جو ایک خطرناک مرض بن جائے گا، اسلام نے اس حالت میں جماعت کو سخت ممنوع اور حرام قرار دیا ہے، (۲) بہ حالت حیض ٹھنڈا اور سردی اور سرد چیزوں کے استعمال سے احتراز ضروری ہے حتیٰ کہ سرد پانی سے ہاتھ منہ بھی نہ دھونا چاہئے، شربت، چھاپچھ، دہی، برف، اور سرد و ترش پھلوں سے پرہیز ضروری ہے، (۳) اس زمانہ میں حیض کا ہونا بھی بہت معزز ہے نیز جسمانی صفائی کا خیال نہایت ضروری ہے، کپڑے بھی صاف عمدہ استعمال کئے جائیں (۴) چھلنا کودنا، دوڑنا، زینہ پر جلدی جلدی چڑھنا، اعراض نفسانیہ، رنج و غم، غصہ و خوف وغیرہ بھی خون حیض کا باعث ہوتے ہیں۔ (خزن حکمت یا گھر کا ڈاکٹر ویکسمن ص ۹۵۳ ج ۲)

ایام حیض میں غسل کرنا بھی معزز ہے، اور جس طرح سرد غذائیں ممنوع ہیں، زیادہ گرم گرم اور محرک و تیز غذائیں بھی قابل احتراز ہیں مثلاً گوشت، چائے، شراب، تیز و گرم ماسالے، لہذا غذا معتدل، گرم تر، اور سرخ الجھم ہونی چاہئے۔

طب قدیم و جدید کا اختلاف

(۱) محمد وطب حکیم محمد فیروز الدین صاحب (ایچ بی ایل ایل) ایڈیٹر فیض الاسلام لاہور نے لکھا:۔ قدیم اطباء کا خیال ہے کہ عورت کے مزاج میں غلبہ برودت کے باعث اس کی رطوبات فعلیہ بخوبی تحلیل نہیں ہوتیں، اور کچھ نہ کچھ بدن میں جمع ہوتی رہتی ہیں، جن کو طبیعت ہر مہینے وقت مقررہ پر خارج کرتی ہے اور یہی حیض ہے لیکن ڈاکٹروں کو اس نظریہ سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک اور انجیض کا تعلق اندرون جسم کے غیر رقیق غد کے افرازات (برساز) سے ہے، چنانچہ جب مہین میں بیضہ آتی تیار ہونے لگتے ہیں تو بعض غد کے افرازات بڑھ جاتے ہیں، جس سے عورت میں بلوغ کے آثار نمایاں ہونے لگتے ہیں اور چونکہ نصیۃ الرحم سے بیضہ آتی تیار اور پختہ ہو کر ہر ماہ رحم کی طرف آتے ہیں اس لئے ان ایام میں رحم کی اندرونی حشا میں اجتماع خون ہو کر حیض آنا شروع ہو جاتا ہے (۳) قدیم اطباء کا خیال ہے کہ ایام حمل میں خون حیض ہی جنین کی غذا اور اس کے گوشت و پوست بنانے کے کام آتا ہے اس طرح حال کے ڈاکٹروں کی رائے ہے کہ استقرار حمل کے بعد رحم کی اندرونی حشا وہ چیز ہو جاتی اور جنین کی حفاظت کرتی ہے اور خون حیض طبعاً بند ہو جاتا ہے، چنانچہ حاملہ حمل میں حیض کا نا طبعی فصل نہیں ہے بلکہ مرض شمار ہوتا ہے، جنین کا خون اور گوشت و پوست خود اس کے اعضاء میں پیدا ہوتا ہے اور ماں کے طبی خون سے وہ صرف اپنی غذا اور ہوا کو حاصل کرتا ہے، گویا جنین کی نشوونما میں بھی خون حیض کا کچھ دخل نہیں، پستانوں میں دودھ کی پیدائش بھی طبی اور صالح خون سے ہوتی ہے نہ کہ خون حیض سے خون حیض کا اور اتنا ماہوار ہوا کرتا ہے لیکن دودھ کی پیدائش تو ہر وقت ہوتی رہتی ہے، لہذا دودھ صالح طبی خون سے پستانوں کی ساخت کے اندر ہی تیار ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ سل و دوق اور آشک و جدام کی مریض محروم کو دودھ بھی ان جراثیمی عدوی سے بالکل صاف و پاک ہوتا ہے، اور بچہ کو ان امراض کی چھوت ماں کے دودھ سے ہرگز نہیں لگتی، البتہ بیماریوں کا قرب اور اس کے بدن و لباس کی غلاطی وغیرہ اسے بیمار کرتی ہیں۔

حیض کی مدت: حیض کے ایام کی مدت کم سے کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن بھی جاتی ہے، اس سے کم یا اور زیادتی خرابی سخت کی دلیل ہے، (مصباح الحکمت ص ۳۹۹)

بَابُ غَسْلِ الْحَائِضِ رَأْسَ زَوْجِهَا وَتَرَجِيلِہِ

(حائضہ عورت کا اپنے شوہر کے سر کو دھونا اور کنگھا کرنا)

(۲۸۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ غُرُوةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أُرْجِلُ رَأْسَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا حَائِضٌ

(۲۸۹) حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى قَالَ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ مُوسَى أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ أَخْبَرَنِي هِشَامُ بْنُ غُرُوةَ أَنَّهُ سَمِعَ عَائِشَةَ الْخَاتَمَةَ قَالَتْ لَمَّا كَانَ ذَلِكَ عَلَيَّ هَيْئَتِي وَكُنْتُ ذَلِكَ تَعْدِيئِي وَلَيْسَ عَلَيَّ أَحَدٌ فِي ذَلِكَ بَأْسٌ أَخْبَرَنِي عَائِشَةُ أَنَّهَا كَانَتْ تُرْجِلُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهِيَ حَائِضٌ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَنِيذٌ مُخَاوِرٌ فِي الْمَسْجِدِ يَلْبِسُ لَهَا رَأْسَهُ وَهِيَ فِي حُجْرَتِهَا فَتُرْجِلُهُ وَهِيَ حَائِضٌ

ترجمہ (۲۸۸) حضرت عائشہؓ نے فرمایا میں رسول ﷺ کے سر مبارک کو حائضہ ہونے کی حالت میں بھی کنگھا کرتی تھی۔

ترجمہ (۲۸۹) حضرت عروہؓ سے کسی نے سوال کیا، کیا حائضہ میری خدمت کر سکتی ہے یا ناپاکی کی حالت میں عورت مجھ سے قریب ہو سکتی ہے؟

عروہ نے فرمایا میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، اس طرح کی عورتیں میری بھی خدمت کرتی ہیں اور اس میں کسی کیلئے بھی کوئی حرج نہیں مجھے حضرت عائشہؓ نے بتایا کہ وہ حائضہ ہونے کی حالت میں رسول ﷺ کے سر مبارک میں لٹکھا کیا کرتی تھیں حالانکہ رسول ﷺ اس وقت مسجد میں متکف ہوتے، آپ ﷺ اپنا سر مبارک قرب کر دیتے اور حضرت عائشہؓ حائضہ کے وجود اپنے حجرہ ہی سے لٹکھا کر دیتی تھیں۔

تشریح: حضرت گنگوئیؒ نے فرمایا: یہ باب اس لئے لائے ہیں تاکہ کسی کو یہ وہم و خیال نہ ہو کہ مباشرت و جماع کی طرح حائضہ عورت کا قرب و مس وغیرہ بھی ممنوع ہوگا، اور اس سے یہودی غلطی بتلاتا ہے، جو بحالہ فیض عورت کے ساتھ کھانے پینے اور ایک مکان میں ساتھ رہنے کو بھی ممنوع سمجھتے تھے۔ (لامع ۱/۱۱۶)

بحث مطابقت ترجمہ

حافظ نے لکھا:۔ حدیث کی مطابقت ترجمہ الباب سے تریل (لٹکھا کرنے) کے لحاظ سے تو ظاہر ہے کہ باب کی دونوں حدیثوں میں تریل کا ذکر موجود ہے، البتہ غسل اس کا ذکر نہیں ہے، مگر اس کو یا تو تریل پر قیاس کر لیا گیا ہے۔ یا امام بخاریؒ نے اس طریقہ حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جو باب مباہرۃ الحائض میں آنے والی ہے کیونکہ اس میں غسل اس کی صراحت ہے اور اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حائضہ عورت کی ذات ظاہر ہے، نجس نہیں ہے، اور یہ کہ اس کا حیض اس کی ملاست سے باقی نہیں ہے (فتح الباری ص ۶۷۶)۔

حضرت شیخ الحدیث کی تائید

آپ نے حافظ کی توجیہ مذکور نقل کر کے لکھا کہ میرے نزدیک دوسری صورت (اشارہ والی) متعین ہے، کیونکہ وہ اصول تراجم بخاری میں سے ایک اصل مطرہ ہے، یعنی گیارہویں۔ (لامع ۱/۱۱۶)، حضرت شیخ الحدیث دامت فیضہم نے مقدمہ لامع ص ۸۹، میں اس اصل پر خوب تفصیل سے کلام کیا ہے۔ اور اس سلسلہ میں حافظ اذہر کے طریقہ کی تصویب بھی کی کہ وہ جو ہر جگہ امام بخاری کے ترجمہ الباب کی حدیث الباب سے مطابقت نکال دیتے ہیں خواہ وہ ترجمہ اس جگہ حدیث الباب سے ثابت نہ ہوتا ہو کیونکہ دوسری کسی جگہ امام بخاری اپنی شیخ میں ایسی حدیث ضرور لائے ہیں، جس سے اس ترجمہ کی مطابقت نکل سکتی ہے، اور محقق عینی نے جو اکثر جگہ حافظ کے اس طریقہ پر نقد و جرح کی ہے، اس پر تعجب و نکارت کا اظہار کیا ہے، پھر اس سلسلہ کی نوک جھونک کا ایک خاص نمونہ دکھا کر حضرت دایم عظیم نے حافظ عینی کو ازما دیا ہے کہ وہ حافظ پر تو تنقید کرتے ہیں، مگر خود بھی انھوں نے کئی جگہ حافظہ کی طرح تاویل کی ہے، اور اس کی تین مثالیں دی ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس بارے میں محقق عینی کا نقد ہی صحیح و صواب ہے اور چونکہ ہم حافظ سے مرعوب ہیں اور محقق عینی وغیرہ کا بلند ترین علمی و تحقیقی مقام پیش نظر نہیں، اس لئے حافظ کی تصویب اور مقابل کی تنقیص آسانی سے کر دی جاتی ہے، ہم نے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ ہمیں بے وجہ حافظ عینی کی تنقیص سے بڑی تکلیف ہوتی ہے، کیونکہ یہ بات علمی و تحقیقی شان سے بعید ہے۔ اس کے بعد ہماری گزارش مذکور کے دلائل بھی ملاحظہ فرمائیے اور کوئی غلطی ہو تو متنبہ ہونے پر پھر نظر ثانی بھی کی جائے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حافظ کی تاویلات اور معنی کی توجیہات مذکورہ میں بہت بڑا فرق ہے، اس لئے الزام مذکور کا موقع نہیں، پہلی مثال باب من حمل جازیۃ صغیرۃ علی عقیقہ کی دی گئی ہے، جس کے تحت امام بخاریؒ وہ حدیث لائے، جس میں صل جاری تو ہے مگر علی عقیقہ نہیں ہے، لہذا عدم مطابقت کا اعتراض متوجہ ہو گیا، محقق عینی نے فرمایا کہ سبکی حدیث اور بعد اسی واقعہ سے متعلق دوسرے طرق روایت سے مسلم، ابوداؤد و مسند احمد میں ہے، جن میں علی عقیقہ کی صراحت ہے، لہذا امام بخاریؒ کا پورے واقعہ کی طرف اشارہ درست اور ای حیثیت سے مطابقت بھی صحیح ہے، دوسرے اعتراض کلیتہً عدم مطابقت کا نہ تھا، کیونکہ صل جاری تو تھا، صرف اس کے وصف کا ذکر نہ تھا، اس لئے مطابقت ناقص تھی، جس کو رفع کر دیا گیا۔

دوسری مثال باب تسوية الصلوف عند الاقامة وبعدھا کی دی گئی ہے، جس کے تحت حدیث لائی گئی جس میں تسویہ تو ہے مگر اس کا اگلا وصف عند الاقامة وبعدھا مذکور نہیں ہے، محقق عینی نے مطابقت کی صورت بتلائی کہ دوسرے طرق حدیث میں یہ بھی ہے، اس لئے امام بخاری کا اس کی طرف اشارہ درست ہو سکتا ہے۔ تیسری مثال باب القضاء والملازمة فی السجد (بخاری ص ۶۵) کی دی گئی ہے کہ اس کے تحت امام بخاری وہ حدیث لائے جس میں القضاء کا تو ذکر ہے، مگر ملازمة کا نہیں، محقق عینی نے صحیح مطابقت کے لئے دو وجہ لکھیں۔ (۱) اسی حدیث میں مذکور ہے کہ کعب نے جب مسجد نبوی میں عبد اللہ بن ابی حدرد سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا تو وہ دونوں ساتھ ہی رہے اور لڑتے جھگڑتے رہے تا آنکہ حضور ﷺ ان کی آوازیں کر کر شریف لے آئے اور فیصلہ فرمادیا۔ تو گویا اسی حدیث میں معنی ملازمة پائی گئی۔ (۲) خود امام بخاری نے یہی حدیث دوسرے چند مواضع میں ذکر کی ہے، مثلاً باب الصلح اور باب الملازمة میں اور وہاں قلمزدہ کا لفظ بھی موجود ہے، گویا امام نے والملازمة کے لفظ ترجمہ الباب سے اسی حدیث مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہ سب جگہ کی احادیث، بمنزلہ حدیث واحد ہیں کہ واقعہ ایک ہی ہے، امام بخاری کی عادت ہے کہ بعض مواضع میں وہ تراجم ابواب اسی طرح قائم کرتے ہیں۔ (عمدہ ص ۲/۴۱۵)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ محقق عینی پوری طرح متنبہ ہیں اور ان کے وسیع مطالعہ میں وہ مواضع بھی ہیں جہاں امام بخاری سے مطابقت کے باب میں کوئی قابل ذکر تراجم نہیں ہوا (جیسے ان تینوں مثالوں میں) اور وہ بھی ہیں جہاں معمولی مساحت ہوئی ہے، اس لئے ایسے مواقع میں انھوں نے حافظ کی تاویلات پر کڑی تنقید نہیں کی، اور ایسے مواقع بھی ہیں، جہاں بڑی مساحت ہو گئی ہے اور ان کے بارے میں وہ حافظ کی تاویلات کو جرح نہیں سے تعبیر کرتے ہیں، یا حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کے الفاظ میں تعجب شدید کرتے ہیں، اس کے بعد ہم زیر بحث باب کے ترجمہ الباب کی مطابقت پر آتے ہیں، جو محقق عینی کی نظر میں نامطابقت کی مثال ہے اور وہ بھی معمولی نہیں ہے، جبکہ حافظ اور حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کی نظر میں وہ دوسرے سے نامطابقت کے ذیل میں آنے کی مستحق ہی نہیں، اسی سے ہمارے نظریہ و استدلال کی صحت و عدم صحت بھی واضح ہو جائے گی۔ واللہ المستعان۔

محقق عینی نے فرمایا: باب کی دونوں حدیثوں میں صرف ترجمہ کے دوسرے جزو تریجیل راس سے مطابقت ہونا تو ظاہر ہے، باقی پہلے جزو غسل الحائض راسہ سے کوئی مطابقت موجود نہیں ہے اور بعض لوگوں نے (مراد حافظ ابن حجر ہیں) جو قیاس یا اشارہ والی تاویلات کی ہیں، وہ دونوں بے حقیقت ہیں قیاس کی اس لئے کہ تراجم ابواب کی وضع و تصنیف کو کوئی شرعی احکام والی پوزیشن تو حاصل ہی نہیں کہ ایک حکم پر دوسرے کو قیاس کر لیں، یعنی چونکہ تریجیل کا ترجمہ قائم کرنا درست ہے اس لئے اس پر قیاس کر کے ہمیں غسل راس کا ترجمہ قائم کرنے کا بھی حق مل گیا، تراجم کی حیثیت محض عنوانات کی ہے اور ان کی صحت کا مدار ان کے تحت جوش کردہ احادیث سے مطابقت پر ہے، اس کے سوا کچھ نہیں، اور جب یہ بات حاصل نہیں تو آزاد اور غیر مطابق ترجمہ و عنوان کا ذکر کرنا نا حاصل ہے۔

دوسری تاویل اشارہ والی اس لئے صحیح نہیں کہ یہ بات کسی طرح بھی منقول نہیں ہو سکتی کہ ترجمہ و عنوان تو اس باب میں ہوا اور مترجم لہ (یعنی جس کے لئے وہ عنوان یہاں قائم کیا ہے) وہ وہ باب درمیان میں چھوڑ کر تیسرے باب میں آئے، کیونکہ یہاں اس باب کے بعد ایک باب فواءة الرجل فی حجرا امرأته کا آئے گا، پھر دوسرا باب من ہی لافس حیوا والا آئے گا اس کے بعد باب مباشرة الحائض آئے گا، جس میں بقول حافظ ابن حجر یہاں کے عنوان کا معنوں لہ مذکور ہوگا (عمدہ ص ۲/۸۴)

یہاں محقق عینی نے حافظ کی دونوں مذکورہ تاویلوں پر لا وجہ ہما اصلاً کا ریمارک کیا ہے (یعنی ان دونوں تاویلوں کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے، ایسے نقد و ریمارک کو یقیناً تعجب شدید کہا جاسکتا ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ محقق عینی علم و تحقیق کی مسند پر بیٹھے ہیں، کیا یہ کوئی انصاف ہوگا کہ وہ زید و عمر کی رعایت کریں اور تحقیق کا حق ادا کرنے میں پس و پیش کو روا رکھیں، بلکہ ہم نے تو یہ دیکھا کہ جتنے بڑے لوگ ہوئے ہیں، جہاں وہ

چھوٹوں اور مخالفوں تک کی بھی حق بات پر داد دینا ان فرض سمجھتے ہیں، اسی طرح وہ بیڑوں کی غلطیوں پر زیادہ کڑی گرفت کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں، اس لئے کہ بیڑوں کی غلطی یا غلط روی سے بہت بڑی بڑی گمراہیاں پھیلتی ہیں، آج اگر ہم حافظ ابن حجر و حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کے تفردات کو محض ان کی جلالیت قدر سے مرعوب ہو کر قبول کر لیں تو اس کے نتائج معلوم !!! اسی لئے ہمارے حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ حافظ ابن حجر حافظ الدین غیاثی، حافظ ابن تیمیہ پہاڑ ہیں علم کے، مگر جن مسائل میں ان حضرات سے غلطیاں ہوئی ہیں، وہ بھی پہاڑ کے برابر ہیں، فرماتے تھے ان حضرات کی جلالیت قدر اتنی ہے کہ ہم ان کا مرتبہ آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنا چاہیں تو ہمارے سروں کی ٹوپیاں گر جائیں، مگر علمی و دینی مسائل کی تحقیق اور احقاق حق کی بات بالکل الگ ہے، اس بارے میں کسی اپنے پرانے یا چھوٹے بڑے کی رعایت نہ ہونی چاہئے۔

بات یہاں سے چلی تھی کہ ہمارے نزدیک محقق یعنی کہ رویہ میں کوئی تضاد نہیں ہے، ان کی نظر امام بخاری کے تمام تراجم پر نہایت گہری ہے، نیز انھوں نے خود امام بخاری کے بارے میں کوئی ریمارک نہیں کیا، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ امام بخاری نے اپنے تراجم میں صرف اپنے فقہی اجتہادی مسائل کی ترجمانی کی ہے، اور ان کے اختیار کردہ جو مسائل جس طرح بھی ہیں، ان کو اپنے تراجم کے اندر سونے کی سعی فرمائی ہے، اسی میں وہ بہت سی جگہوں میں اعتدال سے بھی ہٹ گئے ہیں، لیکن جہاں تک ان تراجم کے تحت احادیث جمع کرنے کا سوال ہے وہ انھوں نے غیر معمولی احتیاط کے ساتھ انجام دیا ہے، وہ سب صحاح ہیں، بلکہ ان کی صحت میں شک و شبہ کی بھی گنجائش نہیں ہے، جس طرح یہ بات بھی بے شبہ ہے کہ صحاح کا انحصار صحیح بخاری پر نہیں ہے، اور بہت بڑا ذخیرہ صحاح کا دوسری کتب حدیث میں بھی موجود ہے۔ جہاں حافظ بخاری نے بوجہ مذکور یا جلالیت قدر کا لحاظ کر کے امام بخاری پر تعلق نہیں کیا، اور صرف مطابقت و عدم مطابقت کا فیصلہ کر کے آگے بڑھ گئے ہیں، وہاں وہ حافظ کی بے جایا غیر موجب تاویلات پر کڑی تنقید کرنے سے بھی نہیں چوڑے اور ہم حافظ بخاری کی حق گوئی، انصاف، اور بے لاگ تنقید کی نہایت قدر کرتے ہیں۔ والحق احق ان یقال۔

احکام و مسائل: محقق یعنی نہ لکھا۔ (پہلے) حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ بیوی، بوجہ حیض شوہر کے سر میں لٹکھا کرکتی ہے اور سر دھونے کے جواز میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے، بجز حضرت ابن عباسؓ کے کہ ان کا اسے ناپسند کرنا منقول ہوا ہے (ممکن ہے بعد کو ان کی رائے بھی بدل گئی ہو) نیز معلوم ہوا کہ شوہر اپنی بیوی سے خدمت لے سکتا ہے جبکہ وہ راضی ہو اور یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔ (عمدہ ص ۲/۸۲)

دوسری حدیث الباب کے تحت لکھا کہ اگر مختلف اپنا سر یا تھ یا پاؤں مسجد سے باہر نکال دے تو اعتکاف باطل نہ ہوگا اور اس سے غسل وغیرہ میں بھی بیوی سے بصورت رضا خدمت لینے کا جواز نکلا ہے لیکن بغیر مرضی کے جائز نہیں ہے کیونکہ اس پر ضروری ولازم تو صرف ازدواجی تعلق میں اتباع اور شوہر کے گھر میں ہر وقت رہائش کرنا ہے (کہ بغیر اس کی اجازت کے باہر نکلنا جائز نہیں) نیز معلوم ہوا کہ حائضہ عورت مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی الخ (عمدہ ص ۲/۸۳)

نَسَابُ قِرَاءَةِ الزُّجُلِ فِي خَيْرٍ اَمَّا وَهِيَ خَائِضٌ. وَكَانَ أَبُو وَالْبِ يُرْسِلُ خَادِمَةً وَهِيَ خَائِضٌ اِلَى ابْنِ زَيْنٍ
فَتَأْتِيهِ بِالنَّصِيفِ فَتُصْبِحُ بِعَلَاقِهِ

(مرد کا اپنی بیوی کی گود میں حائضہ ہونے کے باوجود قرآن پڑھنا۔ ابو اہل اپنی خادمہ کو حیض کی حالت میں ابو زین کے پاس بھیجتے تھے اور خادمہ قرآن مجید ان کے یہاں سے جزدان میں لپٹا ہوا اپنے ہاتھ سے پکڑ کر لاتی تھی)

(۲۹۰) خَلَقْنَا اَبُو نَعِيْمٍ الْفَضْلُ بْنُ دُحَيْنٍ سَمِعَ زُهَيْرًا عَنْ مَسْوَودِ بْنِ صَفِيَّةٍ اَنْ اَمَّهُ خَلَقَتْهُ اَنْ غَابَتْهُ
خَلَقَتْهَا اَنْ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَكَبَّى فِي خَيْرٍ وَ اَنَا خَائِضٌ ثُمَّ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ:

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ میری گود میں مر مبارک رکھ کر قرآن مجید پڑھتے تھے۔ حالانکہ میں اس وقت حائضہ ہوتی تھی۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ حائضہ عورت کی گود میں سر رکھ کر قرآن مجید کی تلاوت کرنا جائز ہے اور اسی طرح مسئلہ حنفیہ کے یہاں بھی ہے، اور دو تہائی قاضی خاں میں جو یہ مسئلہ ہے کہ مردہ کو غسل دینے سے قبل اس کے جنازہ کے قریب بیٹھ کر یاد دوسری کسی نجس چیز کے پاس تلاوت قرآن مجید مکروہ ہے۔ اس بارے میں وجہ فریق یہ ہے کہ حائضہ عورت کی نجاست کپڑوں کے نیچے مستور ہے پس اگر اس کا لباس پاک ہو تو کراہت بھی نہ ہوگی (افادہ الشیخ الامام)

امام بخاری نے مشہور تابعی ابو داؤد کا اثر ذکر کیا کہ وہ اپنی باندی کو دوسرے مشہور تابعی ابوزرین کے پاس بھیجتے تھے اور وہ بحالت حیض ان کے پاس سے قرآن مجید کو علاقہ سے پکڑ کر لے آیا کرتی تھیں۔

خضوع وجنبہ بالفتح و بالکسر گودہ کے معنی میں آتا ہے (کنز الدقائق الباری والحدود) اور مجمع البحار ص ۱۱/۲۳ میں ہے کہ یہ سنیکٹ حادہ بھی ہے یعنی خبر بھی بولا جاتا ہے، علاقہ بالکسر کے معنی وہ ذرا جس سے قرآن مجید کے جزو دان کو باندھا جائے (کنز الدقائق ص ۱۱/۲۳) عمدۃ القاری ص ۲/۸۳ میں ہے کہ علاقہ وہ ہے جس کے ساتھ مصحف کو لٹکا یا جائے، اور ایسی ہی علاقہ السیف وغیرہ ہوتا ہے دونوں ترجمے صحیح ہو سکتے ہیں، مگر یہاں زیادہ موزوں دوسرا معلوم ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حجر نے لکھا: ان دونوں تابعین کے اثر مذکور سے معلوم ہوا کہ وہ بغیر مس کے حمل مصحف کو حائضہ کیلئے جائز سمجھتے تھے اور اس ترجمہ الباب کی مناسبت حدیث عائشہ سے اس طرح ہے کہ امام بخاری نے علاقہ کے ساتھ حائضہ کے حمل مصحف کو حائضہ کے مومن کو گود میں لینے کی طرح قرار دیا کہ اس کے سینہ میں بھی قرآن مجید ہے پھر حافظ نے لکھا کہ امام بخاری نے یہ مسئلہ مذہب امام ابوحنیفہ کے موافق لکھا ہے کیونکہ جہور اس کو (یعنی حائضہ کے حمل مصحف بطریق مذکور کو بھی ناجائز کہتے ہیں) وہ دونوں مذکورہ صورتوں میں یہ فریق کرتے ہیں کہ حمل مصحف منافی قتل تعظیم ہے اور حائضہ کی گود میں لینا یا اس سے نیک لگانا عرف میں حمل نہیں کہلاتا۔ (فتح الباری ص ۱/۲۷۶)

بحث و نظر: محقق بخاری نے لکھا: سابق باب سے اس باب کی مناسبت تو اتنی ہے کہ دونوں میں حائضہ کے متعلق ایک ایک حکم بتلایا گیا ہے پھر وجہ مطابقت ترجمہ صرف یہ ہے کہ ترجمہ حدیث دونوں میں حائضہ کیلئے دو جائز باتوں کا ذکر ہوا ہے، یعنی جیسے حائضہ کی گود میں ایک شخص تلاوت کلام اللہ کر سکتا ہے، اسی طرح حائضہ مصحف کو بھی علاقہ کے ذریعہ اٹھا سکتی ہے، اس سے زیادہ مطابقت کی وجہ بات نکالنا تکلف سے خالی نہیں، مثلاً صاحب کنوز اور ان کی متابعت میں صاحب توضیح نے جو وجہ یہ کی کہ امام بخاری نے حائضہ کے حمل مصحف بالاعلاقہ کو حافظ قرآن کی نظیر و مثیل قرار دیا اور شاید حائضہ کو بمنزلہ علاقہ اور قراءۃ الرمل کو بمنزلہ مصحف مانا کیونکہ وہ اس کے سینہ میں ہے تو یہ وجہ میرے نزدیک بہت مستبعد ہے کہ دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے اور نظیر قرار دینے سے مراد اگر تشبیہ ہے تو صحیح نہیں کہ تشبیہ محض بالاعتقالات ہے۔ اور اگر مراد قیاس ہے تو شرط قیاس اس میں موجود نہیں ہیں۔

اس کے بعد محقق بخاری نے حدیث الباب ذکر کر کے لکھا: صاحب توضیح نے اس باب میں حدیث عائشہ لانے کی وجہ مناسبت یہ لکھی کہ حضرت عائشہ کے ثياب بمنزلہ علاقہ تھے، اور شارح یعنی حضور اکرم بمنزلہ مصحف تھے کہ وہ آپ کے سینہ میں تھا اور آپ اس کے حامل تھے، کیونکہ فرض بخاری اس باب سے حائضہ کے لئے مصحف کو اٹھانا اور قراءت قرآن مجید کرنے کا جواز بتلاتا ہے، کہ مومن حافظ قرآن، اس کی حفاظت کرنے والی چیزوں میں سے سب سے بڑی چیز ہے جس میں کہتا ہوں کہ حدیث الباب میں کوئی اشارہ حمل مذکور کی طرف نہیں ہے، اس میں تو اکلاء جو غیر حمل ہے اور کسی شخص کے حجر حائضہ میں ہونے سے حمل کا جواز نہیں نکل سکتا، لہذا امام بخاری کی اس حدیث سے غرض صرف جواز قراءت نزدیک موضع نجاست بن سکتی ہے، جواز حمل حائضہ لمصطف نہیں وادرا سی سے کہانی نے بھی ابن بطار کا رد کیا ہے کہ انہوں نے بھی اس باب سے غرض بخاری بیان جواز حمل حائضہ لمصطف اور جواز قراءت قرآن لمصطف بتلائی تھی۔

میں کہتا ہوں کہ رو مذکور کا تعلق مسئلہ جواز قراءت قرآن سے ہے، کیونکہ حدیث میں کوئی چیز ایسی نہیں جس سے جواز قراءت قرآن للہی نفس پر استدلال ہو سکے، اور ہمارے نزدیک نسخ بات یہ ہے کہ باب مذکور میں امام بخاری کو دو باتیں بتلائی ہیں۔ ایک جواز قراءت حجر حائضہ میں، دوسرے جواز حمل حائضہ للمصحف بالطلاق، لہذا ان دونوں کے اثبات کے واسطے اثر وحدیث لائے ہیں، اثر الابی وائل سے دوسری بات ملے، اور حدیث عائشہ سے پہلی بات حاصل ہوئی، لیکن اثر مذکور کا ترجمہ الباب سے غیر مطابق ہوتا غابر ہے، اور ہر جگہ ہر چیز میں موافقت یا مناسبت نکالنا سنی تحسن نہیں ہے، کہ بعض مرتبہ تو اس کیلئے (بے وجہ) جرح کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ (عمدہ ص ۲۱۸۶)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کا ارشاد

ہم نے محقق عینی کی پوری عبارت کا ترجمہ پیش کر دیا ہے، اسی کے ساتھ لایع الدراری ص ۱۱۶/۱۱۷ کو ملاحظہ کر لیا جائے، جس میں ایک تو صاحب توضیح اور ابن بطال کی پوری عبارتیں نقل نہیں ہوئی ہیں، کیونکہ دونوں نے جواز حمل مصحف کے ساتھ قراءت قرآن کو بھی لیا ہے جیسا کہ محقق عینی نے ان کو نقل کیا ہے اور ہم نے ان کا ترجمہ کر دیا ہے اور محقق عینی کا تعقب اسی تا مذکر جزو سے متعلق ہے، جو بہت اہم ہے اور اس کی طرف حافظ ابن حجر کو بھی تنبیہ نہیں ہوا، یہ بات محقق عینی کے غایت معیض کی دلیل ہے، دوسرے یہ کہ حدیث عائشہ کے ذکر کو بے مناسبت انھوں نے قطعاً نہیں کہا بلکہ اسی کی ترجمہ الباب سے مطابقت واضح کی ہے البتہ اثر الابی وائل کی ترجمہ و عنوان باب سے بے مناسبتی یا عدم مطابقت ضرور بتلائی ہے، لہذا حدیث عائشہ کے تحت محقق عینی کے تعقب کا ذکر اور مال الی ان لا مناسبت لکھ کر ویس بوجہ کا فیصلہ ہماری بات میں سمجھ میں نہیں آسکا اور نہ ہم یہ سمجھ سکے کہ ابن بطال و صاحب توضیح کے اقوال میں کون سی ایسی بات وقت نظر کی محتاج تھی، جس کو محقق عینی جیسے معیض و دقیق انکسار بھی نہ پاسکے بلکہ اس کے مقابلہ میں ہم یہ عرض کر سکتے ہیں کہ محقق عینی کی وقت نظر نے ابن بطال وغیرہ کی اس بے موقع بات پر گرفت کر لی کہ حمل مصحف کے ساتھ انھوں نے جواز قراءت حائضہ کا مسئلہ جوڑ دیا، تا کہ امام بخاری کی حمل مصحف والی بات بھی بے وزن ہو جائے، حالانکہ انصاف یہ ہے کہ ہر مسئلہ کو اپنی جگہ رکھنا چاہئے، یہاں انھوں نے حمل مصحف کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہ و امام احمد وغیرہ کی تائید و موافقت کی ہے، پھر جب وہ متن باب کے بعد باب نقضی الحائض المناکک کلھا الا الطواف بالبيت لائیں گے، تو وہاں عینی و حائضہ کیلئے قراءت قرآن مجید کے جواز پر بھی بحث آجائے گی۔ بظاہر یہاں اس کا جوڑ لگا کر امام بخاری کی رائے کا وزن گرانا ہے، کیونکہ ان دونوں کیلئے جواز قراءت کا مسئلہ رائے جمہور کے خلاف ہے، دوسری طرف دیکھ جائے تو حافظ نے اگرچہ اس امر کا اعتراف کیا کہ امام بخاری نے حمل مصحف کے مسئلہ میں حنفیہ کی موافقت کی، مگر ساتھ ہی انھوں نے بھی یہ بتلایا چاہا کہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ جمہور رائے کے خلاف ہیں، حالانکہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ امام احمد بھی صحیح قول میں جواز ہی کے قائل ہیں اور موقف نے قاضی کی رولیت عدم جواز کو ضیف وغیر صحیح قرار دیا ہے، (کتاب الملامح ص ۱۱۷/۱)

عمدۃ القاری میں عنوان استنباط الاحکام کے تحت ص ۲۸۵/۲۸۶ میں بھی امام احمد کو اسی قول ضعیف کی رو سے امام مالک و شافعی کے ساتھ بتلایا گیا ہے، اور وہاں غلطی کی کتابت یا لطاعت کی وجہ سے مالک سے نقل و منعہ کا لفظ بھی رہ گیا ہے ورنہ محقق عینی بیان مذہب میں بہت زیادہ معتد ہیں۔

حافظ ابن حجر کے استدلال پر نظر

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا حافظ نے لکھا کہ امام بخاری نے اگرچہ یہاں مذہب حنفیہ کی موافقت کی ہے، مگر جمہور ان کے خلاف ہیں جو اس کو ممنوع قرار دیتے ہیں، ہم نے اوپر لکھا کہ لفظ جمہور سے بظاہر ائمہ مجتہدین مراد ہیں، حالانکہ امام احمد کا صحیح قول حنفیہ کے موافق ہے، ان کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عمر، عطاء، حسن بصری، مجاہد، طاؤس، ابو داؤد، ابو زین، کا بھی یہی مذہب ہے دوسری جانب ماہعین میں امام شافعی

وامام مالک کے ساتھ اوزاعی، ثوری، احنف، ابو ثور، قسطنطینی و قاسم بن محمد ہیں۔ (کتاب الفہم ص ۸۵/۲)

دوسری بات بطور استدلال حافظ نے یہ لکھی کہ حمل محلی تنظیم ہے اور انکا کوئل نہیں کہتے، دیکھنا یہ ہے کہ گوانکا اور حمل الگ الگ چیزیں ہیں، مگر محلی تنظیم ہونے میں تو دونوں یکساں ہیں، پھر اگر صرف ہاتھ سے کسی دوسری چیز کے ذریعہ مصحف کو اٹھانا تنظیم کے خلاف ہے، تو حافظ عورت کی گود سے نکیہ لگا کر اور محلی نجاست سے نسبت زیادہ قریب ہو کر قرآن مجید کی تلاوت کرنا کیوں تنظیم کے خلاف نہیں؟ حافظ نے اگرچہ جمہور کا قول ممانعت کا لکھا ہے، مگر امام مالک و شافعی کے مذہب میں بھی بڑا فرق ہے۔

بیان مذاہب: بالکلیہ کا مذہب کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ ص ۶۱/۱، میں اس طرح نقل ہوا ہے جس مصحف بلا طہارت جائز نہیں اگر وہ خط عربی یا کوئی میں لکھا ہوا ہو، اور ایسے ہی اس کا اٹھانا بھی درست نہ ہوگا خواہ علاقہ سے ہو یا جبکہ وہ کسی گدے و بستر پر ہو یا سامان میں ہو بشرطیکہ اس کے اٹھانے کا مستطاب ارادہ ہو، اگر دوسرے سامان کے اٹھانے کا ارادہ ہو تو صحیح مصحف کا اٹھانا درست ہوگا اگرچہ اٹھانے والا کافر ہی ہو۔

ایسے ہی کتابت قرآن مجید بھی بغیر طہارت ممنوع ہے، البتہ درہم و دینار کا مس حمل جائز ہے، جس میں قرآن مجید لکھا ہو، اور ایسے بالغ بے وضو اور حائض کیلئے جواز ہے جو کہ معلم یا محترم ہوں، بطور تعویذ کے حمل و استعمال میں اختلاف ہے، اگر پورا نہ ہو بلکہ کچھ حصہ ہو تو اس کا حمل بالاتفاق درست ہے بشرطیکہ حامل مسلمان ہو اور تعویذ مستور و محفوظ ہو کہ کوئی نجاست اس تک نہ پہنچ سکے۔

شافعیہ کا مسلک: بغیر طہارت مس مصحف کل یا بعض بلکہ ایک آیت کا بھی درست نہیں، اگرچہ کسی الگ چیز کے ذریعہ ہو، جیسے وہ اپنے خرید (تحلیل) یا صندوق میں ہو، جو اس کیلئے تیار کئے جاتے ہیں، یا عرفا اس کیلئے لائق و موزوں ہوں، اگر بڑے تحلیل یا صندوق میں ہو جو اس کیلئے تیار یا موزوں نہ ہوتا ہو تو اس کا چھونا حرام نہیں بجز اس جگہ کے جو مصحف کے مقابل ہے، اسی طرح مصحف شریف کا چھونے کا جزو دان بھی چھونا جائز نہیں اگرچہ وہ اس سے الگ ہی رکھا ہو جب تک کہ اس کی نسبت مصحف سے منقطع نہ ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ کسی دوسری کتاب کا جزو دان بن جائے ایسے ہی مصحف کو لٹکانے کا ذرا بھی بلا طہارت نہیں چھو سکتے، جب تک وہ اس کے ساتھ متعلق ہو، اور رائج یہ ہے کہ جس کاغذ تختی وغیرہ پر درس و تعلیم کیلئے قرآن مجید لکھا ہوا ہو، اس کا مس بھی حرام ہے اور اس کا کوئی حصہ نہیں چھو سکتے اگرچہ وہ کتابت سے خالی بھی ہو، پھر مذکورہ چیزوں کی حرمت معلم و محترم کیلئے بھی اسی طرح ہے جس طرح دوسروں کے واسطے ہے، اگرچہ ان پر ہر وقت طہارت سے رہنا سخت و دشوار ہی کیوں نہ ہو، ایسے ہی مصحف کو اٹھانا بے طہارت حرام ہے خواہ وہ سامان ہی کے اندر ہو، جبکہ مقصود صرف مصحف اٹھانا ہو اور اگر مصحف و سامان دونوں کا ارادہ ہو تب بھی حرمت ہی رائج ہے، البتہ اگر کسی چیز کا ارادہ نہ ہو یا صرف سامان کا قصد ہو تو حرام نہیں، بے وضو بدن و ن مس کے کتابت قرآن کر سکتا ہے۔ اور تعویذ کے طور پر حمل بھی کر سکتا ہے درہم و دینار میں قرآن مجید مکتوب ہو ان کا مس بھی جائز ہے علوم شریعہ قرآنیہ کی کتابوں کا مس بھی درست ہے اور سوا کتب تفسیر کے دوسری کتابوں کو بے طہارت اٹھا بھی سکتا ہے اگرچہ ان میں بکثرت آیات قرآنیہ ہوں، کیونکہ ان میں لانے سے مقصود ان کی قراءت نہیں ہے۔

کتاب تفسیر کا مس حمل جائز ہے اگر تفسیر کا حصہ قرآن مجید سے زیادہ ہو خواہ صرف ایک حرف ہی زیادہ ہو، جن کپڑوں کو آیات قرآنیہ سے مزین کیا جاتا ہے جیسے خلاف کعبہ ان کا چھونا بھی درست ہے قرآن پاک کے اوراق پاک لکڑی کے ذریعہ الٹ کئے جتے ہیں اور نا بالوں کیلئے پڑھنے پڑھانے کی ضرورت سے مس و حمل مصحف درست ہے اگرچہ وہ حافظ بھی ہوں۔

حنفیہ کا مذہب: بغیر طہارت مس قرآن مجید و کتابت کل یا بعض ایک آیت کی بھی جائز نہیں، خواہ وہ عربی زبان میں ہو یا فارسی میں یا کسی اور لغت میں، سب کی عظمت برابر ہے، البتہ ضرورت میں جواز ہے، مثلاً یہ کہ اس کے فرق و حرق کا خوف ہو کہ اس کی فوری حفاظت ضروری ہے، نیز بالضرورت کے خلاف مفصل کے ذریعہ بھی مس جائز ہے مثلاً وہ کسی تحلیل وغیرہ میں ہو تو ان کا مس کر سکتے ہیں، لیکن اس کی جلد متصل

اور ہر اس چیز کا جو اس کی بیچ میں بدوں ذکر کے شامل ہو، مس کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی مفتی یہ قول ہے۔ مس مصحف لکڑی و قلم کے واسطے سے جائز ہے، اور مس جس طرح ہاتھ سے ہوتا ہے اور اعضاء جسم سے بھی متحقق ہوتا ہے۔ محکم غیر بالغ قرآن مجید کو یاد کرنے کے لئے چھو سکتا ہے تاکہ مشقت میں نہ پڑے، غیر مسلم کے لئے مس مصحف شریف جائز نہیں، البتہ وہ اس کا علم رکھ سکتا ہے اور علم فقہ بھی حاصل کر سکتا ہے کیونکہ ممکن ہے اس سے وہ ہدایت پالے، امام محمدؒ نے فرمایا کہ کا فر غسل کر کے مس کر سکتا ہے۔ مس کتب تفسیر بغیر وضو و طہارت مکروہ ہے، البتہ دوسری کتابیں حدیث و فقہ وغیرہ شریات کی مس کر سکتا ہے (کتاب الفقہ ص ۷۷۷)

حنا بلہ کا مذہب: بغیر طہارت مکلف آدمی کو مس مصعب کل یا بعض بلکہ ایک آیت کا بھی جائز نہیں، البتہ کسی پاک عامل یا لکڑی کے ذریعہ جائز ہے اور علاقہ کے ذریعہ اٹھانا یا تیلی یا سامان کے اندر اٹھانا بھی درست ہے اگرچہ مقصود اس مصحف ہی کا اٹھانا ہو، مصحف کی کتابت اور ترویج کے طریقے پر اس کا حمل و استعمال بھی جائز ہے، جبکہ وہ پاک کپڑے وغیرہ میں مستور پوشیدہ ہو، بچہ کے ولی کو جائز نہیں کہ وہ بے وضو بچہ کو مس مصحف یا مس کتابت لوح کا موقع دے اگرچہ وہ حفظ و تعلم ہی کے لئے ہو (کتاب الفقہ ص ۷۷۶)

مذہب اربوعی مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ مس مصحف بغیر طہارت کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں، البتہ جو کچھ اختلاف ہے وہ کسی دوسری منفصل چیز کے ذریعہ حمل وغیرہ میں ہے، حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی لکھا کہ اندر ابوعاد کا مذہب عدم جواز اس بغیر طہارت ہی ہے جیسا کہ حضور علیہ السلام کے اس کتب مبارک میں ہے جو آپؐ نے عمرو بن حزم کو لکھوایا تھا "انہ لا یمس القرآن الا طاهر" امام احمدؒ نے فرمایا: بیشک حضور اکرم ﷺ نے یہ ارشاد عمرو بن حزم کے لئے لکھا تھا، اور یہی قول سلمان فارسی و عبداللہ بن عمرو وغیرہما کا بھی ہے اور صحابہ کرامؓ میں سے ان کا مخالف کوئی نہیں معلوم ہوتا۔ (فتاویٰ الحافظ ابن تیمیہ ص ۱۴۷)

حافظ ابن حزم ظاہری کا مذہب

امام اربوعہ کے متفقہ فیصلہ کے خلاف حافظ ابن حزم کا مذہب یہ ہے کہ نہ صرف مس مصحف بلا طہارت جائز ہے بلکہ قراعت و سجدہ تلاوت بھی جنبی و حائضہ عورت تک کیلئے بھی درست ہے۔ انہوں نے لکھا: ایک جماعت حائضہ و جنبی کے لئے قراعت قرآن مجید کو ممنوع کہتی ہے اور یہ قول حضرت عمرو بن ولیدؓ وغیرہما اور حسن بصریؓ قنادیؓ وغیرہم سے مروی ہے، دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ حائضہ تو جھٹتا چاہے قرآن مجید پڑھ سکتی ہے اور جنبی صرف ایک دو آیت پڑھ سکتا ہے، یہ قول امام مالکؒ کا ہے، بعض کہتے ہیں کہ ایک آیت بھی پوری نہیں پڑھ سکتا، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے (کلی ص ۷۷۷)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جنبی و حائضہ کا ایک ہی حکم ہے، اس لئے یہاں بیان مذہب میں ابن حزم سے کوتاہی ہوئی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حزم کا جواب

محقق یعنی نے اس موقع پر محلی ص ۱۸۱ میں ابن حزم کے استدلال و اعتراض کو بھی تفصیل سے ذکر کیا اور پھر اس کا جواب دیا ہے (حافظ ابن حجرؒ نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا، حالانکہ مس مصحف کے مسئلہ میں ابن حزم نے جمہور کی مخالفت کی ہے) حافظ ابن حزم نے لکھا کہ جن آثار سے جنبی و حائض کیلئے مس مصحف کے عدم جواز کا استدلال کیا گیا ہے، ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ یا تو مرسل ہیں یا

۱۔ حدیث الجعفیہ لابن رشد المالکی ص ۱۴۴ میں ہے کہ "مذہب امام مالکؒ میں حائضہ کیلئے استسنا قراعت ہللیہ کی اجازت دی گئی ہے، کیونکہ وہ کافی وقت حائضہ میں جس کی گذارتی ہے" (بالکل نہ پڑے کی توجہ سے کا خضر ہے) اور جنبی کے لئے قراعت کی مطلقاً ممانعت لکھی ہے لہذا یہاں بھی ابن حزم نے بیان مذہب میں غلطی کی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مؤلف)

غیر مستند صحیفوں سے ماخوذ ہیں، یا کسی بھول و ضعیف راوی سے مروی ہیں اور ہمارے پاس دلیل مکتوب بر قلم ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس میں آیت تعالوا الی کلمۃ سواء لکسی، یہ مکتوب مع آیت مذکورہ کے نصاریٰ کی طرف بھیجا گیا اور یقینی بات تھی کہ وہ اس کو مس کریں گے اگر کہا جائے کہ وہ تو صرف ایک آیت تھی تو کہا جائے گا کہ حضور علیہ السلام نے اس کے سواء لکھنے سے منع بھی نہیں فرمایا (پھر اس کی ضمانت کہاں سے ہوگی؟) دوسرے یہ کہ تم اہل قیاس ہو اس کے باوجود اگر تم ایک آیت پر زیادہ آیات کو قیاس نہیں کر سکتے تو اس آیت پر دوسری آیت کو بھی قیاس مت کرو (مطلب یہ ہے کہ تم اس کی وجہ سے کسی دوسری ایک آیت کو جائز کہتے ہو تو یہ بھی قیاس مت کرو)۔ پھر حافظ ابن حزم نے لکھا: امام ابوحنیفہ جینی کے لئے محل مصحف کو علاقہ کے ساتھ جائز بتلاتے ہیں، اور بے وضو کا بھی ان کے نزدیک بھی حکم ہے۔

امام مالک نے کہا کہ جینی اور بے وضو شخص مصحف کو علاقہ و وسادہ کے توسط سے بھی نہیں اٹھا سکتا۔ البتہ اگر مصحف تابوت یا خزنی میں ہو تو اس کو بیوی، نصرانی جینی وغیرہ ہا بھی اٹھا سکتے ہیں۔ (مجلسی ص ۱/۸۴)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام مالک بھی محل مصحف کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ و امام احمد سے قریب ہیں اور زیادہ شدت صرف امام شافعی کے یہاں ہے، حالانکہ حافظ ابن حجر نے لکھا تھا کہ امام بخاری نے امام ابوحنیفہ کی موافقت کی ہے اور جہور ان کے خلاف ہیں۔ فتہ لاء۔ محقق عینی نے جواب ابن حزم میں لکھا: جینی کے لئے مس مصحف کے عدم جواز کے اکثر آثار صحاح میں، مثلاً:۔

(۱) دارقطنی میں یہ سب صحیح متصل حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کو ار لے کر نکلے اپنی بہن اور بہنوئی خباب کے گھر پہنچے، وہ اس وقت سڑھلہ پڑھ رہے تھے، ان سے کہا مجھے اپنی کتاب دوتا کہ میں بھی اس کو پڑھوں، بہن نے کہا تم نا پاک ہو اس کتاب کو صرف پاک لوگ چھو سکتے ہیں، انھوں نے پاؤں دھو کر، حضرت عمرؓ سے وضو کیا پھر کتاب کو اپنے ہاتھ میں لیا۔

محقق عینی نے اس اثر کو نقل کر کے لکھا کہ ابو عمر بن عبدالبر سے تعجب ہے کہ اس کو سیر ابن اثنین میں ذکر کیا اور مصحف قرار دیا۔ پھر اس سے بھی زیادہ عجیب تر یہ ہے کہ ان کا اتباع اس بارے میں ابوالفتح قشیری نے بھی کیا۔ اور علامہ سبکی نے اس کو احادیث سیر میں سے کہا ہے۔

(۲) دارقطنی نے یہ سب صحیح حدیث سالم بن ابیہ روایت کی کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا "لا یمس القرآن الا طاهر" (قرآن مجید کو سوائے پاک آدمی کے کوئی نہ چھوئے) محدث جوز قانی نے اپنی کتاب میں اس کو ذکر کر کے لکھا کہ یہ حدیث مشہور حسن ہے۔

(۳) دارقطنی میں حدیث ذہری عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اہل یمن کی طرف مکتوب گرامی بھیجا جس میں "لا یمس القرآن الا طاهر" تھا اس کی روایت غرائب میں حدیث اسحاق الطبرانی میں عن مالک مستند ہوئی، اور پہلے طریق سے طبرانی نے کبیر میں، اور ابن عبدالبر نے اور تہذیبی نے شعب میں روایت کی ہے، ان کے علاوہ یہ کثرت احادیث جینی

۱۔ ان کی اسناد بھی بخلی نے ص ۱۱۸ میں تفصیل سے ذکر کر دی ہیں، ابیہ ہندی کا مبالغہ کارآمد نہیں ہوا۔ "مؤلف"

۲۔ محمد القاری ص ۲۱۵ میں نقل قسطلانی سے بجا ہے فان لم یفسوا علی الآیۃ کے "لفسوا علی الآیۃ" درج ہوا ہے۔ (مؤلف)

۳۔ ہم نقل کر چکے ہیں کہ دوسرے ائمہ مجتہدین کی طرح حنفیہ کے یہاں قرآن مجید کی ایک آیت کا سبھی بغیر طہارت ہوا اور مکتوب بر قلم میں آجیب ہو گئی ہوں، بلکہ شافعیہ کے ہاں ایسی کتب تفسیر کا سبب بھی جائز ہے جن میں تفسیر کا صدر قرآن مجید سے خواہ بقدر ایک طرف ہی زیادہ ہو۔ غرض یہ امر امر ہے کہ جو نزدیک شدہ ہے کہ مستطاف بھی ہوئی ایک آجیب مصحف کا بھی بغیر طہارت کے مس کرنا جائز نہیں ہے۔ علامہ ذہبی نے شرح بخاری میں بھی اس کی صراحت کی ہے و اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین و اذکم۔ محقق عینی نے بھی لکھا کہ کتاب بر قلم میں مستطاف اذکار کے تحت اس درج میں ہوئی کی اور اس سے حالات کا قصہ نہیں کیا گیا تھا۔ (محمد ص ۲۱۸/۶)

۴۔ علامہ دہلوی نے بھی اس کی سند میں دو یا زیادہ راوی مسلسل ساتھ جہاں۔ علم اصول حدیث میں یہ ضمیمہ مردود کی ایک قسم ہے محقق عینی کے نزدیک چونکہ اہل مذکور کی سند متصل ہے، اس لئے اس کو مستطاف راوی کی طرف میں علامہ محدث ابن عبدالبر و قشیری ایسے کار کا برصاح قرار دینا واجب تعجب ہوا۔ "مؤلف"

وحائض کے لئے ممانعت قراءۃ قرآن مجید کی وارد ہوئی ہیں، جن میں حدیث عبد اللہ بن رواحہ بھی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے بحالت جنابت تلاوت قرآن مجید کی ممانعت فرمائی۔ ابو عمر بن عبد البر نے کہا کہ اس حدیث کی روایت ہمیں صحیح طریقوں سے پہنچی ہے۔

(۴) حدیث عمرو بن مرہ عن عبد اللہ بن سلمہ عن علی بن مرثد عن عالا یحییٰ عن قراءۃ القرآن شیء الا الجنابة (حضور علیہ السلام کو قراءۃ قرآن مجید سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی سوا جنابت کے) ایک جماعہ محدثین نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے، جن میں ابن خزیمہ، ابن حبان، طوسی، ترمذی، حاکم، اور بخاری ہیں (شرح السنہ میں) سوالات یمونی میں ہے کہ امام حدیث شعبہ نے فرمایا: "کوئی شخص اس سے زیادہ اونچے درجہ کی حدیث روایت نہیں کرتا۔" کامل ابن عدی میں ہے: "مروئے اس سے اچھی حدیث روایت نہیں کی، شعبہ کہتے ہیں کہ" یہ (حدیث) میرا تھامی اس المال ہے" ابن جارد نے سستی میں اس کی تخریج کی ہے، ابن حبان نے یہ بھی لکھا کہ جو علم حدیث کا جو نہیں وہ خیال کر سکتا ہے کہ حضرت عائشہ کی حدیث "کان یذکر اللہ تعالیٰ علی کل احوالہ" حضور ﷺ اپنے سب اوقات میں اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا کرتے تھے) اس زمرہ بحث حدیث کے معارض ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہ کی ذکر سے مراد غیر قرآن ہے، قرآن کو بھی ذکر کہا جا سکتا ہے، مگر حضور علیہ السلام اس کی قراءۃ حالت جنابت میں کبھی نہیں کرتے تھے۔ دوسرے سب احوال میں کرتے تھے (اس لئے ذکر سے مراد غیر قرآن ہونا صحیح ہے)

(۵) حدیث جابرانہ علیہ السلام قال لا یقرؤ الماحض ولا المجنب ولا النفساء من القرآن شینا (حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جنبی، حائضہ اور نساء والی قرآن مجید سے کچھ نہ پڑھیں) اس کی روایت داؤد بن قیس نے کی ہے اور کہا کہ اس کی اس تصحیح ہے۔

(۶) حدیث ابی موسیٰ، یسا علی لا تقرؤ القرآن وانت جنب (اے علی! تم حالت جنابت میں قرآن مجید کی قراءۃ نہ کرنا) رواہ الدارقطنی اور اسودہ مصنف میں ابن ابی شیبہ نے بھی بہ سید لایا اس پر روایت کی ہے الخ (عمدۃ القاری ص ۲/۸۵)

حافظ ابن دقیق العید کا استدلال

محقق عینی نے لکھا: امام بخاری کتاب التوہید میں یہ حدیث بہ الفاظ "کان یقرؤ القرآن ورامہ فی حجری واما حائض" لائیں گے، لہذا الکلاء سے مراد حضور علیہ السلام کا اپنا سر مبارک ان کی گود میں رکھنا ہے، محقق ابن دقیق العید نے کہا کہ حضور کے اس حالت میں قرآن مجید تلاوت فرمانے کا ذکر اس امر کی طرف مشیر ہے کہ حائضہ تلاوت نہیں کر سکتی اس لئے کہ اگر خود اس کا اجازت ہوتی تو اس کی گود میں امتناع قراءۃ کا سوال ہی کیا تھا، جس کے دفعیہ کے لئے قراءۃ غیر کا ثبوت پیش کرنے کی ضرورت پیش آئی، اور اس سے ملامت حائضہ کا جواز بھی معلوم ہوا۔ اور یہ بھی کہ اس کا بدن اور کپڑے بھی پاک ہیں، جب تک کہ ان کو کوئی نجاست نہ لگے، اور اس کی وجہ گندی جھجھوں میں ممانعت قراءۃ ہے، نیز اس سے محل نجاست کے قریب میں بھی جواز قراءۃ معلوم ہوئی جیسا کہ نووی نے کہا ہے اور نماز میں مریض کا حائضہ سے ٹیک لگانے کا جواز بھی مفہوم ہوا جبکہ اس کے کپڑے پاک ہوں جیسا کہ قرطبی نے کہا ہے۔

یعنی کا نفقہ: محقق عینی نے لکھا کہ ان دونوں کے اقوال میں نظر ہے (دوسرے میں ظاہر ہے) کیونکہ حدیث الباب میں نماز کا کوئی ذکر نہیں ہے، واللہ اعلم) پہلے میں اس لئے کہ حائضہ خود پڑھتا تھا ظاہر ہے اور نجاست دم کی ہے جو زمانہ حیض میں ہر وقت ظاہر نہیں ہے (اس لئے جواز قراءۃ ہوا) مگر اس پر قیاس کر کے ہم قراءۃ قرآن کو بیعت اللہاء کے برابر میں غیر مکروہ بھی مان لیں (جیسا کہ نووی استنباط کر رہے ہیں) مناسب وسوزن نہیں ہوگا، کیونکہ عظیم قرآن کے پیش نظر اس کو مکروہ ہی ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ قریب شئی اس شئی کا حکم لے لیا کرتی ہے۔ (عمدۃ ص ۲/۸۷)

لہ فائدہ: حنفیہ کے یہاں چونکہ قریب نجاست کے مطلق تلاوت قرآن مجید مکروہ ہے کہ عظیم وادب کے خلاف ہے، (بقیہ شیخ گلے صفحہ پر)

حافظ نے بھی فتح الباری ص ۱۲۷/۱۲۸ میں نووی وغیرہ کے اقوال نقل کئے ہیں، مگر بغیر نقد و نظر کے۔ اس سے محقق یعنی کی وقت نظر ظاہر ہوتی ہے رحمہ اللہ رحمۃ واسعہ۔ (نوٹ) یہاں عمدہ ص ۲۱۸/۲۱۹ سطر ۲۱ میں وہو غیر ظاہر کی جگہ غیر ظاہر چھپ گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَنْ سَمِيَ الْبِفَاسِ حَيْضًا

(جس نے نفاس کا نام حیض رکھا)

(۲۹۱) حَدَّثَنَا الْمُجَلِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يُحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ أُمِّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهَا قَالَتْ بَيْنَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُضْطَجِعَةً فِي غَمِيضَةٍ إِذْ حَضَّتْ فَأَسَلْتُ فَأَخَذْتُ بِيَابِ حُمُضَتِي فَقَالَ أَنْفَسَتْ؟ قُلْتُ نَعَمْ! فِدَعَانِي فَاضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْغَمِيضَةِ.

ترجمہ: حضرت ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ ایک چادر میں لیٹی ہوئی تھی اتنے میں مجھے حیض آ گیا، اس لئے میں آہستہ سے باہر نکل آئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لے۔ آنحضرت ﷺ نے پوچھا کیا تمہیں نفاس آ گیا ہے؟ میں نے عرض کی جی ہاں! پھر مجھے آپ نے بلایا اور میں چادر میں آپ کے ساتھ لیٹ گئی۔

(نوٹ) ہمیدہ کا ترجمہ ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے اونٹنی چادر اور خلیہ کا جھار والی اونٹنی چادر بتلایا تھا۔ مزید بغوی تحقیق عمدہ القاری ص ۲/۸۹ میں ہے۔ (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اسی لئے فقہاء حنفیہ نے میت کے قریب بھی غسل سے قبل طہارت سے روکا ہے، لیکن شافعیہ حدیث الباب سے استدلال کر کے اس کو بلا کراہت جائز مانتے ہیں، کیونکہ رسول اکرم ﷺ سے طہارت تحریر حضرت عائشہؓ میں ثابت ہے (نکاح استدلال) بنوادی کی شریعت مسلم ص ۱۱۳۳) اس کا حقیق یعنی نے نہایت عذیب تحقیقی جواب لکھا کہ حاضر کے جسم و لباس میں تو کوئی نجاست ہے نہیں جو کچھ ہے وہ دم حیض کی نجاست ہے اور وہ بھی ہر وقت ظاہر و موجود نہیں ہوتا، بلکہ حضور علیہ السلام کے فعل سے استدلال کیونکہ ہوگا کہ جس نے آپ سے طہارت ان ہی اوقات میں فرمائی جو جن میں دم حیض کا خروج و ظہور نہیں ہوتا۔ واللہ در العسی۔

حقیقت یہ ہے کہ عام حدیث غور توں میں دم حیض آنے کی ۶-۷ دن ہوتی ہے، اور ان میں سے صرف شروع کے دو یا تین دن زیادتی اور تسلسل دم سے ہوتے ہیں، اس کے بعد خروج ظہور دم، وہاں ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ وقت چند گھنٹوں اور نصف یوم و ایک یوم کے بھی ہوتے ہیں، ان وقتوں میں بظاہر پوری صفائی رہتی ہے، اور ان میں اگر کچھ پوری ظاہری صفائی سحرائی کے ساتھ ہوتو اس کے قریب ہو کر طہارت میں بھی کوئی کراہت نہیں ہے۔

اوسط طریقہ کی حدیث ہے کہ حضور علیہ السلام تین دن تک سورۃ الدھن (خون کی تیزی سے بچتے تھے) اس روایت میں سعید بن بشر ہیں جن سے احتجاج میں اگرچہ اختلاف ہے، مگر امام فہن رچاں شعبہ نے ان کی توثیق کی ہے (مجموع اثر و ادب ص ۱۲۸۲)

اس حدیث کا حوالہ حافظ نے فتح الباری ص ۱۲۷/۱۲۸ میں اور محقق یعنی نے ص ۲۱۸/۲۱۹ میں باوجود کیا ہے مگر ہمیں اس میں نہیں ملی۔ کثر العیاس ص ۹۱۳/۹۱۴ (فتح خور) میں ص ۳۷۹ پر ہے کہ حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا۔ حالت حیض میں مرد کو اپنی بیوی سے کیا کچھ ملتا ہے؟ فرمایا۔ اس کو اپنی بیوی کے جوشی خون کے وقت سے تو بالکل ہی احتراز کرنا چاہئے اور جب اس میں سکون ہو جائے تو اپنے اور اس کے درمیان آزار کو حل رکھنا چاہئے۔ (ص) یعنی مل کر سوسکتا ہے وغیرہ مگر مباحثہ کسی طرح جائز نہیں ہے۔

حضور علیہ السلام چونکہ اپنے جوارح پر پوری طرح ضبط رکھ سکتے تھے، اس لئے آپ کے لئے ابتداء حیض میں بھی صرف آخری قسم کی احتیاط کافی تھی، اسی لئے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ تم میں کون حضور کے سے ضبط و مہربان ہو سکتا ہے؟ (بخاری شریف)

بہر حال اعام عادت مبارکہ کی وہی ہوگی جو بروایت حضرت ام سلمہؓ و سوط طہرائی سے اور نقل ہوئی اور وہی امت کے لئے اسوہ ہے اور احیاناً وہ صورت بھی پیش آئی جس کو بروایت حضرت عائشہؓ بخاری وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے، اور خود حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ یہ صورت عامہ امت کے لئے قابل عمل نہیں ہو سکتی۔ تیسری صورت ہمارے نزدیک وہ ہے جس کی طرف محقق یعنی نے اشارہ کیا کہ حالت حیض میں آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے ایک ٹکڑا کپڑا ان کی گود میں استراحت فرماتے ہوئے طہارت بھی فرمائی ہے، اور وہ بظاہر ان واقعات عدم ظہور دم میں ہوا ہوگا جن کا ذکر اوپر ہوا ہے کیونکہ سبب ظہور و خروج دم صورت مذکورہ سے طہارت پر آن مجید کراہت شرعیہ کے علاوہ کہ تقسیم کے خلاف ہے خاص طبع مبارک سے بھی مستبعد ہے، اس لئے اس کا عمل اس سے بھتر نہیں ہو سکتا جو محقق یعنی نے پیش کیا ہے۔ واللہ اعلم عند اللہ العلیم العزیز۔

تشریح: بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کا مقصد اس باب سے صرف ایک لسان ولغت یا محاورہ کی تحقیق بیان کرنا ہے مگر ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے ضمن میں حسب تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ وہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ دم نفاس در حقیقت دم حیض ہی ہے جو بعد ولادت فم رحم کل جانے کی وجہ سے خارج ہوا کرتا ہے، جو بوجہ حمل فم رحم بند ہو جانے کے سبب سے رک گیا تھا، جب بچہ پیدا ہوا اور فم رحم کھلا تو وہی دم حیض رکھا ہوا خارج ہونے لگا، اسی لئے بعض لوگوں کی یہ بھی رائے ہے کہ دم حیض چونکہ چار ماہ کے بعد جنین کی غذا بنتا ہے، اس لئے ہر ماہ کی زیادہ سے زیادہ مدت حیض ۱۰ ماہ کے حساب سے اکثر مدت نفاس بھی صرف چالیس دن ہو سکتی ہے۔

قولہ لباب حیضی: اس کی تشریح میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا اس زمانہ میں عورتیں حیض کے دوران استعمال کے کپڑے لگ کر رکھتی تھیں، اور عام حالات میں استعمال کے کپڑے دوسرے ہوتے تھے۔

اس واقعہ سے اس دور کی سلامیت ذوق و نفاس طبع کا اندازہ بھی ہو سکتا ہے کہ کپڑوں کی عام قلت اور خصوصیت سے بیوت و ازواج نبوی میں اختیاری فقر و افلاس کے حالات میں ایسا اہتمام کرنا معمولی بات تھی۔ رضی اللہ عنہن۔

بحث و نظر: اوپر کی تشریح سے یہ بات بھی واضح ہے کہ کتاب المصلوٰۃ سے قبل اس کے مقدمہ کتاب الطہارۃ کے سلسلہ میں مسائل حیض و استحاضہ کا ذکر اور اس کے ضمن میں زیر بحث بات کو ذکر کرنے کا مقصد یہی بتلانا ہے کہ دربارہ طہارت حیض و نفاس کے مسائل یکساں ہیں، اس لئے ان دونوں میں جو جو فرق دوسرے اعتبارات سے ہیں، وہ یہاں کے موضوع سے خارج ہیں،

امام بخاریؒ کا مقصد ترجمہ و باب واضح ہو جانے کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کا ترجمہ و عنوان باب حدیث الباب سے بھی مطابقت رکھتا ہے یا نہیں؟ اس میں شارحین بخاری کی رائیں مختلف ہیں،

محدث ابن نمیر وابن بطلال و مہلب کی رائے

ابن النمیر نے فرمایا: بظاہر مطابقت نہیں ہے کیونکہ حدیث الباب میں ترجمہ الباب کا نکتہ ہے، لیکن امام کا مقصد اس امر پر متنبہ کرنا ہے کہ منافات مصلوٰۃ وغیرہ مسائل میں حیض و نفاس کا حکم ایک ہی ہے، اس لئے حدیث سے دونوں کا یکساں حکم استنباط کر کے ترجمہ قائم کر دیا، اور اس مسئلہ کی طرف یہاں تنبیہ اس لئے ضروری سمجھی کہ نفاس کا مسئلہ بتلانے کیلئے کوئی حدیث ان کی شرط پر نہیں تھی۔ اسی کے قریب رائے محدث ابن بطلال کی بھی ہے۔

حافظ نے لکھا: مہلب وغیرہ کی رائے ہے کہ حدیث میں حیض کو نفاس کا نام دے جانے سے امام بخاری نے دونوں کا حکم ایک سمجھا اور ای کو بیان کیا ہے لیکن اس توجیہ پر اعتراض ہوا کہ ترجمہ میں تسمیہ کا ذکر ہے، حکم کا نہیں پھر خطابی نے ان دونوں الفاظ کے بحیثیت اشتقاق و ولغت مساوی المعنی ہونے سے بھی انکار کیا ہے۔ انھوں نے لکھا: اصل اس کلمہ کی نفس بمعنی دم ہے مگر اہل لغت نے بناءً فعل (مینہ) کے لحاظ سے فرق کر دیا ہے کہ حیض کیلئے نفس المرأۃ الخ النون بولتے ہیں اور ولادت کے لئے نفس بضم نون بولتے ہیں، اور یہی قول بہت سے اہل لغت کا ہے، لیکن ابو حاتم نے اصمعی سے نقل کیا کہ نفس بضم النون حیض و نفاس دونوں کیلئے بولا جاتا ہے اور ہماری روایت حدیث مذکورہ میں فتح نون اور ضم نون دونوں طرح ثابت ہوا ہے (فتح الباری ص ۱/۲) صاحب لامع نے ان کی طرف سے جواب دیا کہ امام بخاری کا استدلال اس تسمیہ سے حکم پر ہی ہے کیونکہ جامع صحیح کوئی لغت کی کتاب نہیں ہے کہ بیان تسمیہ ہی کا مقصد ٹھہرا دیا جائے۔ (لامع ص ۱/۱۱)

۱۔ شافعی بخاری میں لکھا کہ نفاس کا حکم حیض ہی کی طرح ہے، جبرسات چڑوں کے، علامہ شافعی نے اس کی تفصیل کی کہ وہ امور یہ ہیں بلوغ، استبراء، عدۃ، اقل، نفاس کی حد قرینہ، اکثریت، چالیس دن سے صوم کفارہ میں دم نفاس جاری ہو جائے تو اس سے متعلق منع ہو جاتا ہے اس کی وجہ سے طلاق سنت و بدعت میں فصل حاصل نہیں ہوتا، ان سات کا ذکر صاحب اشیاء نے بھی کیا ہے اور اس کے شارح نے دوسرے بھی چند فرق ذکر کئے ہیں۔ (لامع ص ۱/۱۸)

ہم نے یہاں حافظہ کی پوری عبارت اس لئے درج کی ہے کہ ان کی رائے پوری طرح سامنے آ جائے اور معلوم ہو کہ وہ خود تسمیہ والے اعتراض کو اپنی جگہ اہم سمجھتے ہیں اسی لئے اس کا جواب نہیں دیا، اور تسمیہ والی توجہ کو بھی کل نظر سمجھتے ہیں کیونکہ بحیثیت لغت ان کے تسمیہ میں کلام ہے اور جب تسمیہ تسلیم نہیں تو اس کی بناء پر استدلال بھی بیکار نہیں، اس صورت میں مطابقت ترجمہ لحد بھی تسمیہ حافظہ کے نزدیک کل نظر ہوگا، اور غالباً اسی لئے حافظہ نے آخر میں محدث ابن رشد کی توجہ پیش کی ہے، جس سے بجائے حدیث رسول کے تعبیر حضرت ام سلمہ سے مطابقت ثابت ہوتی ہے۔ لہذا الملاح للدراری ص ۱۱/۱ میں حافظہ کا نقل کردہ اعتراض ناقص طور سے پیش کر کے جو جواب مذکور دیا گیا ہے، وہ نا کافی ہے،

افادات حافظ: آپ نے لکھا: ”کہا گیا ہے کہ امام بخاری کا یہ ترجمہ الباب مقلوبہ (پلٹا ہوا) ہے کیونکہ وہ ”من سمي الحيفض نفاسا“ ہوتا چاہے تھا بعض نے کہا کہ اس میں تقدم و تاخير ہوئی ہے، دراصل ”من سمي حيفضا النفاس“ تھا یہ بھی احتمال ہے کہ ”من سمي“ سے مراد ”من اطلق لفظ النفاس على الحيفض“ ہو، یعنی جس نے لفظ نفاس کا اطلاق حيفض پر کیا، اس صورت میں ترجمہ کی مطابقت مضمون حدیث سے بے تکلف ہو جائے گی، اس کے بعد حافظ نے مہلب وغیرہ کی رائے لکھ کر وہ اعتراض وار کو جا، جو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، پھر محدث ابن رشد وغیرہ کی مذکورہ ذیل رائے نقل کی۔

محدث ابن رشید وغیرہ کی رائے

امام بخاری کا مقصد یہ بتانا ہے کہ دم خارج (من الرحم) کا نام اصالۃ نفاس ہے، اور اس کی تعبیر اس لفظ سے کرنا اہم و شامل معنی کی تعبیر ہے، پھر یہ کہ اس کی تعبیر حیض کے لفظ سے کرنا اخص اور مخصوص و محدود معنی کی تعبیر ہے، پس حضور اکرم کی تعبیر (نفاس سے) معنی اہم کے لحاظ سے ہے اور حضرت ام سلمہؓ نے معنی اخص کے اعتبار سے تعبیر کی ہے (کہ انھوں نے دم خارج کو بجائے نفاس کے حیض سے تعبیر کیا ہے، فرمایا کہ مجھے حیض آگیا تو میں حضور اکرمؐ کے پاس سے کھسک کر نکل آئی، اور پہلے کپڑے بدل کر زمانہ حیض میں استعمال کے کپڑے پہن لئے، حضور کو میرے اس عمل اور طہرہ کی کا احساس ہوا تو فرمایا کیا تمہیں نفاس ہوا؟ میں نے عرض کیا، جی ہاں! آپ نے مجھے اپنے پاس بلا لیا اور میں پھر آپ کے ساتھ ایک جاہر میں لیٹ گئی)

۱۱/۸۵ میں تینوں جگہ بجائے ابن رشید کے ابن رشد کا نام درج ہوا ہے، اس کی تصحیح کر لی جائے مشہور ابن رشد و گندوڑے ہیں اور ابن رشید ایک تینوں کے مختصر حالات بھی بغرض افادہ یہاں درج کئے جاتے ہیں۔

(١) المحدث الفقيه الحافظ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، شيخ المالكية (م ٥٢٠هـ) مؤلف كتاب "البيان والتحصيل لما في المستخرج من الوجوه والتحليل" وكتاب "المقدمات لأوائل كتب المدونة" وغيره.

آپ امام غلامی کے سلسلہ خلافت میں بھی ہیں، اور آپ نے امام غلامی کی تہذیب مشکل الّا تاریکی تفسیر بھی کی ہے جس میں اپنی سند حدیث کو امام غلامی تک متصل کیا ہے (غلامی المکثور فیہ ص ۳۹) آپ کو ابن رجب اور صاحب المقدّمات بھی لکھا جاتا ہے (تذکرۃ الخطاط ص ۱۲۷/۱۲۸، و تاریخ علم غلامی ص ۱۵۱)

(۲) شیخ الفقیہ محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد المالکی الشہرہ بالکنیہ (۵۹۵ھ): آپ کی ولادت ۵۹۲ھ میں اپنے دادا ابن رشد النجد صاحب المقدمات مذکور کی وفات سے ایک ماہ قبل ہوئی ہے، یہ مشہور طبیب، فلسفی، اصولی اور فقہ تھے، ان کی بدلیۃ الجہد ونبایۃ المتخصد نہایت مفید و معروف تالیف ہے (مقدمہ بدلیۃ الجہد ونبایۃ المتخصد ص ۱۵۴)

(۳) محدث الفقہ حافظہ ابو عبد اللہ محمد بن عربی بن محمد بن عربی بن رشید: المستفیہ العبری فی المالکی صاحب الرحلۃ المشہورۃ (۲۱۴ھ یا ۲۲۴ھ) آپ نے کتاب الاماکن فی شرح عبد الحق اشعری کی تحریف ۶۶ تعلیمات میں عمل کی اور تہران اور اہل البیروت الخاری: تالیف کی جس میں بقولہ فقہ بہت سی تفصیلات سے تراجم ابواب پر بحثیں کیں۔

ابو مالک کے یہاں دعا و استغاثہ صلوٰۃ (صباح تک) اللہم اے اے خداوند ہمد و ثناء کے پہلے اسم اللہ دعا و ثناء کی فرض نمازوں میں مکرر ہوئے۔ (کتاب الفقہ علی المذہب الامار) ۱/۴۰۱/۴۰۲ اب اگر آپ ان دونوں مسکوں میں مالک کے خلاف اور حنفیہ کے موافق عمل کرتے تھے، بہت بڑے درجہ کے محدث تھے۔ رحمہ اللہ رحمۃ اللہ (المرسلۃ بحسب) ۱/۴۰۱/۴۰۲ والد ابو عبد اللہ محمد بن جرم ۱۱۱/۱۱۲ حافظہ تالیفات تہران اور اہل البیروت الخاری کے نقل و احوال پر تراجم کے نقل میں پیش کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم المؤلف

لہذا امام بخاری کا ترجمہ الباب حضرت ام سلمہؓ کی تعبیر سے مطابق ہوگا، واللہ اعلم (فتح الباری ص ۷۷/۱)

افادات محقق عینی: محدث خطابی نے فرمایا کہ امام بخاری سے اس ترجمہ میں ملاحظہ ہوئی ہے اور جو کچھ انہوں نے اس سے سمجھا وہ صحیح نہیں کیونکہ اصل اس مسئلہ کی اگرچہ نفس سے ماخوذ ہے جو معنی دہ ہے، مگر اہل لغت نے نفست بفتح النون اور نفست بضم النون میں فرق کیا ہے (اس لئے مطلقاً نفاس کا اطلاق حیض پر درست نہیں، علامہ کرمانی نے کہا کہ امام بخاری سے کوئی غلطی نہیں ہوئی کیونکہ جب فرق مذکور ثابت ہے اور روایت بضم النون والی بھی صحیح ہے تو ایسی صورت میں کسی نفاس حیضاً کہنا بھی صحیح ہی ہوگا، نیز یہ بھی احتمال ہے کہ فرق مذکور امام بخاری کے نزدیک بحیثیت لغت ثابت ہی نہ ہوا اور ان کے نزدیک نفست مفتوح النون اور نفست مضموم النون دونوں ہی کی وضع لغوی معنی ولادت ہو، جیسا کہ بعض اہل لغت عدم فرق کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ دونوں لفظ حیض و ولادت دونوں کیلئے ہیں۔

محقق عینی نے اس کے بعد یہ نتیجہ کی کہ ابن میروان بطل دونوں کی بات کا حاصل تو ایک ہی ہے یعنی مفہوم حیض و نفاس کے اندر مساوات کا وجود اور اس کی بناء پر استدلال، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ جائز ہے کہ ان دونوں میں عموم و خصوص من وجہ والی نسبت ہو، جیسی انسان و حیوان میں ہے (لہذا تسویہ کی بناء پر تسویہ احکام کیلئے استدلال اور مذکورہ ترجمہ الباب بھی بے محل ہے اور کرمانی کا قول احتمال عدم ثبوت لغت عند بخاری بھی صحیح نہیں، کیونکہ ایسی بات تو کسی امام لغت کے بارے میں کہی جاسکتی ہے اور ظاہر ہے امام بخاری امام حدیث توحید مگر امام لغت نہیں ہیں، اس کے بعد محقق عینی نے اپنی رائے پیش کی ہے۔

محقق عینی کی رائے: فرمایا: اول تو اس ترجمہ امام بخاری کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے اور بصورت تسلیم اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب امام بخاری کے نزدیک حیض و نفاس دونوں کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں تھا تو ان کیلئے ایک کے ذکر اور دوسرے کے مراد لینے کا جواز ہو گیا، اور جس طرح حدیث میں ذکر نفاس کا ہوا اور مراد حیض ہوا، اسی طرح امام نے بھی ذکر نفاس کا کیا اور ارادہ حیض کا کر لیا، لہذا ان کے قول بات من سمي کا مطلب باب من ذکر النفاس حیضاً ہونا چاہئے یعنی ذکر نفاس کا کیا اور مراد حیض لیا، ایسا ہی حدیث میں مذکور نفاس ہے اور مراد حیض ہے کیونکہ جب حضور اکرمؐ نے حضرت ام سلمہؓ سے نفست فرمایا اور انہوں نے جواب میں نعم کہا حالانکہ وہ حاضرہ تھیں تو ویسا انہوں نے بھی نفاس کو حیض قرار دے دیا اس طرح حدیث کی مطابقت ترجمہ اسباب سے ہو جاتی ہے۔ (عبد القاری ص ۷۷/۲)

رائے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ

فرمایا: حاصل غرض امام بخاری یہ ہے کہ حیض کا اطلاق نفاس پر اور نفاس کا حیض پر اہل عرب میں شائع و ذائع ہے، لہذا اجراء احکام حیض کے ہوں گے وہی نفاس کے بھی ہونگے اسی لئے شارع علیہ السلام نے الگ سے نفاس کے احکام کی تفصیل نہیں کی ہے، یہی غرض امام بخاری کی حدیث الباب کے قصہ سے ہے (کراس میں ایک لفظ کا دوسرے کیلئے استعمال ہوا ہے) اس توجیہ کو جو سمجھو اور شکر کرو۔ (شرح تراجم الابواب) یہاں بخاری شریف کے ساتھ مطبوعہ کتاب تراجم الابواب میں بجائے شارع کے شارع چھپ گیا ہے اور اسی طرح جمع

۱۔ حافظ ابن حجرؒ نے یہ بات کی عبارت اپنی فتح الباری میں نقل نہیں کی، شاید اس لئے کہ امام بخاریؒ کی ایسی کئی تفسیریں تھیں کہ لہجہ ان کو ناپسند ہوا ہوگا، اگرچہ حسن حیث المصنف تسویہ والی بات حافظ کو بھی پسند نہیں ہوئی کما ذکرنا وہ اللہ تعالیٰ اعلم۔ "مؤلف"

۲۔ خاص یا مزید فائدہ کی نفی بخا ہر اس لئے ہے کہ اول تو تسویہ لفظ بھی زیر بحث ہے، دوسرے شرط بھی، سارے احکام دونوں کے یکساں نہیں ہیں جیسا ہمہ شارہ تر ہے ہیں اور حیض و نفاس کی حالت نجاست میں عدم جواز صلوٰۃ وغیرہ کے مسائل بھی ظاہر تھے، پھر مستقل باب اس کیلئے قائم کرنے کی کیا خاص ضرورت تھی؟ لہذا عینی کے بارے میں اول تو کہتا کہ انہوں نے مطلقاً فائدہ کی نفی کی ہے، مگر نہیں، کیونکہ انہوں نے مزید فائدہ کی نفی کی ہے، دوسرے یہ کہ اس کے بعد خود انہوں نے بھی ترجمہ بخاری کی ایک بہتر توجیہ پیش کی ہے، جس کا ذکر نہیں کیا گیا، ملاحظہ ہو تراجم الدرر ص ۷۷/۱

الدراری میں نقل ہو گیا، ہمارے نزدیک صحیح لفظ شارع ہے کمالا مفعلی، واللہ تعالیٰ اعلم، دوسرے ہمیں اس میں کلام ہے کہ جنس کا اطلاق بھی نفاس مطلق پر اہل عرب میں شائع تھا یا نہیں جیسا کہ اس کا برعکس تھا اور اسی طرح ایضاً البخاری ص ۸۳/۱۱، میں جو لکھا گیا کہ احادیث میں نفاس پر بھی جنس کا اطلاق کیا گیا تھا چوتھ ہے۔

علامہ سندھی کی رائے: آپ نے چند توجہات ذکر کر کے لکھا کہ ہمارے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ قلب والی توجیہ ہے اور یہی جامعہ قلب بلافت کی ایک قسم ہے، اگر اس میں کوئی لطیف نکتہ ملحوظ ہو جیسا کہ یہاں بھی ہے، اور وہ اس طرف اشارہ ہے کہ نبی اکرم کے اطلاق و تسمیہ نفاس کو تو اصل قرار دیا جائے، اور تسمیہ حضرت ام سلمہ کو بطور فرع سمجھا جائے اور فرع محتاج بیان ہوتی ہے (اس لئے امام بخاری نے اسی کو بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ مطابقت بھی ہوگی) اس کے علاوہ تقدیم و تاخیر پر حمل کرنے کی توجیہ اور بھی یعنی اطلاق والی تاویل، یہ دونوں جیسا کہ منکر لانے کے خلاف ہیں، نیز تسمیہ یعنی اطلاق بولنے کی محتارف شکل یہ ہے کہ تسمیہ کے مفعول ثانی کا مفعول اول پر اطلاق کرتے ہیں، اس کا عکس نہیں جیسا کہ یہاں ہے کسما لا یخفی علمی من تبع مظانہ، اس کا حاصل تو یہ ہے کہ تسمیہ سب سے پہلی اپنی دونوں مفعولوں کے اطلاق سے مہارت ہوتا ہے یہ نہیں کہ صرف لفظ کی سے مراد اطلاق لی جائے۔ فافہم۔ (حاشیہ محدث سندھی علی البخاری ص ۸۳/۱۱) اوپر کی تفصیل کے ضمن میں یہ بات بھی آگئی کہ قلب والی توجیہ اور تقدیم و تاخیر والی دونوں الگ الگ مقاصد رکھتی ہیں اور دونوں کا حاصل ایک نہیں ہے، جیسا کہ ایضاً البخاری ص ۸۳/۱۱، میں درج ہوا کہ تقدیم و تاخیر اور صحیح قلب کا حاصل ایک ہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا: جنس و نفاس چونکہ دونوں ہی رحم سے خارج ہوتے ہیں، جنس پر نفاس کا اطلاق حدیث سے ثابت ہو گیا تو اس کا عکس بھی درست ہوا کیونکہ دونوں کے احکام بھی فی الجملہ مشترک ہیں، پھر فرمایا مقصود دونوں کے صرف اشتراک صفت مذکورہ کی طرف اشارہ ہے اور اطلاق مذکور سے یہ لازم نہیں آتا اور دونوں کے سارے ہی احکام یکساں ہوں بلکہ دونوں کے کچھ احکام الگ الگ مخصوص بھی ہو سکتے ہیں اور ہیں، غرض اشتراک بعض احکام کے باعث ایک کا دوسرے پر اطلاق بطور اطلاق مجازی صحیح ہے۔

دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جیسا کہ مفعول اول اور نفاس کو مفعول ثانی کہا جائے، تو ترجمہ کے ساتھ مطابقت روایت ظاہر ہے اور مقصد یہ بتانا ہے کہ دونوں کا اشتراک اسی ہے، شرعی احکام کے لحاظ سے نہیں ہے، گویا کی کا لفظ لا کہ امام بخاری نے تسمیہ کی کہ بوجہ اشتراک صفت خروج من الرحم یہ صرف لفظی و ادنیٰ اشتراک ہے اس سے اشتراک احکام کا مخالفت نہ ہونا چاہئے پھر جب کہ احکام کا اشتراک پوری طرح نہیں ہے تو اتحاد اسم کا بھی کوئی خاص فائدہ نہیں (خصوصاً جبکہ جامع صحیح کا بڑا مقصد احادیث احکام کا بیان ہے لہذا حضرت گنگوہی کی تحقیق پر بھی محقق تسمی کا مزید فائدہ کا انکار لائق استعجاب و تکبر نہیں ہے اور جب کہ حافظ نے بھی مہلب وغیرہ پر اعتراض کو اہمیت دی ہے، تو صرف تسمی پر اعتراض کا کیا جواز ہے؟

حضرت گنگوہی کی توجیہ مذکور سے یہ بات بھی واضح ہے کہ امام بخاری کے استدلال کا صرف اتحاد حکم کیلئے متعین سمجھنا بھی محل نظر ہے بلکہ ان کا استدلال اس کے برعکس عدم اتحاد حکم کیلئے بھی قرار دیا جاسکتا ہے، اور اس صورت میں امام بخاری کی دقیق نظر اور بھی زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۔ حضرت علامہ کشمیری نے بصورت تقدیم و تاخیر، مفعول اول کو منکر اور مفعول ثانی کو معرف لانے کے جواز کو حاشیہ معنی کے حوالہ سے ثابت کیا ہے۔ اس سے یہاں جواز آجائے گا، احسان نہیں۔ "مؤلف"

حیض حالت حمل میں

یہ ایک مستقل بحث ہے کہ حاملہ حمل میں حیض آتا ہے یا نہیں، امام شافعیؒ کی تحقیق اور رائے یہ ہے کہ آتا ہے امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ نہیں آتا۔ ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ بھی امام اعظمؒ کی موافقت کرتا چاہتے ہیں اور اس باب میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی قعر رحم سے جو دم خارج ہوتا ہے وہ اگرچہ سب ہی نفاس کہلایا جاسکتا ہے مگر جب قعر رحم بند ہوتا ہے حمل کی وجہ سے تو وہ حیض ہے، اور بچہ ہو کر قعر رحم کھل گیا اور پھر خون آیا تو وہ نفاس ہے، امام بخاریؒ اپنی اسی رائے کو ابواب کے بعد باب قسول اللہ عزوجل "مخلقة وغیر مخلقة" لا کر مزید قوت پہنچائی ہے جیسا کہ محدث ابن بطال مالکیؒ (م ۴۳۴ھ) نے اپنی شرح بخاری میں فرمایا کہ "امام بخاریؒ کی غرض مخلقة والی حدیث کتاب انہیں میں لانے سے ان حضرات کے مذہب کی تقویت ہے جو کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حاملہ حمل میں حیض نہیں آتا" لہذا میری رائے ہے کہ یہاں بھی امام بخاریؒ امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کے مذہب کی تقویت چاہتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا: قولہ شرع شریف سے بھی اسی رائے کی تائید ہوتی ہے کیونکہ شریعت نے استبراء رحم کے اصول پر بہت سے احکام منقطع کئے ہیں پس اگر حاملہ حمل میں بھی حیض آیا کرتا تو اس باب کا وجود ہی شریعت میں نہ ہوتا۔ اس کے باوجود میرے نزدیک یہ تحقق ہو گیا ہے کہ حاملہ کو حیض آسکتا ہے مگر چونکہ وہ نہایت نادر الوقوع ہے اس لئے شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا، میری یہ رائے اس لئے ہے کہ اطباء اس کو چار کرتے ہیں، اور ایسے امور میں ان کی رائے کو بھی اہمیت حاصل ہے کیونکہ یہ ان کا موضوع ہے وکل فن رجال، بلکہ جدید اطباء زمانہ کی تحقیقات پر بھی علماء کی نظر ہونی چاہئے، خصوصاً ان نظریات پر جن کو انہوں نے مشاہدات پر قائم کیا ہے۔ پھر فرمایا: عجیب بات ہے کہ فقہاء ایک ہی علق کے قائل ہیں حتیٰ کہ دیوانہ زیادہ جڑاں بچوں کو بھی ایک ہی علق سے مانتے ہیں، حالانکہ جالینوس نے تعدد وعلق کو ممکن کہا ہے۔ اس بارے میں مزید بحث اور تفصیل مذہب وغیرہ باب مخلقة میں درج ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بَابُ مَبَاشَرَةِ الْحَائِضِ

(حائضہ کے ساتھ استراحت کرنا یا مل کر سونا)

(۲۹۲) حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُنْصَوِّرٍ عَنْ ابْنِ أَبِي هَيْمٍ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ غَابِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ بَكَلَانَا حُجُبٌ وَكَانَ يَأْمُرُنِي فَأَتَوِرُ فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا

۱۔ اگلے ص ۱۹۰/۲، میں ابن حزم نے لکھا: حاملہ حمل میں جو بھی خون دیکھی گئی، وہ نہ حیض ہے نہ نفاس تا آنکہ وہ آخری بچہ بھی جن لے (اگر گئی بچے ہوں) اور ایسا خون دیکھنے سے وہ نماز، روزہ وغیرہ بھی ترک نہ کرے گی، نہ جماع منع ہوگا۔

۲۔ رائے اطباء: ڈاکٹر احمد بنی مصری نے اپنی کتاب صمد البرآة فی ادوار حیاتہا ص ۸۹، میں "علامات حمل کے تحت لکھا۔ ایک سب سے بڑی علامت حمل انتفاع حیض ہے، اساتذہ پختہ نے بہت سے طبی مشاہدات کی روشنی میں بتایا کہ کبھی ایک مرتبہ بھی حاملہ حمل میں حیض کا استمرار مشاہدہ نہیں کیا اور جو خون اس حالت میں بھی آتا بھی ہے تو اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں اور وہ اگرچہ حیض و جودہ سے دم حیض کے مشابہ ہوتا ہے، مگر وہ اس سے مدت زمانہ کی کیفیت اور دوسرے اوصاف کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے لہذا ہم صریح کرنے والے ان کو اس کو چاہئے کہ حاملہ سے مخصوص حالات کر کے اس بارے میں تحقیق مکمل کریں تا کہ دم حیض کو دوسرے دم سے ممتاز کر سکیں۔

۳۔ علاج: اعلیٰ علت جلد دوم ص ۵۰، میں حکیم محمد شریف دیرالطیب لاہور نے لکھا:۔ بندش حیض صلح کی اولین علامت میں سے ہے، تاہم اسی کو یقینی علامت بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ بعض عورتوں کو صلح نہ ہونے کے باوجود تین تین چار چار ماہ تک خون نہیں آتا اور پھر شروع ہو جاتا ہے اسی طرح بعض عورتوں میں حمل سے ہوتی ہیں لیکن پھر بھی انہیں تین چار ماہ تک ہر ماہ قحوظ قحوظ خون آتا رہتا ہے۔"

۴۔ ہم نے یہاں جدید و قدیم دونوں رائے نقل کر دی ہیں اور جدید تحقیق ہی بظاہر رائج ہے کہ جو خون حاملہ حمل میں آتا ہے وہ حیض نہیں بلکہ اس سے مختلف اور الگ دوسری قسم کا ہوتا ہے، جس کو کبھی مشابہت کی وجہ سے لوگ دم حیض خیال کر لیتے ہیں، لہذا امام اعظمؒ وغیرہ کی رائے زیادہ قوی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ "مؤلف"

حَاطِضٌ وَتَحَانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ إِلَيْنِ وَهُوَ مُعْتَكِفٌ فَأَغْبِلْنَاهُ وَأَنَا حَاطِضٌ.

(۲۹۳) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ خَلِيلٍ قَالَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مَسْهَرٍ أَخْبَرَنَا أَبُو إِسْحَاقَ هُوَ الشُّبَّانِيُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَاطِضًا فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُبَاجِرَهَا أَمَرَهَا أَنْ تَعْزُرَ لِي فَوَرَّ خِطْبُهَا ثُمَّ يُبَاجِرُهَا قَالَتْ أَيْكُمُ يَمْلِكُ إِرْزُهُ كَمَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْلِكُ إِرْزُهُ تَابَعَهُ خَالِدٌ وَجَرِيرٌ عَنِ الشُّبَّانِيِّ.

(۲۹۴) حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ حَدَّثَنَا الشُّبَّانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ خُذَّافٍ قَالَ سَمِعْتُ مَيْمُونَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُبَاجِرَ امْرَأَةً مِنْ نِسَائِهِ أَمَرَهَا فَاتَّزَتْ وَهِيَ حَاطِضٌ وَرَوَاهُ شُعْبَةُ عَنِ الشُّبَّانِيِّ.

ترجمہ (۲۹۳): حضرت عائشہؓ نے فرمایا میں اور نبی کریمؐ ایک ہی برتن سے غسل کرتے اور دونوں جہنی ہوتے تھے اور آپ مجھے حکم فرماتے تو میں ازار باندھ لیتی، پھر آپ میرے ساتھ استراحت کرتے، یعنی مل کر سوتے تھے، اُس وقت کہ میں حائضہ جہیز میں ہوتی۔ اور آپ اپنا سر مبارک میری طرف کر دیتے تھے۔ جس وقت آپ اعتکاف میں ہوتے اور میں جہیز کی حالت میں ہونے کے باوجود سر مبارک دھوتی تھی۔

ترجمہ (۲۹۴): حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہم ازواج میں سے کوئی جب حائضہ ہوتی اور اس حالت میں رسول اللہ ﷺ ہمارے ساتھ استراحت کا ارادہ کر دیتے تو آپ ازار باندھنے کا حکم دیتے باوجود جہیز کی زیادتی کے پھر استراحت کرتے (یعنی مل کر سوتے تھے) حضرت عائشہؓ نے فرمایا: تم میں ایسا کوئی ہے جو نبی کریمؐ کی طرح اپنی خواہش پر قابو یافتہ ہوگا، اس حدیث کی متابعت خالد اور جریر نے شیبانی کی روایت سے کی ہے۔

ترجمہ (۲۹۴): حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ نبی کریمؐ اپنی ازواج میں سے کسی کے ساتھ استراحت کرتا یعنی مل کر سونا چاہتے اور وہ حائضہ ہوتی تو آپ کے حکم سے پہلے وہ ازار باندھ لیتیں۔

تشریح: یہ باب مباشرت حائض کے احکام میں ہے، لیکن یہاں اس سے مراد جماع نہیں ہے کہ وہ حائضہ سے کسی صورت جائز نہیں ہے اور حرام قطعی ہے بلکہ مراد مل کر سونا یا ساتھ سونا اور لیٹنا ہے کہ اس کا شریعت میں جواز ہے اگرچہ بعض شافعیہ نے اس میں بھی احتیاط کا حکم دیا ہے کہ اگر کسی کو اپنی ذات پر اعتماد نہ ہو اور اس کو جملائے جماع ہونے کا خطرہ ہو تو وہ ایسا بھی نہ کرے اور اس احتیاط کو اگرچہ صرف بعض علماء شافعیہ کی طرف سے نقل کیا گیا ہے، مگر ایسے شخص کیلئے غالباً سب ہی کے نزدیک احتیاط ضروری ہوگی اور ہونی چاہئے اور شاید اسی کی طرف حضرت عائشہؓ نے بھی اشارہ فرمایا ہے کہ حضور علیہ السلام حائضہ جہیز میں بھی ہمارے ساتھ سوتے تھے، مگر تم میں سے حضور علیہ السلام کی طرح کتنے ایسے ہوں گے جو اپنے نفس پر پورا قابو رکھیں؟ یعنی کم ایسے ہوں گے فرض یہاں امام بخاریؒ کے پیش نظر اصل مسئلہ ہے اور احتیاط کی بات بھی حدیث کے ضمن میں آگئی ہے۔ پھر امام بخاریؒ کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ مل کر سونے کا جواز صرف اس وقت ہے کہ عورت کا جسم ناف سے گھٹنوں تک آزار وغیرہ سے مستور ہو کہ حضور علیہ السلام بھی اسی طرح کرتے تھے، گویا اس مستور حصہ جسم کا لمس و مس بھی ممنوع ہوگا، ورنہ حضور علیہ السلام آزار بندھوانے کا اہتمام نہ فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ اس مسلک کے خلاف ہیں، جس میں صرف جماع

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ درکن بخاریؒ میں بھی ترجمہ فرمایا کرتے تھے اور مباشرت کا ترجمہ اس جگہ مباشرت سے کرنے کو غلط بتلایا کرتے تھے، کیونکہ اردو مادہ میں مباشرت کا لفظ جماع کیلئے بولا جاتا ہے، حضرت تراجم و اطلاقات کے دقائق پر بڑی وسیع نظر رکھتے تھے ایک دفعہ فرمایا کہ امکان کذب کی نسبت اردو کے عام مادہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، کیونکہ عام اردو اس سے امکان عادی ہی سمجھتے ہیں جو حق تعالیٰ کے لئے یقیناً درست نہیں اور امکان عقلی و ذہنی جو تمام بخیر کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے اس کو عام لکھا جھکتے ہیں، اس لئے وہ تو جی نہیں سمجھیں گے کہ خدا ہماری طرح سمجھت بول سکتا ہے، اور اس سے ان کا عقیدہ بگڑ جائے گا، یا وہ ایسا کہنے والوں کو بدعقیدہ سمجھیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ "مؤلف"

منوع ہے اور کل جماع کو چھوڑ کر باقی سارے بدن کا لمس و مس جائز ہے اس کی مزید وضاحت آگے آ رہی ہے۔

تفصیل مذہب: محقق یعنی نے لکھا:۔ امام اعظمؒ کے نزدیک سرہ و رکبہ کے درمیانی حصہ جسم سے بجماعت جیش علاوہ جماع کے بھی تمتع کرنا حرام ہے یہی ایک روایت میں امام ابو یوسف کا بھی مسلک ہے۔ اور شافعیہ سے بھی وجہ صحیح اسی طرح منقول ہے۔ امام مالک اور اکثر علماء کا بھی یہی قول ہے جن میں سے یہ حضرات ہیں:۔ سعید بن المسیب، بشر بن حارث، طاؤس، عطاء، سلیمان ابن یسار و قادہ رضی اللہ عنہم۔

امام احمد، امام محمد و ابو یوسف کا (بروایت دیگر) یہ مذہب ہے کہ شعاع ورم (مخصوص حصہ جسم) کو چھوڑ کر باقی تمام جسم سے تمتع ہمس و غیرہ جائز ہے۔ حضرت نکرہ مجاہد، شعی، نجفی، حکم، ثوری، اوزاعی، اصح، الحسن بن راہویہ، ابو ثور، ابن المنذر و داؤد کا بھی یہی مذہب ہے، بظاہر یہی مذہب حدیث انسؓ "انصوا کل شیء الا النکاح" کی وجہ سے از روئے دلیل زیادتی ہے، اور حضور علیہ السلام سے جو صرف استمتاع بما فوق الا از امر روی ہے جدا انتخاب پر عمل ہوگا، نیز امام محمد کا قول حضرت علیؓ، ابن عباسؓ و ابو طلحہؓ کے اقوال سے بھی مؤید ہے (حدیث تقریر ص ۲۶۹)

الکوکب الدرری کا ذکر

اس میں جو قول امام اعظمؒ کی طرف من السرة الى القدم والا ذکر کیا گیا ہے وہ غالباً امام صاحب سے ثابت نہیں ہے کیونکہ ان سے صرف ایک ہی قول نقل ہوا ہے جو جہور کا بھی قول ہے (ص ۱/۸۱) دوسرے یہ کہ طرہ میں جو بات و ما ثبت من فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عبارت میں درج ہوئی ہے وہ بھی کل نظر ہے، کیونکہ حضور اکرمؐ سے ملا بہت بشرہ و تحت الا از روای والی روایت ابو داؤد میں مروی ہے جیسا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اول تو وہ ضعیف و ساقط الاعتبار ہے کیونکہ اس کے رواۃ میں ابن عمر غانم اور ان کے شیخ ابن زیاد و شیخ اشعث ہمارے بن خراب سب ہی میں کلام کیا گیا ہے، محدث منذری نے کہا کہ ان لوگوں کی روایت سے استدلال نہیں ہو سکتا (انوار المجہود ص ۱/۱۱۵) امام ترمذی نے فرمایا کہ عبدالرحمن بن زیاد ضعیف ہے عند اہل الحدیث، حتی القطان وغیرہ نے اس کو ضعیف کہا (بذل ص ۱/۱۶۱) (بذل المجہود ص ۱/۱۶۱) اس میں ان تینوں پر جرح و نقد کی پوری تفصیل مذکور ہے، نیز یہ کہ ان سب کی روایت حضرت عائشہؓ سے بواسطہ عمرہ مل رہے، جو غیر معروف الاسم و الحال ہے۔

دوسرے یہ کہ کشف خفہ کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ زائد کپڑے چادر وغیرہ کو ہٹایا گیا ہو اور بت بند بدستور رہا ہو، جیسا کہ سردی کے اوقات میں زائد کپڑوں کا استعمال ہوا کرتا ہے اور پورے واقعہ پر نظر کرنے سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

کیونکہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا:۔ حضور علیہ السلام ایک دفعہ گھر میں تشریف لائے اور گھر کی مسجد (نماز پڑھنے کی جگہ میں جا کر نماز میں مشغول ہو گئے، لوٹے تو اس وقت میں غلبہ نوم کی وجہ سے سوچتی تھی، اور آپؐ نے اس وقت سخت سردی و ٹھنڈ کا اثر محسوس کیا تھا (غالباً موسم کی سردی کے باعث یا علالت کی وجہ سے جیسے حمی قشعریرہ میں بخار سے پہلے سردی چڑھا کرتی ہے) آپؐ نے فرمایا:۔ مجھ سے قریب ہو جاؤ، میں نے عرض کیا کہ میں حیض میں ہوں، آپؐ نے چاہا کہ میں اس کے باوجود آپؐ کو گرمی پہنچاؤں اور میری ران سے کپڑا ہٹا کر اپنے رخسار

سے حاضرہ ابن حزم کا بھی یہی مذہب ہے انھوں نے سلسلہ ۲۶۰ کا لکھا:۔ والرحجلان یصلہ مذ من امراته الحائض بکل شیء حاشا الا یلا ح لہ فی الفرح ولہ ان یشفر ولا یولج واما اللہبر فحرام فی کل وقت (ابھی ص ۲/۱۷۶) آپؐ نے حسب عادت دوسروں کی متدل احادیث و آثار کو گرانے کی سعی کی ہے پھر یہی مذہب اہل حدیث (فیرقہ مدین) کا بھی ہے شاید اس لئے کہ علامہ شافعیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور ان کے مقابلہ میں حافظ ابن تیمیہؒ جیسے اکابر کی رائے بھی بے وقت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب "مؤلف"

سے شیخ ابن حام نے لکھا:۔ حضور علیہ السلام کا قول اسی پر تھا کہ آپؐ از واج مطہرات کے ساتھ حالت حیض میں بغیر ان کے انزار با نہ ملے ہوئے جیسی ملا بہت اختیار نہ فرماتے تھے و ہذا متفق علیہ (شیخ الحدیث ص ۱/۱۶۶)

مبارک اور سید کو اس پر رکھا، میں بھی آپ پر اچھی طرح جھک گئی تا آنکہ آپ میں گرمی آگئی اور آپ سو گئے۔ یہ واقعہ کی صورت بظاہر بالکل اسی طرح ہوتی کہ جیسے کوئی عورت اپنی بچہ کو تخت سردی سے بچانے کیلئے اپنی گود میں لے کر اوپر سے بالے تاکہ اس کو اچھی طرح گرمی پہنچ جائے اور سردی کا اثر زائل ہو جائے ظاہر ہے کہ اس وقت جو چادر کھل وغیرہ اس کے پاس ہوگا۔ وہ اپنے اوپر سے ہٹا کر ہی بچے کو اندر کر کے گرمی پہنچائے گی اور اس وقت بدن کی گرمی کے ساتھ معمولی چادر وغیرہ بھی اوپر سے کافی ہوگی، پھر اس زمانہ میں بڑے لحاف اور عمدہ قسم کے کپڑے وغیرہ کہاں تھے؟ خصوصاً یہ بیوت میں کہ وہاں تو نہایت سادہ اور معمولی گدازن کا سامان تھا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت ادرودی کا اثر زائل کرنے کیلئے استفادہ بالمرأۃ کا فطری طریقہ بھی نہایت مفید و موثر ہے، شاید اسی سے وہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام غسل کے بعد استفادہ فرمایا کرتے تھے اور معمولی باریک کپڑا استفادہ سے مانع نہیں ہے۔

راقم الحرف تو تفصیل مذکور کے بعد عرض کرتا ہے کہ مذکورہ بالا حالیہ مجبوری و ضرورت میں اگر بالفرض کشف ساق بلا حائل بھی ہو گیا ہو تو اس کو ضرورت پر محمول کریں گے، کیونکہ اس میں استماع و اسطغاضہ تحت السرة کی صورت قطعاً نہیں ہے، جو اس باب میں زیر بحث ہے، اور وہی امام اعظم و جمہور کے نزدیک ممنوع ہے، لہذا ازلہ تو حدیث مذکور کو ثبوت مابا لنزاع کیلئے کافی سمجھتا اس کے صحت سند کی وجہ سے درست نہیں، دوسرے جو واقعات اس میں بیان ہوا ہے، اس میں ثوب زائد کا کشف محتمل ہے (حائل کی صورت میں استماع بھی جائز ہے دیکھو کتاب الفقہ ص ۹۰/۱، تیسرے وہ صورت ضرورت و مجبوری یا مرض کی ہے اس سے استماع کا جواز نکالنا کسی کیلئے صحیح نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ بحث و نظر: چونکہ خود ائمہ حنفیہ کے دوقول ہیں، اس لئے بعض حضرات نے امام اعظم کے مسلک کو ترجیح دی ہے اور بعض نے امام محمدؒ کے، امام ابو یوسفؒ کی جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، دونوں طرف روایتیں ہیں، اور ائمہ اربعہ میں سے صرف امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے ساتھ ہیں۔

امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب

عام طور سے سب کتابوں میں اور شرح الہذب کے حوالہ سے بھی امام احمد کا مذہب وہی نقل ہوا ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا مگر امام ترمذیؒ نے باب معاشرۃ الخائف میں صرف ایک حدیث حضرت عائشہؓ کی نقل کی جس میں حضور علیہ السلام کے حکم ازار بندی کا ذکر ہے اور لکھا کہ ”اس باب میں حضرت ام سلمہؓ و میمونہؓ سے بھی روایات ہیں، مذکور حدیث عائشہؓ حسن صحیح ہے اور یہی قول بہت سے صحابہ و تابعین کا ہے اور اسی کے قائل امام شافعی، امام احمد و اکثر ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد و امام شافعی کا ایک ہی قول ہے اس تقاضا کو کسی نے رفع نہیں کیا، صاحب صحیفۃ الاحوذی بھی یہاں خاموشی سے گزر گئے۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۶۴/۱، میں ہے کہ عائشہ و نفاس والی عورت سے صرف مافوق ازار استماع جائز ہے، انھوں نے امام احمد کا مخالف قول بھی ذکر نہیں کیا، نہ اس کی کوئی توجیہ پیش کی، حالانکہ وہ اکثر ایسا کرتے ہیں۔ امام احمدؒ کی مسند میں باب جواز معاشرۃ الخائف فیما فوق الازار کے تحت ۱۵ حدیث مذکور ہیں، جن میں ازار و ثوب وغیرہ کا ذکر ہے، ایک حدیث عائشہؓ میں یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام میرے پاس حالت حیض میں سوتے تھے، جبکہ میں ازار باندھ لیتی تھی، اور اس وقت ہمارے پاس صرف ایک بستر تھا، پھر جب خدا نے دوسرا بستر مرحمت فرمایا تو میں آپ سے الگ سوتی تھی، ایک روایت میں ہے کہ جب ہم میں سے کسی کو ایسی حالت ہوتی تھی تو ہم بزدہ باندھ لیا کرتے تھے، پھر حضور کے ساتھ مل کر سوتی تھیں، ایک دفعہ حضرت عائشہؓ حضور علیہ السلام کے ساتھ تھیں کہ حیض شروع ہو گیا وہ خاموشی سے الگ ہو گئیں تو آپ نے فرمایا: بندہ باندھ کر لوٹ آنا۔ حضرت میمونہؓ نے روایت کی کہ حضور علیہ السلام اپنی کسی زوجہ مطہرہ کے ساتھ حالت حیض میں سوتے تھے تو صرف ایک کپڑا درمیان میں حائل ہوتا تھا، جو گھٹنوں تک ہوتا تھا۔

ان سب احادیث میں امام مسلم والی حدیث "اصنعوا کل شیء الا النکاح" یا کوئی دوسری روایت نہیں ہے جس سے مجوزین استدلال کرتے ہیں الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد الشیخانی ص ۲/۱۵۳ میں لکھا کہ جمہور کا مذہب تحریم مباشرت فیما بین السرة والرسب ہے، بوجہ حدیث عائشہ جس کو امام احمد و تھمینی (بخاری و مسلم) نے روایت کیا ہے کہ حضور علیہ السلام ازار باندہ سے کاظم فرمایا کرتے تھے، اس سے بظاہر معلوم ہوا کہ امام احمد کا مذہب اپنی مرویات کے خلاف نہ ہوگا۔

حافظ ابن حزم نے بھی امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، صرف امام ابوحنیفہ، شافعی و مالک کا ذکر کیا، اس لئے ہم بھی امام احمد کے مسلک کی تعیین میں محتال ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اختلاف آراء بابت ترجیح مذاہب

امام طحاوی کے بارے میں منقول ہے کہ آپ نے من حیث الدلیل امام محمد کے مذہب کو ترجیح دی، مگر مختصر الطحاوی میں انھوں نے امام ابوحنیفہ کے مسلک کو اختیار کیا، اس لئے احتمال ہے کہ ان کی یہی رائے آخری ہو، محقق یعنی حنفی، اصمغ مالکی، نووی، شافعی، اور ابن دقیق العید مالکی شافعی نے بھی امام محمد کے مذہب کو ترجیح دی ہے، دوسری طرف جمہور کے مسلک کی تائید و ترجیح میں امام بخاری، امام ترمذی، شیخ ابن ہمام، حافظ ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ علامہ سندھی جیسی بخاری، اور ہمارے حضرت شاہ صاحب وغیرہ ہیں۔

ارشاد انوار: ہمارے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: مجوزین کا بڑا استدلال حدیث مسلم وغیرہ "اصنعوا کل شیء الا النکاح" سے ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس کے عموم کی تخصیص دوسری احادیث بخاری سے ہو جاتی ہے، لہذا وہ عموم غیر مقصود ہوگا اور اس کا عموم و شیوع ماسواہ تحت الازار کے بارے میں رہے گا، اور جہاں عموم غیر مقصود ہوتا ہے وہ نہایت ضعیف ہوا کرتا ہے، جیسے قولہ تعالیٰ: "واوقست من کل شیء" میں کہ ظاہر ہے ملکہ سوا کو ایک جنس کی چیز بھی پوری نہیں دی گئی تھی۔ چہ جائیکہ تمام چیزوں کی عطاء سے اس کو نوازا گیا ہو، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس موقع پر آپت مبارک میں لفظ نکاح سے بطور کنایہ استعمال بماتحت الازار ہی مراد ہے۔ گویا صراحت تو نکاح (بمعنی جماع) کی ہے، اور اشارہ و کنایہ کے ذریعہ ماحول سے بھی روک دیا گیا ہے کیونکہ مخدوش مقام کے گرد جانا بھی خطرہ سے خالی نہیں ہوتا، عربی مثل ہے "من ذلی حول الجنی یؤشک ان یقع فیہ" (جو کسی دوسرے کی مخصوص چراگاہ کے پاس اپنے جانور چرانے کو چھوڑے گا، ہو سکتا ہے کہ بہت جلد اس چراگاہ کے اندر بھی گھسے گا)۔

اسی طور پر یہاں شریعت نے نہ صرف جماع کو بلکہ اس کے قریب جانے سے روکا ہے اور شریعت کا یہ مزاج لا تقربوا الزنا کے طریقہ نجی و ممانعت سے بھی سمجھ میں آ سکتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے مذکورہ بالا ارشاد کے ساتھ حضور اکرمؐ کے تعامل مبارک اور احتیاط کو سامنے رکھا جائے کہ ازواج مطہرات کو تبہ باندھنے کا خصوصی امر فرماتے تھے، جبکہ بقول حضرت عائشہؓ حضور جیسا اپنے نفسانی خواہشات پر سخت ضبط و کنٹرول رکھنے والا

صلی اللہ علیہ وسلم کا مذہب چونکہ خداوند کی زندگی میں مدون نہیں ہوا بلکہ بعد کو آپ کے اصحاب و علماء نے جمع کیا ہے، اس لئے اختلاف روایۃ کی وجہ سے بعض مسائل میں تو دوسری روایات تک نہ تو بت پہنچ گئی ہے (مقالات الکوثری ص ۱۴۱) اسی لئے ہمارا تردد و تامل یہاں بے عمل نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"۔

صلی اللہ علیہ وسلم حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں اس کی توجہ میں فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام دنیا میں بھی بہت اہل جنت پر ہوتے ہیں اور فیض الہادی ص ۱۴۱، میں حضرتؐ سے نقل ہوا کہ انبیاء علیہم السلام و تہرہ اہل جنت پر ہوتے ہیں، اس دنیوی زندگی میں بھی اسی باب سے ہے کہ ان کا دنیاوی کریمہ کھلنے لگنے لیا آپ کی قوت جماعت (اہل جنت جیسی) یا اجساد انبیاء کا زمین پر حرام ہونا کہ وہ ان کو نہ نہیں کر سکتی وغیرہ

یہ تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ نے باب حنفیہ الجزہ ص ۳۹۰ بخاری میں فرمائی، اور وہاں اہل جنت کیلئے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دوسرے نہیں ہو سکتا، اور اسی لئے آپ نے ایک شخص کے سوال پر فرمایا کہ حالت حیض میں تم اپنی بیوی کو تہ بندھو اگر صرف اس کے اوپر کے جسم سے قتح کر سکتے ہو (رواہ مالک مرسل) دوسرے نے پوچھا کہ حالت حیض میں مجھے اپنی بیوی سے کیا کچھ حلال و جائز ہے، تو فرمایا کہ تمہارے لئے صرف تہ بند سے اوپر حلال ہے (رواہ ابو داؤد)

اس طرح دیکھا جائے تو مجہور کا مذہب زیادہ قوی قنطار اور قابل عمل معلوم ہوتا ہے، پھر یہ کہ جائز کہنے والوں کے دلائل اباحت کیلئے ہیں، جبکہ ناجائز قرار دینے والوں کے دلائل ممانعت کے ہیں، اس لئے بھی ممانعت کو بمقابلہ اباحت کے ترجیح حاصل ہے۔ یہ بحث فتح البہم میں بھی اچھی ہے، وہ اور معارف السنن علامہ البیہری بھی دیکھی جائے۔

قولہ فی ہر حوضتہا کے تحت تحقیق معنی نے لکھا: اس سے ابتداء حیض اور بعد کے زمانہ کا فرق نکلا ہے، جس کی تائید روایت ابن ماجہ عن ام سلمہ "کان النبی علیہ السلام یغنی سورۃ الدم ثلاثا ثم یباضر ہا بعد ذلک" سے بھی ہوتی ہے، اور ان احادیث کے منافی نہیں ہے، جس میں مطلقاً مباشرت کا ذکر ہے، کیونکہ اختلاف حالات کے ساتھ عمل کا اختلاف رہا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ۲/۹۴) فائدہ: اس بحث کے دوران حدیث ابن ماجہ مذکور کا حوالہ فتح الباری ص ۲۷۸ اور شرح ارزقانی علی الموطا ص ۱۱۶، میں بھی دکھایا گیا ہے، مگر مطبوعہ نسخہ ابن ماجہ میں اس مضمون کی حدیث حضرت ام سلمہ سے مذکور نہیں ہے، بلکہ یہاں کی حدیث بخاری ہی کی طرح حضرت عائشہ سے روایت موجود ہے اور اس میں یغنی سورۃ الدم ثلاثا کے الفاظ نہیں ہیں، البتہ مجمع الزوائد ص ۲۸۲/۱، میں حدیث ام سلمہ ان الفاظ سے ہے، "یغنی سورۃ الدم ثلاثا ثم یباضر بعد ذلک" (اسی طرح فتح الباری و شرح ارزقانی میں بھی ہے بجائے یہاں ہا کے۔ محدث ٹیٹ نے لکھا: یہ روایت اوسط طبرانی کی ہے اور حضرت ام سلمہ کی یہ حدیث ابن ماجہ وغیرہ میں بھی ہے، بجز ان کے قول یغنی سورۃ الدم ثلاثا کے، اس کے بعد نہیں کہا جا سکتا کہ ابن ماجہ کے نسخہ میں یہ حدیث طبعات سے کیونکر گئی جبکہ حافظ ابن حجر وغیرہ سب ہی نے اس کا حوالہ دیا ہے، مقدمہ قلمی نسخوں میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) قولہ وضحہم المسک (ان کا بیزندہ تک جیسا خوشبودار ہوگا) احتراک کی تقریر درج بخاری شریف میں حسب ذیل تحقیق کا اضافہ بھی ہے۔ اتفاقاً خصوصی دنیا میں جنت کے نمونے فرمایا۔ میری تحقیق یہ ہے کہ دنیا میں جنس کی مثالیں زیادہ ملتی ہیں بے نسبت دوزخ کے کاس کے نمونے کم ہیں، چنانچہ انبیاء و عہد اسلام اکابر احوال جنت پر ہوتے ہیں، حضور علیہ السلام کا بیزندہ خوشبودار مالوگ معبود کر لیتے تھے کہ اس گلی سے آگے نہ گزرتے ہیں اور ان کے خاکہ کوز میں ملنے کی گلی بھی وغیرہ، پھر فرمایا۔ "خداوند کائنات دوزخ کے نمونے" کو فرمایا کہ لایا جنت کے حالات بھی ایسے ہی ہوتے ہیں (یعنی انبیاء و عہد اسلام کی طرح کے کسی سلسلہ میں مزاجاً قادر فرمایا۔

روح و نمہ کے افعال برزخ، نماز، حج، تلاوت قرآن مجید، کھانا پینا، رضاعت، پانچوں چیزیں برزخ میں روئے کیلئے ثابت ہیں اور کھانے پینے کے سلسلہ میں بجائے روئے کے نمہ کہ وہ معلوم ہوا کہ تربیت بھی بچوں کی ہو سکتی ہے برزخ میں اور وہاں روح دودھ پیتے گی۔

انبیاء کیلئے دنیا میں خواہی اہل جنت: حضرت العلاء مدظلہ تابد عالم صاحب نے ترجمان السنن ص ۲۹۳/۳، میں بڑی تفصیل کے ساتھ انبیاء علیہم السلام کے لئے ۶ خواہی اہل جنت کا اثبات کیا ہے، احتراک میں اضافہ کر کے اس خواہی کا ذکر یہاں اجلا کرتا ہے۔
(۱) قبریاء عالم برزخ میں اجسام کا پوری طرح سالم محفوظ رہتا۔ (۲) حیات و عبادت (۳) طہارت و فضیلت (۴) جواز سکونت و استقرار فی المسجد بحالت جماعت وغیرہ۔ (۵) کثرت ازواج (۶) صحت حسن الذنوب (۷) قوت جماع مثل اہل جنت۔ (۸) زمین کا فضیلت کو نگل لینا (۹) پیندہ کا خوشبودار ہونا (۱۰) حضور علیہ السلام کا تمام احوال میں اپنے آگے گمار دینے کیسا دیکھنا (اس کی تحقیق معنی نے عمہ ص ۳۳۳/۲، میں ذکر کیا ہے) واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

بَابُ تَرْكِ الْحَائِضِ الصَّوْمِ

(حائضہ عورت کا روزے چھوڑنا)

(۲۹۵) حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ جَعْفَرٍ قَالَ أَخْبَرَنِي زَيْدُ هُوَ ابْنُ أَسْلَمَ عَنْ جِيَاضِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَضْحَى أَوْ بَطْنٍ إِلَى الْمُصَلَّى فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَلُّنَّ فَإِنِّي أُرِيكُمْ أَهْلَ النَّارِ لَقُلْنَا وَبِمَا رَسُولُ اللَّهِ؟ قَالَ تَكُونْنَ اللَّعْنُ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ مَا زِلْتُمْ مِنْ نَافِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّيِّنِ الرَّجُلِ الْحَاظِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ قُلْنَ وَمَا نَقَصَانِ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ بِغُلٍّ يَنْقُصُ الرَّجُلَ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَلَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ عَقْلِهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تُصُمْ؟ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَلَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ دِينِهَا

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدریؓ نے فرمایا رسول اللہ ﷺ عید الاضحیٰ یا عید البقر کے موقع پر عید گاہ تشریف لے گئے وہاں آپ عورتوں کی طرف گئے اور فرمایا اے بیویو! صدقہ کرو! کیونکہ میں نے جہنم میں زیادہ عورتوں ہی کو دیکھا۔ انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ایسا کیوں ہے! آپ نے فرمایا کہ تم لعن طعن کثرت سے کرتی ہو اور شر ہری کا شری کرتی ہو، باوجود عقل اور دین میں ناقص ہونے کے، میں نے تم سے زیادہ کسی کو بھی ایک ذریعہ اور تجربہ کار مرد کو دیکھا جو بے ایمان بنادینے والا نہیں دیکھا، عورتوں نے عرض کی اور ہمارے دین اور ہماری عقل میں نقصان کیا ہے؟ یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا۔ کیا عورت کی شہادت مرد کی شہادت کے آدھے برابر نہیں ہے؟ انھوں نے کہا جی ہاں آپ نے فرمایا بس یہی اس کی عقل کا نقصان ہے پھر آپ نے پوچھا کیا ایسا نہیں ہے کہ جب عورت حائضہ ہو تو نہ نماز پڑھ سکتی ہے نہ روزہ رکھ سکتی ہے؟ عورتوں نے کہا ایسا ہی ہے، آپ نے فرمایا یہی اس کے دین کا نقصان ہے۔

تشریح: محدث ابن رشد وغیرہ نے لکھا کہ امام بخاریؒ نے حسب عادت اس باب میں ایک مشکل فنی بات کو ذکر کیا ہے اور واضح و جلی امر کو ترک کر دیا، کیونکہ نماز کا ترک عدم طہارت حائضہ کی وجہ سے ظاہر تھا، اور روزہ میں چونکہ طہارت شرط نہیں ہے اس لئے اس کا ترک محض تعبدی تھا، اس لئے اس کو خاص طور سے ذکر کرنا مناسب سمجھا (فتح الباری ۸/۱۷۷)

محقق یعنی نے بھی یہی وجہ لکھی نیز لکھا کہ روزہ کا ذکر اس لئے بھی مناسب ہوا کہ ترک کے بعد اس کی قضا بھی ہے، اور نماز کی قضا نہیں ہے اس لئے اس کا ذکر اہم تھا۔ مناسب پہلے باب سے یہ ہے کہ دونوں میں حائضہ کے احکام ہیں، اور مطہات ترجمۃ الباب قولہ "ولم تصم" سے ہے (عمدہ ۲/۹۵)

اس پر اجماع امت ہے کہ حائضہ کے لئے نماز اور روزہ فرض و نفل سب ناجائز ہیں، اور اس پر بھی اجماع ہے کہ نماز کی قضا نہیں، صرف روزہ کی قضا ہے (شرح المہذب ص ۳۵۱/۲) صرف خوارشج اس کے قائل ہیں کہ نماز کی بھی قضا کرے گی (المغنی لابن قدامہ ص ۳۱۹/۱، جہور علماء مطلق و مطلق (امام ابوحنیفہ و اصحاب امام مالک و شافعی، ابو حنیفہ و وغیرہ) کی رائے ہے کہ حیض والی پر وضو، تسبیح، ذکر وغیرہ بھی اوقات نماز وغیرہ میں ضروری نہیں ہے (شرح المہذب ص ۳۵۳/۲) البتہ حنیفہ کے نزدیک ہر نماز کے وقت وضو کرنا اور اپنے گھر کی مسجد یا جانا نماز پر کچھ دیر بعد تسبیح و تہلیل میں مشغول ہونا مستحب ہے، اور تعدادی طہیر یہ میں یہ بھی ہے کہ بعد ارادہ یا فرض نماز بیٹھے، تاکہ نماز کی عادت نہ چھوٹے۔

سلفہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ان کا شرچہ ان اہل سنت و جماعت میں نہیں ہے، اس لئے ان کا خلاف بے اثر ہے (مؤلف)

محقق یحییٰ نے لکھا کہ بعض سلف سے منقول ہے وہ حاکم کو ہر نماز کے وقت وضو کرنے اور مستقبل قبلہ بیٹھ کر ذکر اللہ کرنے کو کہا کرتے تھے، حضرت علقمہ بن عامر، وکھل سے بھی مروی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ مسلمان عورتوں کا حیض کی حالت میں یہی طریقہ تھا۔ اور عبدالرزاق نے کہا مجھے یہ بات پہنچی ہے ہر نماز کے وقت ان کو یہ بات کی جاتی تھی، لیکن عطاء نے کہا کہ مجھے یہ بات نہیں پہنچی یہ بات اچھی ہے، ابو عمر نے کہا کہ یہ بات ایک جمہور فقہاء کے نزدیک متروک ہے بلکہ وہ اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، ابو یوسف نے کہا: ہم نے اس بارے میں تحقیق کی تو ہمیں اس کی کوئی اصل نہ ملی، سعید بن عبد العزیز نے کہا: ہم اس کو نہیں پہچانتے، اور ہم تو اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، عنبیہ المصنفی للحنفیہ میں ہے کہ حاکمہ کیلئے اپنے گھر کی مسجد میں بیٹھ کر بعد از اداء صلوٰۃ تسبیح و تہلیل مستحب ہے تاکہ اس کی عادت نماز ختم نہ ہو جائے (عمدہ ص ۱۳۴/۲)

اس سے معلوم ہوا کہ نظر حنفیہ میں صورت مذکورہ کا بظہر مصاحف مذکورہ شرعیہ استحباب ہی ہے نیز اس کی قیمت و اہمیت ناقابل انکار ہے، اور جو کچھ دوسرے حضرات کی رائے میں تحقیق یحییٰ نے لکھی ہیں وہ الگ نظر ہے، اس کو اس کی لائق درجہ دیا جائے گا کیونکہ تسبیح و تہلیل و ذکر اللہ کی قدر و قیمت مسلم ہے اور جب حاکم حیض میں یہ چیزیں اس کے واسطے سب کے نزدیک جائز ہیں، اور وہ نماز و روزہ سے محروم ہو چکی ہے تو شریعت کے کم از کم درجہ استحباب سے بھی اس کو روک دینا، شارع علیہ السلام کی نظر میں پسندیدہ نہیں ہو سکتا جن کی تعلیم "لا تسال لسانک و طبلا بک اللہ" ہے (یہ حدیث ترمذی ہے کہ تمہاری زبان ہر وقت ذکر خداوندی سے تروتی چاہئے) نیز حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جس گھر میں ذکر اللہ ہو اور جس گھر میں نہ ہو ان دونوں کی مثال زندہ اور مردہ کی ہے (بخاری و مسلم) پھر خود حضور کی شان بھی یہ ذکر ہوئی ہے کہ آپ اپنی تمام اوقات ذکر الہی میں مشغول رکھتے تھے۔ (بخاری شریف)

اس کے بعد گداز ہے کہ اس استحباب حنفیہ کو حدیث "المس اذا حاضت لم یصل ولم یصم" کے خلاف سمجھنا موزوں نہیں کیونکہ مقصد طہانی نہیں ہے، نماز تو اس کے ذمہ سے ساقط ہی کر دی گئی ہے۔ اس کی طہانی کا سوال بھی نہیں، اور روزہ کی قضا سے خود ہی طہانی ہو جائے گی، اس لئے اس استحباب ذکر کو طہانی کیلئے کسی نے بھی نہیں سمجھا، البتہ مصلحت ذکر اللہ اور عادت نماز کا باقی رکھنا ہے اور دوسرا بڑا فائدہ خدا کی یاد کا دوام اور اس کا ہمہ وقتی تحفظ ہے، جس کے فوائد و برکات کا حصول یقینی ہے اور گھر کو سرے سے ایک بڑے وقت کیلئے ذکر اللہ سے محروم کر دینا اس گھر کو بھی میت کے حکم میں کر دینا ہے جو ایک مومن و مومنہ کی شان نہیں ہے بلکہ جب نہیں کہ حنفیہ کی وقتبہ نظر نے یہ فیصلہ حدیث مذکور ہی سے اخذ کیا ہو، یعنی حضور نے یہ فرمایا کہ ایک وقتبہ خاص میں اتنی بڑی سعادتوں سے محروم ہونے کے سبب سے تمہارا دین ناقص ہو جاتا ہے، اس طرف اشارہ اور توجہ دلائی ہو کہ چھوٹی سعادتوں کے حصول سے غفلت نہ برتن۔ واللہ تعالیٰ اعلم

شرح الفاظ حدیث: "ہما معشر النساء؟" لیث سے منقول ہے کہ معشر ہر اس جماعت کو کہتے ہیں جن کے احوال و معاملات یکساں قسم کے ہوں۔ محقق یحییٰ نے لکھا: احمد بن یحییٰ سے منقول ہوا کہ معشر، نافر، قوم اور ہبط سب کے معنی جماعت کے ہیں، ان ہی کے الفاظ سے ان کا کوئی فرق نہیں ہے اور یہ سب صرف مردوں کیلئے بولے جاتے ہیں، مگر حدیث رسول میں معشر کا اطلاق عورتوں کیلئے ہوا، اس لئے احمد بن یحییٰ کی مذکورہ تحقیق ناقابل قبول ہے حافظ نے لکھا کہ شاید ان کی مراد مطلق لفظ سے ہو اور حاکمہ تعقید میں عورتوں کیلئے بھی اطلاق جائز سمجھا ہو جیسے یہاں معشر النساء بولا گیا ہے، معشر کے صحیح معاشرا آتی ہے۔

اکثر عورتیں جنہم میں: "أریسکن اکثر اهل النار" یعنی حق تعالیٰ نے مجھے دکھایا کہ تم میں سے زیادہ تعداد دوزخ میں داخل ہے، محقق یحییٰ نے لکھا کہ یہ بات وہب معراج میں حضور علیہ السلام کو دکھائی گئی ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح روایت ہے کہ مجھے دوزخ دکھائی گئی تو میں نے دیکھا کہ اس میں اکثریت عورتوں کی ہے، حافظ نے لکھا کہ حدیث ابن عباسؓ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ روایت مذکورہ کا واقعہ نماز کسوف کی حالت میں پیش آیا ہے، جیسا کہ جماعت نماز کسوف کے باب میں وضاحت کے ساتھ آگے گا (ان دونوں باتوں میں کوئی

تضاد نہیں۔ ممکن ہے دونوں مواقع پر آپ نے ایسا دیکھ ہوگا)

محقق یعنی نے اس حدیث کے اشکال کا کہ ہر جنتی کو جنت میں دو بیویاں انسانوں میں سے ملیں گی (اگر جہنم میں عورتوں کی کثرت ہے تو جنت میں کثرت نہ رہے گی) جواب دیا کہ شاید یہ کثرت وقوع شفاعت کے بعد ہو جائے گی (یعنی مردوں کی طرح کنبہا رغرور تیں بھی جہنم میں داخل ہوں گی اور بہ نسبت مردوں کے وہ زیادہ بھی ہوں گی، جس کا لازمی نتیجہ جنت میں اس کے برعکس ہوگا، مگر کچھ سزا بھگتتے کے بعد جب شفاعت کی وجہ سے دوزخ سے ان کا اخراج اور دخول جنت ہوگا تو عورتیں وہاں زیادہ ہو جائیں گی اس لئے ایک ایک جنتی کے نکاح میں دو دو آجائیں گی، مگر واضح ہو کہ جہنم کا کم سے کم عذاب بھی نہایت شدید اور ناقابل برداشت ہوگا حتیٰ کہ اس کے پہلے ہی لمحہ میں انسان دنیا کی برہمابریں کی راحتوں اور نعمتوں کو بھول جائے گا، اس لئے احادیث شفاعت وغیرہ کی وجہ سے گناہوں پر جرأت نہ ہونی چاہئے کہ یہ خود ہزار گناہوں سے بڑا گناہ ہے۔ اعاذنا اللہ منها

ایمان و کفر کا فرق: یہاں جو کچھ ذکر ہوا وہ ایمان والے مردوں اور عورتوں کا ہے کفار و شرکین سے جنت نہیں، یعنی ایمان کے ساتھ ذرہ براہ بھی کفر و شرک نہ ہونا چاہئے ورنہ شرک و کفر کی ذرا سی آمیزش بھی ساری دولت ایمان کو برباد کر دیتی ہے، ان اللہ لا یغفران یشربک بہ (اللہ تعالیٰ شرک کی بخشش نہیں کریں گے اور اس کے سوا ہر چھوٹے بڑے گناہ کو بھی چاہیں گے تو بخش دیں گے)۔

الدین آمنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم الا یہ، جو صحیح طور سے ایمان لائے، اور پھر کبھی بھی ایمان و عقائد صحیح کے ساتھ شرک و کفر کی کوئی بات نہ ملانی، تو صرف وہی خدا کے عذاب سے مامون و محفوظ ہوں گے، اور صرف وہی خدا کے یہاں ہدایت یافتہ سمجھے جائیں گے، اس لئے ایمان و عقائد کی درستی سب سے پہلا اور نہایت عظیم الشان فریضہ ہے اس کے بعد اعمال کی درستی بھی، بہت اہم ہے کہ گناہ اور بد اعمالیاں بھی خدا کے عذاب کی مستحق بناتی ہیں، اگرچہ وہ عذاب کفر و شرک کے بادی عذاب کی طرح نہ ہوگا۔ علم و علماء کی ضرورت: ایمان و عقائد صحیح کا تعلق چونکہ صرف علم صحیح سے ہے اس لئے علوم نبوت کی تحصیل ضروری ہے، اگر یہ نہ ہو سکے تو علماء پر یقین سے تعلق اور استفادہ کرنا چاہئے، اور علماء دنیا، علماء سوء و ناقص علم والوں سے بہت دور رہنا چاہئے، ان سے بجائے نفع کے نقصان دین ہوگا، اس زمانہ میں حضرت تھانویؒ نے اردو دان مسلمانوں کیلئے مکمل دین و شریعت کو نہایت سہل انداز میں پیش کر دیا ہے، اس سے فائدہ نہ اٹھانا بڑی محرومی ہے اس کے بعد مزید علمی ترقی کیلئے دوسرے اکابر علماء کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہئے، پھر چونکہ معصوم علماء بھی نہیں ہیں، اور بڑے بڑوں سے بھی بعض بعض غلطیاں ہوتی ہیں، اور ہوتی رہیں گی، اس لئے کسی غلطی کی وجہ سے بدگمانی یا بدگوئی کا ارتکاب ہرگز نہ کیا جائے اور ایسی اغلاط کی جب بھی علماء حق قرآن و سنت کے معیار پر پیش کر کے صحیح کریں تو اس کو شرح صدر اور خوش دلی کے ساتھ قبول کر لینا چاہئے، واللہ الموفق لما یحب ویروسی۔

جہنم میں زیادہ عورتیں کیوں جائیں گی؟

عورتوں کے اس سوال پر حضور اکرمؐ نے فرمایا وہ بڑی وجہ سے، ایک تو یہ کہ تم بات بھانے دوسروں پر لعنت و پھنکار کی بھرمار کرتی رہتی ہو، دوسرے تم اپنے شوہر وغیرہ محسنوں کی ناشکری کرنے کی عادی ہو، (یعنی تم چونکہ دوسروں پر لعنت و پھنکار ڈالتی ہو، جس کے معنی خدا کی رحمت سے دور ہونے کے ہیں، اس لئے اسی جیسی سزا بھگتو گی کہ جہنم میں وہی جائے گا جو خدا کی رحمت سے ہزاروں کوس دور ہوگا، تم نے اپنی زبان کو خلاف شریعت چلا یا تھا اور دوسرے مسلمان مردوں عورتوں پر لعنت بھیجی تھی، جو کسی مسلمان مرد و عورت کیلئے جائز نہیں اور سخت گناہ ہے اس لئے سزا بھی ایسی ہی سخت ملے گی، دوسرے تم کسی محسن اور خصوصیت سے شوہر کے احسانات کی بے قدری کرتی ہو اور اس کو الٹا مکدر

کرتی ہو یا ذلیل کرتی ہو، اس لئے اس کے بدلہ میں تمہاری آخرت کی زندگی ذلت آمیز اور مکدر کر دی جائے گی، حدیث میں آتا ہے کہ عورتوں کی فطرت اس قدر احسان فراموش ہوتی ہے کہ ساری عمر ان کیساتھ بھلائی کرو، پھر کوئی بات مگڑ جائے تو کہیں گی، میں نے تم سے کبھی کوئی خیر اور بھلائی نہیں دیکھی (بخاری ص ۸۳ باب کفران البعشر)

اس کے بعد حضور علیہ السلام نے عظیم اصلاح عورتوں کے ایک مزید نقص و عیب کا بھی احساس دلایا کہ میں نے کسی کو دین و عقل کی کمی کے باوجود تمہارے جیسا نہیں دیکھا کہ بڑے سے بڑے سمجھ دار اور بات دہر مرد کی عقل خرد کو بھی خراب کر کے رکھ دیتی ہو (یعنی عورتوں کے مکروہ کید اور ان کی فتنہ سامانی و ریشہ دانیوں کے مقابلہ میں مردوں کی عقلیں بیکار ہو کر رہ جاتی ہیں،

حدیث میں آتا ہے کہ میرے بعد مردوں کیلئے کوئی فتنہ عورتوں کے فتنے سے زیادہ ضرر رساں نہ ہوگا، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ان ہی کے ذریعہ سے شیطان کو مردوں کے ایمان و عقل پر چھاپ مارنے کے مواقع زیادہ آسانی سے حاصل ہوتے ہیں۔ ”والنساء جالۃ الشیطان“ (عورتیں شیطان کا جال ہیں)

نقصان دین و عقل کیا ہے؟

عورتوں کے اس سوال پر حضور اکرمؐ نے فرمایا: کیا ایسا نہیں ہے کہ عورت کی شہادت مرد کی شہادت سے آدھی مانی گئی؟ (کہ دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کے برابر ہوتی ہے اور اس کی وجہ بھی حق تعالیٰ نے بتلا دی کہ ایک بھول جائے تو دوسری یاد دلا دے گی۔ معلوم ہوا کہ ان میں بھول کا مادہ زیادہ ہوتا ہے، جو ایک قسم کا نقصان عقل ہی ہے۔)

”اس پر عورتوں نے عرض کیا کہ حضورؐ نے صحیح فرمایا، آپ نے فرمایا، بس یہ ان کے نقصان عقل ہی کے سبب سے تو ہے پھر فرمایا: کیا عورت حیض کے دنوں میں نماز و روزہ (جیسے عظیم ارکان دین) سے محروم نہیں ہو جاتی؟ عورتوں نے عرض کیا بیشک ایسا ہی ہوتا ہے، آپ نے فرمایا پھر یہ ان کے نقصان دین ہی کا سبب تو ہے۔

باکمال عورتیں

محقق عینی نے لکھا: بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دنیا کی ساری ہی عورتیں عقل و دین کے لحاظ سے ناقص ہوتی ہیں، حالانکہ دوسری حدیث سے عورتوں کے کمال کا بھی ثبوت ملتا ہے، حضور علیہ السلام نے فرمایا: مردوں میں سے تو بہت سے لوگ باکمال ہوئے مگر عورتوں میں سے صرف دو کمال ہوئی ہیں۔ حضرت مریم بنت عمران (والدہ صاحبہ حضرت مسیح علیہ السلام، اور حضرت آسیہ بنت مزاحم (فرعون کی بیوی)۔

رواہیغ و تغذی و منجد احمد میں چار کا ذکر ہے، فرمایا: نساء عالمین میں سے چار ہی کا فخر و شرف تمہارے لئے بہت کافی ہے جو یہ ہیں:۔ حضرت مریم، حضرت آسیہ، حضرت خدیجہ، حضرت فاطمہؑ، اس کا جواب بعض علماء نے یہ دیا کہ کچھ افراد کی وجہ سے مذکورہ کلیہ پر اثر نہیں

۱۔ محقق عینی و حافظ ابن حجر نے اس موقع پر علامہ طبری کا قول نقل کیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے پہلے تو استحقاق جہنم کی دو وجہ ذکر کیں، پھر بلو صنعت استیغاب کے ان کا قبل خدمت باتوں کے ساتھ ایک اور قابل خدمت امر اور عجب تر وصف بھی عورتوں کا ذکر فرمایا کہ باوجود ان کے ناقصات عقل و فہم ہونے کے بھی کمال افضل پندہ کا مردانہ کے مطیع و مستقاد بننے پر مجبور ہو جاتے ہیں لیکن حافظ نے یہ نظر کہہ کر اس کو جب کہ مروج قرار دیا ہے، پھر اپنی رائے لکھی کہ بظاہر یہ بات بھی عورتوں کے اکمل اہل انار ہونے کے اسباب میں سے بتلائی گئی ہے اس لئے کہ جب وہ ایک پندہ کا سمجھ دار و مدبر عقل و تدبیر کو بیکار کر رکھ دیتی ہیں، حتیٰ کہ وہ نامناسب و ناجائز فیروز موزن طریق اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، تو وہ بھی اس کے ناجائز فعل کے گناہ میں شریک ہو گئیں، بلکہ خود سب گناہ ہونے کی وجہ سے اس مرد سے بھی زیادہ گناہ کے لہجہ سے ملے ہوئے گئے اور اس نے خود اپنی بھی زیادہ مزاوار ہوئیں۔ محقق عینی کی رائے یہ ہے کہ اس میں عورتوں کی خدمت سے زیادہ اہتمام و تعجب کا پہلو نمایاں ہے۔ (محمد ۲/۲۸۸، روح ص ۱۲۸/۱)

پڑتا کیونکہ وہ بہت کم اور نادر ہیں، دوا بہتر جواب یہ ہے کہ کسی بات کا حکم اگر کل نوع پر بھی کیا جائے تو یہ ضروری نہیں کہ وہ حکم اس کے ہر ہر فرد پر لاگو ہو جائے اور کچھ افراد بھی اس سے منہ بچ سکیں (عہدہ ص ۲/۹۸)

پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ اگر عورت ملاح و تقویٰ اور اخلاقی فاضلہ سے مزین ہو تو وہ مرد کیلئے بہترین متاع دنیا ہے، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے اور قرآن مجید میں بھی ایسی عورتوں کی مدح کی گئی ہے ارشاد ہے: "الصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله" (نیک عورتیں شوہروں کی تابعدار ہوتی ہیں اور اللہ کے حکم کے موافق ان کے پٹے پیچھے مال و آبرو کی حفاظت کرتی ہیں)۔

بحث مساواة مرد و زن

اس سے پہلے آیت الرجال قواہن علی النساء ہے، جس میں عورتوں کے مقابلہ میں مردوں کی برتری و فضیلت واضح کی گئی ہے، اس کا شان نزول یہ ہے کہ ابتداء میں حضور علیہ السلام کا رجحان بھی مساوات کی طرف تھا، چنانچہ ایک صحابی نے اپنے شوہر کی بہت زیادہ نافرمانی کی تو اس نے ایک ٹپا منچ مار دیا، صحابی نے اس کی شکایت اپنے باپ سے کی، اور انھوں نے حضور علیہ السلام کی خدمت میں مراجعہ کیا، آپ نے فیصلہ فرمایا کہ وہ شوہر سے بدلہ لے لے، اس وقت یہ آیت اتری کہ مردوں کا حق اوپر ہے، اس لئے بدلہ نہیں لے سکتی اس پر حضور نے ارشاد فرمایا کہ ہم نے کچھ چاہا اور اللہ تعالیٰ نے کچھ اور چاہا، اور جو کچھ اللہ نے چاہا وہی بہتر ہے (تفسیر ابن کثیر ص ۳۹۱/۱، افواہ عند عثمانی ص ۱۰۷) رحمت دوعالم حضور علیہ السلام نہ صرف مرد و عورت کو مساوی درجہ دینا چاہتے تھے، بلکہ بعض امور میں ان کو ترجیح بھی دینا چاہتے تھے، چنانچہ فرمایا۔ اپنی اولاد کو دینے میں برابری کیا کرو اور میں تو کسی کو فضیلت و ترجیح دیتا تو عورتوں کو دیتا (انوار المحمود ص ۲/۳۵، بحوالہ شبلی وغیرہ) پھر اس سے بھی زیادہ فضیلت عورتوں کیلئے یہ ثابت ہوئی کہ حضور علیہ السلام نے اپنے لئے دنیا کی تین محبوب ترین چیزوں میں سے ان کو بھی شرافرمایا۔

عورتیں مردوں کیلئے بڑی آزمائش ہیں

حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ یہ تو ایک عام بات ہے مگر ان کے سبب تو انبیاء علیہم السلام تک بھی آزمائش میں مبتلا کئے گئے ہیں، اور چونکہ انبیاء کی آزمائش دوسروں کی نسبت سے زیادہ سخت ہوتی ہے، اور سب سے زیادہ سخت ابتلاء وہ ہے جو کسی کو اپنے گھر اور قبیلہ ہی کی طرف سے پیش آئے، اس لئے ہر نبی کی آزمائش عورتوں کی طرف سے بھی ضرور پیش آئی ہے، اسی قبیل سے حضور اکرمؐ کیلئے بیت نبوت کے اندر ہی الک کا واقعہ پیش آیا، جو آپ کی محبوب ترین زوجہ مطہرہ و مقدسہ کے بارے میں تھا، اس میں حکمت الہیہ حضور کا غیر معمولی صبر و ضبط اور احکام شرع پر پابست و استقامت اور اس کی حدود سے سرموجہ تہ نہ کرنے کا نمونہ دکھانا تھا۔ ایسے ہی حضرت آدم علیہ السلام کو حضرت حواؑ کی وجہ سے طامس و غافل ہونے کا مستوجب ہونا پڑا۔

حضرت نوح و لوط علیہما السلام کی بیویاں غیر مومن اور کافر تھیں، پھر حضرت نوح علیہ السلام کی بیوی تو بد زبان بھی تھیں اور حضرت کو پاگل و مجنون کہتی تھیں، حضرت لوط کی بیوی گھر کے راز خیموں پر افشاء کرتی تھیں، اس کے باوجود اولوالعزم و پیغمبروں کو جھٹکا کیا گیا کہ صبر برداشت کریں، ان کے ساتھ ایک گھر میں رہیں، ساتھ کھائیں پئیں، اس سے بڑا ابتلاء ان کیلئے کیا ہو سکتا تھا، (تفصیل تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں دیکھی جائے) حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت سارہ و ہاجرہ کے جھگڑوں کی وجہ سے حضرت ہاجرہ کو لے کر گھر سے نکلے پر مجبور ہوئے (حضرت یوسف علیہ السلام کو امرا عزیز کی وجہ سے جیسا کہ کچھ ابتلاء عظیمؑ پیش آیا سورہ یوسف میں اس کی تفصیل کافی ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام

لے اس واقعہ سے عورتوں کے قسم کشم کشم کیا اور مردوں کے اشتقاق و یکجہائی کے خطرناک نتائج پر بھی روشنی پڑتی ہے اور یہ کہ اگر عورت کسی بڑے ارادے سے رات آئے تو وہ کس حد تک چا سکتی ہے، اور مرد کیلئے ایسی حالت میں بجز باری تعالیٰ کی دیکھیری کے اس کے شیطانی جال سے بچنے کی کوئی صورت نہیں بن سکتی، برخلاف اس کے حق تعالیٰ

کو بھرے مجمع میں عین خطبہ کے وقت ایک عورت نے تہمت لگائی، جو قاتلوں کی سکھلائی ہوئی تھی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آزمائش حضرت والدہ ماجدہ مریحہ کے ذریعہ ہوئی کہ ان کو لوگوں نے بہتم کیا تھا (فیض الباری ص ۱۰۶/۴) چونکہ عورتوں کی وجہ سے گھر کے اندر فتنے سر اٹھاتے تھے عورتوں کو مردوں کی دراز دہستیوں سے پہلے پہلے بہت سے محفوظ قلعے اور بچاؤ کی صورتیں مہیا کر دی ہیں، یہاں بات ہے کہ خود عورتیں ہی اپنی اپنا گھریلو عاقبت اندیشی سے ان حصاروں کو توڑ کر رہے کار بنادیں، حق تعالیٰ نے ضرورتوں کے پیش نظر ابھی رہن رہن اور معاشرہ کی صرف ایک شرط پر گنجائش دی ہے کہ مردوں کی عورتوں پر اور ان کی اُن پر لٹھیا ہوئی نظر نہیں پڑے، اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ہرگز اجازت نہیں کیونکہ اس سے معاشرے کی تباہی اور دین کی رسوائی اور سب ہی لاپرواہی ہو جاتی ہے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں امراۃ العزیز اور اس کی ہم شرب عورتوں کے نقصان عقل و دین کے مظاہرے اور ان کے تریخ چر تریب ہی سامنے آ جاتے ہیں، پھر بھی صاحب ترجمان القرآن کی بیانچا ناقابل فہم ہے کہ عورتیں تو نہایت معصوم ہوتی ہیں، اور صرف مرد ہی ان کو اپنے جال میں چھپانے کی تدابیر کیا کرتے ہیں، خبر وارد کیجئے اور پھر انصاف سے فیصلہ کیجئے۔

- (۱) سب سے پہلے جب حضرت یوسف علیہ السلام کے عالم جوانی کا آغاز ہوتا ہے تو مرادوت کی ساری صورتیں عورت کی طرف سے ظاہر ہوتی ہیں۔
- (۲) حق تعالیٰ کے فضل و کرم سے عورت کی برائی و بے حیائی کے منصوبے ناکام ہوتے ہیں۔
- (۳) عزیز مصر کے سامنے اس کی بیوی ان الزام حضرت یوسف علیہ السلام پر لگا دیتی ہے جو بعد تحقیق غلط ثابت ہوتا ہے اور عزیز خود ہی پکار اٹھتا ہے کہ یہ سب کچھ عورتوں کے کمر ہیں، اور قہاری کی چالیں تو غضب میں ہوتی ہی ہیں، اور اے عورت اتنی غلط کار ہے۔
- (۴) شہر کی دوسری عورتیں بھی اس معاملہ سے اپنے خاص انداز میں دلچسپی لیتی ہیں تو عزیز کی بیوی ان کی چال پچپان لیتی ہے اور ان کو نیچا کھانے کی تہذیب میں لگ جاتی ہے۔
- (۵) وہ دوسری بھی حسب اعتراف مولانا آزاد اپنے چرتر دکھاتی ہیں۔
- (۶) عزیز کی بیوی ان سب کے سامنے اعتراف کرتی ہے کہ میں نے اس جوان کو پھسلانے کی بہت کوشش کر لی مگر وہ اس سے مس نہ ہوا بلکہ وہ استقامت بتا رہا۔
- (۷) حضرت یوسف علیہ السلام عورتوں کے مسلسل اور فتنہ نہ ہونے والے لکھو دیکھ کے سلسلہ سے گھر کا پرکار و غذا دہندگی میں ان کے بٹانے کی دعا عارف مانتے ہیں۔
- (۸) حضرت یوسف علیہ السلام کا خوف کہ عورتوں کے کمر و چال میں بعض کمر میں بھی کہیں جاہلوں اور کم عقلوں میں نہ ہو جاؤں۔
- (۹) حق تعالیٰ کی طرف سے استجاب دعا اور عورتوں کے کمر و دیکھ کا خاتمہ کرنا۔
- (۱۰) حضرت یوسف کا قید خانہ سے بادشاہ کے نام پیغام میں بھی ظاہر کرنا کہ میرا رب ان عورتوں کے کمر و دیکھ سے واقف ہے۔
- (۱۱) دربار سلطانی میں امراۃ العزیز کا اعتراف کہ میں نے ہی حضرت یوسف کو پھسلانے کی کوشش کی تھی اور وہ بے راست باز تھے۔
- (۱۲) حضرت یوسف کو جب یہ بات پہنچی کہ حقیقت گھر کسب کے سامنے آ چکی ہے تو فرمایا: میرا مقصد گھر تھا کہ قید خانہ چھوڑنے سے قبل ہی عزیز مصر کو طہیبتان کرادوں کہ میری طرف سے اس کے معاملہ میں کوئی خیانت ہرگز نہیں ہوئی (یعنی جس کی غلطی و سہی خیانت تھی، وہ مجھے معلوم ہوئی کہ وہ خود اعتراف کر چکی ہے) حضرت علامہ مثنیٰ نے لکھا: یعنی اتنی تحقیق و تفتیش لائے کہ کرائی کے پیشبرانہ مصمت و دیانت بالکل آشکارا ہو جائے اور لوگ معلوم کر لیں کہ خائنوں اور دغا بازوں کا فریب اللہ چھٹنے دیتا، چنانچہ عورتوں کا فریب نہ چلا، اور حق تعالیٰ کو ہر کر با۔ (فوائد ص ۳۱۲)

محمد بن جریر ابن ابی حاتم نے بھی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے اور بھی قول مجاہد بن سعید بن جبیرؓ کہ سلمان بن ابی ہذیلؓ کی حد حسنہ اور سدی کا بھی ہے (تفسیر ابن کثیر ص ۲۸۸/۱) لیکن خود ابن کثیر نے تفسیر میں اپنے استاذ حافظ ابن تیمیہؒ کے یہ قول بھی امراۃ العزیز کا قریب ہے، اور چونکہ دونوں کلام میں کوئی ناخالص نہیں ہے اس لئے ایک ہی کا کلام اور دوسرے کو زیادہ صواب ثابت کرنے کی سعی کی ہے حالانکہ قرآن مجید میں بطور انحصار یہ حذف و تقریر کی مثالیں کم نہیں ہیں، دوسرے جہلوں کے کلام میں بھی نمایاں فرق ہے جو ایک تفسیر اور دوسری کے کلام میں ہونا بھی چاہئے اور امراۃ العزیز کی طرف سے عدم خیانت کا دعویٰ کیا جاوے اور امر اور دوسرے وغیرہ بے گل ہے۔

تیسری تفسیر ابو حیان کی ہے کہ کم احمد کی تفسیر غائب کا مارج بجائے عزیز کے حضرت یوسف ہوں یہ بھی بہت مستحب ہے کیونکہ ان کے اس کا کوئی رشتہ و علاقہ تھا ہی نہیں، جس کے بارے میں المانت و خیانت کا سوال پیدا ہوا اور اس کو بجائے اپنے شوہر کے حضرت یوسف علیہ السلام کو مطمئن کرنا مقدم یا ضروری ہوتا۔ حیرت ہے کہ محترم حضرت مولانا حافظ الرحمن صاحب نے بھی اسی ابو حیان والی تفسیر کو اختیار کر لیا، جو سب سے زیادہ مروج اور پرمشہور ہے اور پھر آخر میں حضرت یوسف علیہ السلام کا متغول قرار دینے کی سب سے اعلیٰ وجہ تو یہ تو کہ عام مفسرین کی تفسیر بتلا، جو ہم لکھ چکے ہیں کہ کراہت کی تفسیر ہے۔

یہاں طبعیت کی ایک اہم غلطی بھی ہوئی ہے طبع آخر ۵۷۰ء سے ۲۸۰ء اور طبع جدید ۶۷۰ء سے ۳۱۰ء طبع ۳۱۰ء میں بجائے "اسی طرح عزیز کی جانب" کے اسی طرح عزیز کی بیوی کی جانب چھپ گیا ہے تفسیر مظہری اور تفسیر بیان القرآن حضرت قاتلانیؒ میں بھی دلکھ لعلیہم سے متغول حضرت یوسف علیہ السلام کا قیصر قرار دیا گیا ہے وهو الحق وهو احق ان یقع، والحق الموفق جل مجدہ

نوٹ: اوپر کی بحث پڑھ کر ناظرین احساس کریں کہ حدیث کی طرح تفسیری کام بھی پوری تحقیق کے ساتھ ہونا چاہی ہے، جو اگر ہر تفسیر میں دھندلے کے ارشادات کی روشنی میں دشمنی میں انجام دیا جائے۔ اور سترے تمام دلیلیات نے اس ضرورت کو نمایاں کر دیا ہے، کیونکہ اگر ہم اسی طرح ترک قدیم و جدید کی روشنی پر قائم رہے تو اصل قرآن کریم سے بہت دور ہو چلے جائیں گے۔ والہ المصمتان

ہیں اس لئے ظاہر ہے مرد سکون کی زندگی سے محروم ہو جاتے ہیں اور اس کا دباؤ محسوس پر پڑتا ہے، اسی لئے اسلام نے اس بلاء عظیمہ کا علاج صبر تجویز کیا ہے، اور انبیاء علیہم السلام کا اسوہ بھی پیش کر دیا ہے تاکہ اس علاج کو ناقابل عمل نہ سمجھا جائے اور غالباً اسی لئے حدیث میں آتا ہے ”ما زال جبریل یوصی بالنساء حتی ظننت انہ مبعوم طلاقہن“ (حضرت جبریل علیہ السلام مجھ کو ہمیشہ عورتوں کے ساتھ صبر و برداشت اور حسن سلوک کی نصیحت کرتے رہے حتیٰ کہ مجھے یہ خیال ہونے لگا کہ شاید اب اجازت طلاق کی کوئی صورت ہی باقی نہ رہے گی) یعنی اخلاقی حدود کے آخری سرے تک جانا پڑے گا تب کہیں اس اجازت کا فائدہ حاصل کیا جاسکے گا، اس سے پہلے نہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا میں نے روایات میں دیکھا کہ حضرت حواؑ جب دنیا میں اتریں اور حیض کی صورت پیش آئی تو حضرت آدمؑ سے عرض کیا، انھوں نے جناب باری میں اس کی وجہ دریافت کی تو وحی سے بتلایا گیا کہ یہ بطور عتاب ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ عتاب اس دُور دنیا کے ساتھ مخصوص ہے، جو یہاں آیا ہے وہ اس قسم کی تکالیف میں بطور عتاب الہی مبتلا ہوگا، پھر جو مکلف انسان و جن یہاں کی زندگی میں کفر و معاصی کے ساتھ طوط ہوگا وہ دارِ آخرت میں انواعِ عذاب کا بھی مستوجب ہوگا، اور جو ایمان اور اعمالِ صالحہ سے بہرہ ور ہوگا وہ نبوی خرافات و منوعات لذات کو ترک کر کے دارِ آخرت کی طرف کوچ کر لے گا اور یہاں سے ہجرت کر کے اپنے وطنِ اصلی کی طرف لوٹ جائے گا، تو وہ اس عتابِ کدہ سے نکل کر دارِ النعم میں پہنچ جائے گا۔

مزید فرمایا کہ اسی طرح حضرت آدم و حوا علیہما السلام نے جب جنت میں ممنوع وائے کھالی، اور ہر ازکی حاجت ہوئی تو حضرت حق نے ارشاد فرمایا کہ یہاں سے اتر جاؤ، یہ اوائت و نجاستوں کی جگہ نہیں ہے، اس کی جگہ دینا ہے، چنانچہ اسی وقت ان دونوں کو اعضاءِ یوں و براز کی ضرورت و غایت کا بھی احساس ہوا جس کی طرف قرآن مجید میں آیت فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما (اعراف) اور آیت لا کلا منها فبدت لهما سواتهما (ط) سے اشارہ کیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

ترکِ صلوٰۃ و صوم کی وجہ

حیض و نفاس والی عورتیں ان حالتوں میں نہ نماز پڑھ سکتی ہیں نہ روزہ رکھ سکتی ہیں کیونکہ نماز کیلئے تو طہارت شرط ہے اور روزہ کا ترک قہدی ہے کہ حکم خداوندی ہونے کی وجہ سے ترک ضروری ہے خواہ اس کی بظاہر کوئی وجہ و دلیل نہ بھی معلوم ہو، اور چونکہ ترک نماز کی وجہ ظاہر تھی اور ترک صوم کی وجہ بھی اسی لئے امام بخاری نے صرف ترک صوم کا ذکر کیا ہے، دوسری وجہ امام بخاری کیلئے یہ ہو سکتی ہے کہ نماز کا ترک مطلقاً تھا کہ اس کی پھر طہارت کے بعد قضاء بھی نہیں ہے، اور روزہ کی قضاء ہے اس لئے اس کو ذکر کیا (عمد ۲/۹۲)

حافظ نے لکھا: محدث ابن رشید وغیرہ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ اپنی عادت پر چلے ہیں کہ مشکل کو واضح کیا اور واضح بات کو ترک کر دیا، کیونکہ ترکِ صلوٰۃ کی بات شرطِ طہارت کی وجہ سے واضح تھی، اور صوم میں چونکہ طہارت شرط نہیں اور اس کا ترک قہدی شخص ہے اس لئے اس کو صراحت سے لکھا۔ (فتح ص ۱/۷۵۸)

حضرت شاہ صاحبؒ کا اشارہ اس طرف ہے کہ جنت کے لحاظ سے یہ دنیا میں الجساس و النواث ہے، اگرچہ عالمِ آخرت کے لحاظ سے یہاں خیر و شر، طہارت و نجاست، ایمان و کفر اور طاعت و معصیت کا مجموعہ ہے، یعنی اچھائی و برائی ملی جلی ہے، پھر اس کے بعد عالمِ آخرت اور دارِ الجزاء میں دو عالم الگ الگ ہوں گے، ایک وہ جہاں صرف خیر، طہارت، تقدس، نیکی اور انواع و اقسام کی نعمتیں ہوں گی وہ دارِ النعم یا جنت کہلائے گی دوسرا وہ جہاں صرف شر، نجاست، مکوث، برائی اور انواع و اقسام کے عذاب اور تکالیف ہوگی اس کو دارِ العذاب یا جہنم کہیں گے، اور یہ سارا علاقہ ساتویں آسمان تک جہنم کا ہے جس میں ہم رہتے ہیں اور اس کے اوپر علاقہ جنت کا ہے اس لئے خدا کے نیک بندوں کو اس جہان سے ہجرت کر کے اوپر کے جہان میں پہنچنے کی سعی کرنی ہے، اور اس کا وعدہ طریق و معتمد تعلیمات نبویہ پر عمل پیرا ہوتا ہے یہ بھی حضرت فرمایا کرتے تھے کہ لودھ تھیں اور ہمارے اکابر کو علوم نبوت کی صحیح روشنی ملی ہے اگرچہ مکمل کے میدان میں ہمارے اندر بھی بہت سی کوتاہیاں آگئی ہیں، ان کو دور کرنے کی فکر علماء و خواص سب کو کرنی چاہئے۔ اللھم و فقنا لعماد و قری

محقق امام الحرمین شافعیؒ نے بھی یہی کہا کہ عدم صلوٰۃ معقول المعنی ہے نماز میں شرط طہارت کی وجہ سے، اور روزہ کا صحیح نہ ہونا غیر مدرك المعنی اسر ہے (نقلہ النووی فی شرح المہذب)

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اس بارے میں ان سب سے الگ ہے آپ نے فرمایا کہ طہارت دونوں میں ضروری ہے بلکہ سب عبادات میں اس کی رعایت ہے، چنانچہ حج کے بعض مناسک میں بہ تعریض فقہاء واجب ہے اور بعض میں سنت ہے جیسے ستر عورت کہ وہ اگرچہ خارج اور اکثر احوال میں بھی فرض ہے، مگر خاص طور سے نماز و اجماع حج میں بھی شرط کے درجہ پر رکھی گئی ہے، اس طرح کو یا اسلام کی دو بڑی عبادتوں میں تو طہارت کا ضروری ہونا تسلیم ہو چکا، اور مجھ پر یہ امر بھی واضح ہوا ہے کہ وہ روزہ میں بھی شرعاً ملحوظ و معتبر ہے اگرچہ کسی کو اس پر تنبیہ نہیں ہوا ہے اور اس کی طرف جنسی کے بارے میں حدیث لا صوم لہ اور کچھ گلوئے کیلئے حدیث افطر الحاجم و المعجوم میں اشارہ ہے، اور یہ ایسا ہے جس طرح روزہ میں غیبت افطار معنوی ہے کیونکہ یہ معنی اکل لحم ہے، اگرچہ حنائیں ہیں۔

غرض جس طرح غیبت سے روزہ میں بظہر معنوی کمی آ جاتی ہے، مگر نظر فقہی میں نہیں آتی اس طرح میرے نزدیک عدم طہارت سے بھی معنوی و باطنی نقص ہر عبادت میں آ جاتا ہے، اور ساری عبادتوں کا کمال طہارت کو مقتضی ہے لہذا جس طرح حدیث منافی صلوٰۃ ہے، منافی صوم بھی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ منافات کی نوعیت جدا جدا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق مذکور کی تائید علامہ محقق محدث کا شانی صاحب بدائع سے بھی ملتی ہے، انھوں نے لکھا جنسی کا روزہ صحیح اور حیض و نفاس والی کا غیر صحیح اس لیے ہے کہ حیض و نفاس کی حالت، حدیث سے زیادہ شدت و غفلت لے ہوئے ہے دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ شرعاً تنگی و مشقت اٹھادی گئی ہے، ظاہر ہے کہ اول تو عورتیں خود ہی ضعیف الخلق اور کمزور ہوتی ہیں، پھر دم حیض و نفاس جاری ہونے کی حالت میں اور بھی زیادہ کمزور ہو جاتی ہیں۔ ایسی حالت میں روزہ کی بھی تکلف ہوتی تو ان پر بڑی مشقت پڑ جاتی، اس لیے اس حالت میں ان کو اس فریضہ کی ادائیگی سے مستثنیٰ کر دیا گیا، بخلاف جنسی کے کہ اس کو روزہ رکھنے میں کوئی تنگی و مشقت نہ ہوگی۔

صاحب بدائع کی دونوں تو جیہ عمدہ ہیں، اور پہلی تو جیہ سے حضرت شاہ صاحبؒ کی بات بھی اور زیادہ روشنی میں آگئی کہ عدم طہارت کے مراتب پر بھی نظر ہونی چاہئے، مثلاً ایک عدم طہارت حدیث اصغر (بلا وضو) کی ہے کہ نماز تو نہیں پڑھ سکتے، قرآن مجید پڑھ سکتے ہیں، مسجد وغیرہ میں داخل ہو سکتے ہیں، وغیرہ دوسری حدیث اکبر (جنابت) کی ہے کہ تلاوت بھی نہیں کر سکتے، نہ مسجد وغیرہ میں جا سکتے ہیں مگر روزہ رکھ سکتے ہیں، تیسری عدم طہارت حلیہ حیض و نفاس کی ہے، جو جنابت سے بھی آگے ہے کہ اس میں روزہ بھی درست نہیں، جن علماء کی نظر مراتب اشیاء اور مراتب احکام شرع پر ہے، وہ ان تو جیہات کی قدر کریں گے۔

روزہ کی قضا کیوں ہے

حالت حیض و نفاس کی نمازیں قضا نہیں کی جاتیں، پھر صرف روزوں کی قضا کیوں ہے، امام الحرمین نے اس میں بھی کہا کہ ہم اس فرق کی وجہ نہیں جانتے، شریعت کا حکم ہے اور اس کا اتباع بغیر اور اک فرق بھی ضروری ہے جیسا کہ ۱۳ باب کے بعد باب "لا تقضی الحائض المصلوۃ" میں حضرت عائشہؓ کا جواب آئے گا کہ ہمیں قضاء صوم کا حکم کیا جاتا تھا اور قضاء صلوٰۃ کا حکم نہیں کیا جاتا تھا، ابوالثرناد نے کہا کہ بہت سے شرعی احکام خلاف رائے بھی ہوتے ہیں اور یہ بھی ان ہی میں سے ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی باب تنقیح الحائض الی مناسک کہا میں لکھا کہ حائضہ جنسی کے حدیث سے لفظ ہے۔ (فتح ۱/۲۸۸) محدث خطابی نے بھی لکھا کہ جنسی کی طرح حائضہ کیلئے بھی قرآن جائز نہیں کیونکہ اس کا حدیث جنابت کے حدیث سے لفظ ہے۔ (تخت الاخوان ۱۴۳)

علامہ نووی نے شرح المہذب میں لکھا کہ نمازیں زیادہ قضا ہوتیں اور ان کی قضا دشوار تھی اس لئے معاف ہوئی، روزے سال بھر میں چند ہی قضا ہوتے ہیں ان کی قضا میں دشواری تھی، اس لئے حکم ہوا۔ ہمارے فقہاء حنفیہ نے بھی اکثر یہی وجہ لکھی ہے (مجموع ۱/۱۱۳، انوار المحمود ۱/۱۱۳) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ طہارت کے بعد وقتی نمازوں کے ساتھ حالت حیض و نفاس کی قضا نمازوں کا بھی حکم ہوتا تو مکمل ذیل ہو جاتا اور اس کا شاق ہونا ظاہر ہے بخلاف روزہ کے کہ وہ سال کے باقی خالی گیارہ مہینوں میں بلا مشقت قضا کئے جاسکتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وجوب قضا بغیر حکم ادا کیوں کر ہے؟

بحث یہ ہے کہ جب حالت حیض منافی صورتی اور اس لئے اس پر حکم صوم کا اجراء بھی نہیں ہوا تو قضا کیا کسی؟ قضا تو عدم اداء کی تلافی کیلئے ہوتی ہے، جب وقت پر وہ ادا کی مکلف نہ تھی تو قضا کیونکر لازم ہوئی؟

اس کا جواب ان حضرات کی تحقیق پر تو واضح ہے جو کہتے ہیں کہ قضا کا وجوب امر جدید سے ہوا کرتا ہے۔ اور ہمارے جمہور مشائخ کے قول پر اس طرح ہے کہ صرف سبب وجوب کا تحقق ہی وجوب قضا کے لئے کافی ہے، حکم ادا کی ضرورت نہیں، یہاں سبب وجوب روزہ کا وقت ہے یعنی ایام رمضان المبارک جس طرح نماز کا سبب وجوب اوقات صلوٰۃ ہوتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ استنباط احکام: حدیث الباب کے تحت بحث کافی طویل ہو گئی تاہم محقق یحییٰ نے عنوان بالا کے ذیل میں جو اہم افادات لکھے ہیں، ان کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں، اس لئے وہ نقل کئے جاتے ہیں۔

(۱) میدان مصلیٰ العید (عید گاہ) کی طرف امام کا قوم کے ساتھ نکلنا، نماز عید کیلئے مستحب ہے صدر الاول کے لوگ اسی پر عمل کرتے تھے، پھر جامع مسجد کی کثرت ہو جانے پر مذکورہ تعالیٰ پر اثر پڑا اگرچہ بھی بہت سے بلاد میں یہ عمل (یعنی سے باہر میدان میں نماز عید پڑھنے کا) متروک نہیں ہوا، (۲) صدقہ وغیرات کی رنجت دلانے کا حکم معلوم ہوا، کیونکہ یہ افعال خیرات و جبرات سے ہیں اور حسنات و سیئات کو کٹھن کرتی ہیں، خصوصاً عیدین کے موقع پر اس حکم کی زیادہ اہمیت اس لئے ہے کہ اغنیاء و فقراء یکجا ہوتے ہیں، فقراء ویتائی اور مساکین مرد و عورت اسراء و اغنیاء کے متوال اور لباس فاخر وغیرہ کو دیکھ کر حسرت و حسوس کرتے، اس لئے ان کے پاس ایسا امداد صدقات کی وجہ سے اچھے لباس اور خورد و نوش کا سامان ہوگا، اور حضورؐ نے خاص طور سے صرف عورتوں کو اس حکم میں خطاب اس لئے کیا کہ ان میں عام طور سے غل کی ہفت زیادہ ہوتی ہے اور صدقہ کے جڑ ثواب کا علم و احتضار کم ہوتا ہے۔ (۳) ایام عید میں عید گاہ کی طرف عورتوں کے بھی جانے کا جواز معلوم ہوا تا کہ وہ نماز و عشاء شریک ہوں، لیکن علماء امامت نے فیصلہ کیا کہ یہ جواز حضور اکرمؐ کے زمانہ مبارک تک تھا، اب جو ان عورت کو عید گاہ کیلئے گھر سے نہ نکلنا چاہئے اور اسی لئے حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اگر حضور اکرمؐ وہ حالات ملاحظہ فرماتے جو آپ کے بعد عورتوں کیلئے پیدا ہوئے تو ان کو مساجد کی حاضری سے روک دیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو ممانعت ہو گئی تھی محقق یحییٰ نے لکھا: یہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد حضور علیہ السلام کے بعد بہت ہی کم عرصہ ہے اور اب تو نعوذ باللہ حالت بہت ہی ناگفتہ بہ ہو گئی ہے، اس لئے عورتوں کے نکلنے کا جواز کسی طرح نہیں ہو سکتا خصوصاً مصری عورتوں کے لئے جن کا حال سب کو معلوم ہے۔

عورتوں کے لئے عید گاہ جانے کا مسئلہ

توضیح میں ہے کہ ایک جماعت ان کیلئے اس کو جائز سمجھتی ہے، ان میں حضرت ابو بکر علیؓ، امین عمرؓ وغیرہم ہیں، دوسرے حضرات نے عید کی نماز بستی سے باہر میدان میں پڑھنا مستحب ہے جس کیلئے جگہ کا لفظ آتا ہے اس کے معنی بے درخت کی بلند و ہموار زمین اور صحرا کے ہیں، بیچ بیابان، حضور اکرمؐ نے بعد ہجرت مدینہ طیبہ سے باہر مساجد میں پڑنا پڑھی، اور آخر میں جہاں نماز پڑھی، وہیں بعد کو بھی پڑھی جاتی رہی (عمدہ الاخبار مدنی، اخبار میں تفصیل ہے) حضور اکرمؐ نے یہی ارشاد فرمایا کہ عید گاہ میں نہ کوئی فقیر ہونی چاہئے نہ کوئی خیر لگنا چاہئے، سترہ کیلئے حضور اکرمؐ تیز کا استعمال کرتے تھے اس کی جگہ چارہ قبلہ ہو سکتی ہے، اس سے زیادہ فقیر کا اہتمام اصل اسراف اور خلاف سنت ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (سؤلف)

۱۔ حنفی نے لکھا: حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے اہل و عیال میں سے جن کو بھی عید گاہ لے جاسکتے تھے، لے جایا کرتے تھے، لیکن اس سے یہ بات مراد نہ

منع فرمایا، جن میں حضرت عروہ، قاسم، یحییٰ بن سعید انصاری، امام مالک و ابو یوسف ہیں، امام ابو حنیفہ سے اجازت و ممانعت دونوں کی روایت ہے، اور بعض حضرات نے جو ان عورتوں کیلئے ممانعت کی، بچپوں اور بڑھیوں کیلئے نہیں، امام مالک و ابو یوسف کا یہی مذہب ہے، امام طحاوی نے فرمایا کہ ابتداء اسلام میں عورتوں کیلئے ننگے کا حکم دشمنوں کی نظر میں تکبر سوادِ مسلمین کی غرض سے تھا، میں کہتا ہوں کہ اسی کے ساتھ وہ زمانہ امن کا بھی تھا اور آج کل امن بہت کم ہے اور مسلمانوں کی تعداد بھی بہت ہو گئی ہے (اس لئے تکبر سواد کی غرض فوت ہو گئی) اب ہمارے اصحاب حنیفہ کا مذہب وہ ہے جو صاحبِ بدائع نے لکھا ہے: ”سب فقہاء نے اس امر پر اتفاق کیا کہ نماز عیدین و جہود دیگر نمازوں کیلئے جو ان عورتوں کو ننگے کی رخصت و اجازت نہیں ہوگی۔ لیسقوله تعالیٰ و لون فی ہوتکن (اے گھروں میں گڑی بیٹی رہو) دوسرے یہ کہ ان کا گھر سے نکلنا فتنوں اور خرابیوں کا سبب ہوگا، البتہ بوڑھی عورتیں عیدین کیلئے نکل سکتیں ہیں اگرچہ افضل ان کیلئے بھی بلا خلاف یہی ہے کہ کسی نماز کیلئے بھی نہ نکلیں، پھر وہ اگر جائیں تو بروہب حسن عن الامام ابی حنیفہ نماز عید پڑھیں گی، اور امام ابو یوسف نے امام صاحب سے یہ روایت ثابت نہیں ہوئی کہ جن کو وہ لے جاتے تھے، اس پر نماز کا وجب بھی تھا بلکہ حضرت ابن عمر سے ممانعت بھی مروی ہے، اس لئے احتمال ہے کہ دونوں کیلئے الگ الگ رائے رکھی جائے (فتح الباری ص ۳۲۱/۲) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید حضرت ابن عمر نے بھی بعد کفتوں کی وجہ سے عورتوں کے ننگے کے بارے میں رائے بدل دی ہو۔ حضرت عبداللہ بن مبارک نے فرمایا: میں آج کل عورتوں کا عیدین میں نکلنا ناپسند کرتا ہوں۔ پس اگر کوئی عورت ننگے پڑھ رہی کرے تو اس کے شوہر کو چاہئے کہ اسے معمولی کپڑوں میں اور بغیر زینت کے ننگے کی اجازت دے دیں، اگر وہ اس طرح تیار نہ ہو تو شوہر کو بالکل روک دینے کا حق و اختیار ہے، حضرت سفیان ثوری سے مروی ہے کہ انھوں نے بھی اپنے زمانہ میں عورتوں کا عید گاہ کی طرف نکلنا مکروہ قرار دیا ہے (کتاب الامار امام محمد بن حاشیہ مولانا ابی الوفاء افغانی ص ۱۵۹/۱۰۱) وکنذا لہ ترمذی تہذیب الامام مالک، ابو یوسف سے بھی کراہت منقول ہے اور ابن قدامہ نے بھی اسے کراہت مطلقہ نقل کی ہے، ابن ابی شیبہ نے بھی سے جو ان عورت کیلئے کراہت نقل کی ہے (مرقاۃ ص ۳۳۲/۲) اس زمانہ کے اہل حدیث حضرت عائشہ شاکانی و ابن حزم کے استیصال میں جو ان عورتوں کیلئے بھی عید گاہ جانا بلا کراہت جائز کہا ہے، اور یہ اس زمانہ دشمنوں کے لحاظ سے نہایت ہی غیر محتمل قرار دے، خصوصاً ایسے وارا الحرب کے باشندوں کیلئے جہاں مسلمانوں کی جان و مال و آبرو کی حفاظت کی طرف سے حکومت اور غیر مسلم اکثریت دونوں لا پرواہ ہوں، اس قسم کے مسائل میں دیکر تو اسلام کا عملی و عقلی فرق کو نظر انداز کر دینا بہت بڑی غلطی ہے، اللہ تعالیٰ علما و کتب و فہم مستقیم سے نوازے گا۔

صاحبِ مرعاۃ نے یہ بھی لکھا ہے کہ جو ان خوبصورت عورتوں کیلئے بھی اگر مفاسد زمانہ سے امن ہو تو ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ ان کیلئے مستحب ہے اور یہی قول راجح ہے (مرقاۃ ص ۳۳۲/۲)

سوال یہ ہے کہ مفاسد زمانہ سے امن کہاں حاصل ہے؟ اور جب اس کا وجود ہی سرے سے نہیں ہے تو جواز و احتیاط کے فتوے کس لئے دیئے جاتے ہیں؟ حق یہ ہے کہ فقہاء حنیفہ کا مسلک اس بارے میں بہت ہی زیادہ احتیاط اور اصولِ شریعہ کے مطابق ہے، محقق ابن ہمام نے فرمایا کہ عید کیلئے صرف بوڑھی عورتیں نکل سکتی ہیں، جو ان نہیں، محدث ماطلی قاری نے کہا کہ یہی فیصلہ عدل و اعتدال کا مظہر ہے بلکہ یہ قیدی بھی بڑھائی چاہئے کہ وہ بوڑھی عورتیں بھی اس قدر مرعوبہ ہوں کہ مرد ان میں رغبت نہ کریں، پھر وہ نکلیں بھی بہت معمولی لباس میں اور اپنے شوہروں کی اجازت سے مفاسد سے بھی امن ہوں، مردوں سے احتیاط بھی نہ کریں، زیور و لباس کی فرمائش، خوشبو، بناؤ سنگھار، بے چارگی وغیرہ سے بھی پوری طرح احتیاط کریں۔

امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ نمازاتِ اہلیت سے بھی نہ نکلیں یعنی جو عورتیں دوسری ضرورتوں سے باہر نہیں نکلتیں وہ بھی احتیاط کریں، اور عید کیلئے گھر سے نہ نکلیں۔ یہی ان کیلئے بہتر ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام صاحب سے آخری روایت عدم خروج ہی کی ہے۔ حافظ ابن حجر نے اگرچہ حضرت عائشہ کے قول منع کو صریح فتوے کی حیثیت میں تسلیم نہیں کیا، تاہم لکھا: ”اولیٰ یہی ہے کہ عورتوں کے عید کیلئے ننگے کے جواز کو اس صورت کے ساتھ خاص کریں کہ نہ خود ان پر فتنوں کا ڈر ہو، نہ ان کی وجہ سے دوسرے فتنہ میں مبتلا ہوں، اور ان کے وہاں جانے سے کوئی دوسری خرابی بھی پیش نہ آئے اور نہ راستوں میں اور جمع ہونے کے مقامات (مساجد یا عید گاہ میں مردوں کے ساتھ ان کا اختلاط یا مزاحمت ہو (فتح الباری ص ۳۲۱/۲)

یہ حافظ کا فیصلہ باوجود اس کے ہے کہ امام شافعی اپنی کتاب الام میں لکھ چکے ہیں کہ بوڑھی اور غیر قبول صورت عورتوں کیلئے نماز کی شرکت کو پسند کرتا ہوں اور عیدین کی حاضری کو اور بھی زیادہ محبوب رکھتا ہوں۔ معلوم ہوا کہ سب سے زیادہ حنفیہ نے ہی اس مسئلہ کی نزاکت کو سمجھا، اور احادیث و آثار کی غرض و عاقبت دریافت کی اور بالآخر شافعیہ میں سے بھی حافظ ابن حجر وغیرہ کو وہی بات مانتی پڑی جو سادہ زمانہ کی وجہ سے حضرت عائشہ، ابن عمر، عبداللہ بن مبارک، امام ثقی اور ائمہ حنفیہ و امام مالک وغیرہ نے اختیار کی تھی، اور انی زمانہ عورتوں کے عید گاہ کی طرف ننگے کے احتیاط یا جواز کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب و حکم ”مؤلف“

کی کہ نماز نہیں پڑھیں گی، بلکہ صرف تکبیر سواۓ مسلمین کریں گی اور ان کی دعائیں شرکت سے نفع حاصل کریں گی کہ حدیث ام عطیہ میں ہے:- رسول ﷺ بالغ لڑکیوں اور کنواروں پر دو نشین عورتوں اور حیض والی عورتوں کو بھی عید گاہ کی طرف نکلنے کی ہدایت فرمایا کرتے تھے، پھر حیض والیاں عید گاہ سے علیحدہ متعلقہ جگہ میں جمع ہوتی تھیں، اس طرح مبارک و باخیر تقریب و اجتماع عید میں شرکت کرتیں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں ساتھ ہوتی تھیں (بخاری و مسلم) اس وقت حضور علیہ السلام نے یہ بھی فرمایا تھا کہ خدا کی بندوں کو اس کی سادہ جہ میں حاضری سے مت روکو (بخاری و مسلم) ابوداؤد کی روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ سادہ استعمالی کپڑوں میں نکلیں اور عطر و خوشبو میں ہسی ہوئی نہ ہوں۔

شرح المہذب للہودوی میں ہے کہ جو ان عورت کیلئے عید کے واسطے نکلتا مکروہ ہے، اور ایسے ہی وہ عورت بھی جس کی طرف مردوں کو رغبت ہو، کیونکہ ایسی عورتوں کے باہر نکلنے سے وہ خود بھی فتنوں میں مبتلا ہو سکتی ہیں اور ان کی وجہ سے مرد بھی مبتلا ہو سکتے ہیں (۴) معلوم ہوا کہ عورتوں کی فصیحت و وعظ کیلئے امام وقت یا جوب وہ موجود نہ ہو تو اس کا نائب الگ وقت و موقع دے سکتا ہے۔ (۵) فصیحت کے موقع پر سخت لہجہ اور الفاظ بھی استعمال ہو سکتے ہیں تاکہ سامعین برے اطوار و عادات ترک کرنے پر آمادہ ہوں، اور تنگ انسانیت و اوصاف کو ترک کریں۔

(۶) فصیحت کے موقع پر کسی شخص معین پر طعن نہ چاہئے، بلکہ عام الفاظ اور مبہم خطاب کا طریقہ اختیار کیا جائے۔

(۷) صدقہ کرنے سے عذاب الہی دفع ہوتا ہے اور اس سے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے۔

(۸) انکار نصیحت خداوندی حرام ہے، اور کفر انی نعمت مذموم ہے۔

(۹) مؤمن پر لعن و طعن کرنا اور سب و شتم حرام ہے، اگر ایسا بار بار کرے گا تو سخت گنہ کبیرہ کا مستحق ہوگا۔

(۱۰) کفر کا اطلاق حدیث الباب میں گناہوں پر ہوا حالانکہ ان کا مرتکب ملت سے خارج نہیں ہو جاتا تاکہ ایسے امور سے احتراز

میں غفلت نہ ہو اور ایسا کرنے والے کو سخت بڑا سمجھا جائے، یہ بھی معلوم ہوا کہ کفر کا اطلاق غیر کفر پر ہو سکتا ہے۔

(۱۱) ایک شاعر اور چھوٹا آدمی اپنے استاد یا بڑے سے کسی بات کو سوالات کر کے اچھی طرح سمجھ سکتا ہے، جیسے یہاں عورتوں نے حضور علیہ السلام سے سوالات کر کے وضاحت طلب کی۔

(۱۲) معلوم ہوا کہ شہادت کا بڑا مدار عقل پر ہے، اسی لئے عورت کی شہادت مرد سے نصف قرار پائی۔

(۱۳) مساکین و اہل حاجت کیلئے شفاعت و سفارش کرنا مستحب ہے اور ان کیلئے دوسروں سے سوال بھی کر سکتا ہے، لہذا جن

لوگوں نے کہا کہ دوسروں کیلئے بھی سوال کرنا مکروہ ہے وہ صحیح نہیں (البتہ اپنے لئے سوال کرنے سے حتی الامکان پرہیز کرے اور بغیر شدید ضرورت کے اس سے بچنے کا اس کو شریعت نے بہت مذموم قرار دیا ہے)

(۱۴) حدیث الباب سے امت کیلئے حضور اکرم ﷺ کے خلق عظیم، صلح جلیل اور غیر معمولی رحمت و رافت کا ثبوت ہوا کہ عذاب خداوندی

سے نجات دلانے اور رحمت خداوندی سے قریب کرنے ہی کی فکر میں رہتے تھے۔ علیہ افضل الصلوٰات و اشرف التیامات (عمدہ القاری ص ۲۹۹)

بَابُ تَقْضِي الْمَحَاضِ الْمَنَابِكِ كُلِّهَا إِلَّا الطَّوَابِ بِالْبَيْتِ وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ لَا بَأْسَ أَنْ تَقْرَأَ آيَةَ وَلَمْ يَزَأْ مِنْ عُبَّاسٍ بِالْفَرْ آيَةَ لِلْعُجْبِ بَأْسًا وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ اللَّهَ عَلَى كُلِّ أَحِبَّابِهِ وَقَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ كُنَّا نُلَوِّمُ أَنْ تُعْرَجَ الْعِصِيُّ فَيَكْبُرُونَ بِتَكْبِيرِهِمْ وَيَذْعُونَ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سَمِينٍ أَنَّ هِرْقُلَ دَعَا بِكِتَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَرَأَهُ فَإِذَا فِيهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبَاهِلِ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا إِلَى قَوْلِهِ مُسْلِمُونَ وَقَالَ عَطَاءٌ عَنْ جَابِرٍ خَاضَتْ غَائِشَةُ فَتَسَكَّتِ الْمَنَابِكُ كُلُّهَا غَيْرَ الطَّوَابِ بِالْبَيْتِ وَلَا تَصْلِيَّ وَقَالَ الْحَكَمُ إِنِّي لَا ذُبْحَ وَأَنَا جُنُبٌ وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْثَالَهُمْ يَذْكُرُ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ.

(حاکم بیت اللہ کے طواف کے علاوہ حج کے باقی مناسک پورے کرے گی، ابراہیم نے کہا کہ آیت کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور ابن عباس جی کیلئے قرآن مجید پڑھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے اور نبی کریم ہر وقت ذکر اللہ کیا کرتے تھے، ام عطیہ نے فرمایا ہمیں حکم ہوتا تھا کہ ہم حاکمہ عورتوں کو (عید کے دن) باہر نکالیں پس وہ مردوں کے ساتھ تکبیر کہیں اور دعا کرتیں۔ ابن عباس نے فرمایا کہ ان سے ایسٹینان نے بیان کیا کہ ہر قل نے نبی کریم کے مکتوب گرامی کو طلب کیا اور اسے پڑھا۔ اس میں لکھا تھا (ترجمہ) شروع کرتا ہوں میں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے، اور اسے اہل کتاب ایک ایسے لکھ کر طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے کہ تم خدا کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں خداوند تعالیٰ کے قول مسلمانوں تک عطانے جابر کے حوالہ سے بیان کیا کہ حضرت عائشہ کو (حج میں) حیض آگیا تو آپ نے تمام مناسک پورے کئے سوا طواف بیت اللہ کے اور نماز بھی آپ نہیں پڑھتی تھیں، اور حکم نے کہا ہے میں جی ہونے کے باوجود رُخ کروں گا اور خداے تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جس ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اسے نہ کھاؤ۔

(۲۹۶) حَدَّثَنَا أَبُو نَعْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ غَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا نَذْكُرُ إِلَّا الْحُجَّ فَلَمَّا جِئْنَا سَرَفَ طَمِعْتُ فَدَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَبْلَى فَقَالَ مَا تَبْكِيكِ قُلْتُ لَوْ دِدْتُ وَاللَّهِ أَنِّي لَمْ أَخُجِ الْعَمَامُ قَالَ لَعَلَّكِ نَفْسٌ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّ ذَلِكَ خِيَتْكَ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ فَافْعَلِي مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطْلُفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهَرِي.

ترجمہ: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ رسول اللہ کے ساتھ حج کیلئے اس طرح نکلے کہ ہماری زبانوں پر حج کے علاوہ اور کوئی ذکر نہیں تھا۔ جب ہم مقام سرف پہنچے تو مجھے حیض آگیا (اس حادثہ پر) میں رو رہی تھی کہ نبی اکرم شریف لائے، آپ نے پوچھا کہ رو کیوں رہی ہو؟ میں نے کہا کاش! میں اس سال حج کا ارادہ ہی نہ کرتی، آپ نے فرمایا شاید تمہیں حیض آگیا ہے۔ میں نے کہا جی ہاں! آپ نے فرمایا یہ چیز تو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کیلئے لکھ دی ہے اس لئے تم جب تک پاک نہ ہو جاؤ طواف بیت اللہ کے علاوہ حاجیوں کی طرح تمام اعمال انجام دو۔

تشریح: حسب تحقیق حافظ بیہقی اس باب کی مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ اس میں ترک صوم کا ذکر تھا جو فرض ہے، اور یہاں ترک طواف کی صورت مذکور ہے جو رکن حج اور فرض بھی ہے، معلوم ہوا کہ حاکمہ عورت کیلئے شریعت میں ترک فرض کی گنجائش ہے، پھر مطابقت ترجمہ الباب اس طرح ہے کہ امام بخاری کے ذکر کردہ آثار سے بھی یہی بات معلوم ہوئی کہ حیض کی حالت ہر عبادت کے منافی نہیں ہے بلکہ کچھ عبادات جائز بھی ہیں، جیسے ذکر اللہ، تسبیح، تہلیل، تحمید وغیرہ اور جیسی کا حکم حاکمہ کی طرح ہے (عمدہ ص ۲/۱۰۰) پھر حدیث الباب پر لکھا

کہ امام بخاری نے اس سے اور جو کچھ اس باب میں ذکر کیا ہے سب سے جواز قراءۃ للجبب والی انقض کے لئے استدلال کیا ہے، کیونکہ ذکر عام ہے قرآن مجید وغیرہ سب کو شامل ہے (عمدہ ص ۲/۱۰۱) پھر آگے جا کر ذکر و شریع آثار کے بعد بھی تحقق یعنی نے لکھا: امام بخاری نے یہاں تک چھ آواز ذکر کئے ہیں اور ان سے جنہی کیلئے جواز قراءت قرآن مجید پر استدلال کیا ہے لیکن ان میں سے ہر اثنی عشر سے استدلال میں مناقشہ ہوا ہے اور جمہور نے بخاری کے مسلک پر ان احادیث کے ذریعہ رد کیا ہے۔ جو جنہی کیلئے ممانعت قراءۃ قرآن مجید میں وارد ہوئی ہیں۔ (عمدہ ص ۲۱۰۳) حافظ نے لکھا: امام بخاری نے جن آثار سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے اگرچہ ان سب میں نزاع و بحث ہوئی ہے مگر امام موصوف کے طرز تصرف سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان سے جواز قراءۃ کا ہی ارادہ کر رہے ہیں، اور جمہور کا استدلال حدیث علی وغیرہ سے ہے ارنح (فتح ص ۱/۳۸۱)

حافظ کے نزدیک یہ احتمال مروج ہے کہ امام بخاری نے اس باب میں سیدھے سادے طریقہ پر حائضہ کیلئے ذکر و تسبیح وغیرہ کی اجازت بتلائی ہے بلکہ وہ گھما پھرا کر جواز قراءۃ کا اثبات بھی کر رہے ہیں، اس طرح کہ جب ذکر اللہ جائز ہے تو تلاوت بھی جائز ہونی چاہئے فرق کی کوئی دلیل نہیں اور اگر تلاوت کی ممانعت کسی خاص دلیل سے ہے تو وہ بخاری کے نزدیک صحت کو نہیں پہنچی اگرچہ دوسرے حضرات کے نزدیک اس بارے میں احادیث واردہ مجموعی حیثیت میں حجت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ ارنح

راے بقول حافظ کے ابن بطلان و ابن رشید کی ہے، حافظ یعنی نے اگرچہ مناسبت ابواب و مطابقت کے ذیل میں امام بخاری کے اس مقصد کی وضاحت نہیں کی، مگر آگے جا کر اس کو کھول دیا کہ امام بخاری کا ارادہ ان آثار سے اپنے خاص مسلک پر استدلال ہی کرنا ہے۔

ہمارے حضرت شاہ صاحب کی رائے بھی یہ ہے کہ امام بخاری نے حدیث الملباب اور آثار کے اطلاقات سے فائدہ اٹھایا ہے یہ ان کی خاص عادت ہے کہ عموماً و اطلاقات سے دلیل چکرتے ہیں اور اصولی اگرچہ اطلاقات و عموم کو ایک ہی درجہ میں رکھتے ہیں، مگر میرے نزدیک اطلاقات کا درجہ عموم سے اترا ہوا ہے، کیونکہ عموم لفظ ہوتا ہے، اور اطلاقات محض سکوت سے پیدا ہوتا ہے تو اس کا درجہ عموم سے گھٹ جائے گا لیکن امام بخاری اس فرق کی پروا نہیں کرتے، یہاں بھی وہ اسی طریقہ پر چلے ہیں اور جنہی و حائضہ کے لئے تلاوت قرآن مجید کا جواز ثابت کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ اطلاقات و عموماً مانعین جواز پر حجت نہیں ہو سکتے، پھر ہمارے پاس خصوصی دلائل منع کے بھی موجود ہیں، امام بخاری منطقوں کی طرح عموم میں تقادیر ممکنۃ الاجتماع مان کر استدلال کی صورت بنا گئے مگر ظاہر ہے کہ خصوصی حکم کے سامنے ایسی چیزیں کارآمد نہیں ہو سکتیں۔

تفصیل مذہب: حائضہ جنابت و جنس و نفاس میں تلاوت قرآن مجید کے جواز و عدم جواز کی بحث سے قبل اختلاف مذہب کا بیان بھی ضروری ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ اکثر حضرات نے اس میں غلطی کی ہے، مثلاً امام مالک کی طرف جنہی و حائضہ دونوں کیلئے جواز تلاوت مطلق کی نسبت صحیح نہیں، اور ابن حزم نے امام مالک کی طرف یہ منسوب کر دیا کہ حائضہ جتنا چاہے قرآن مجید پڑھ سکتی ہے اور جنہی دو آیتیں اور مثل ان کے پڑھ سکتا ہے (محلی ص ۱/۸۷) آگے ہم صحیح ترین تفصیل درج کرتے ہیں، واللہ الموفق۔

امام ترمذی نے حدیث ابن عمر لا تقرأ الحائض ولا الجنب شینا من القرآن " (حائضہ اور جنہی کچھ بھی قرآن نہ پڑھیں) روایت کر کے لکھا: اس بارے میں حضرت علیؓ سے بھی روایت ہے، یہی (عدم جواز) کا قول اکثر صحابہ و تابعین اور بعد کے حضرات کا ہے، جیسے سفیان ثوری ابن الساری امام شافعی امام احمد و ابی حنبلہ، وہ سب بھی کہتے ہیں کہ حائضہ و جنہی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتے بجز حرف یا جزو آیت وغیرہ کے (کہ پوری آیت پڑھنے کی بھی قطعاً اجازت نہیں ہے) البتہ ان کیلئے تسبیح و تہلیل کی اجازت ہے۔ صاحب تہذیب الاحوال نے اس پر خطابی کی حسب ذیل شرح نقل کی:۔ حدیث سے فقہی مسئلہ معلوم ہوا کہ جنہی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتا، اور ایسے ہی حائضہ بھی کیونکہ اس کا حدیث حدیث جنابت سے زیادہ غلیظ ہے، امام مالک نے جنہی کے بارے میں فرمایا کہ آیت، اور اس کے برابر نہ پڑھے، اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ جنہی

تو نہ پڑے مگر حاکم پڑھ سکتی ہے کیونکہ وہ اگر نہ پڑھے گی تو قرآن بھول جائے گی، ایام حیض زیادہ ہوتے ہیں اور مدت جنابت کم ہوتی ہے، ابن المسیب وکرمہ سے بھی منقول ہے کہ وہ جنبی کیلئے قراءۃ قرآن کی اجازت دیتے تھے اور اکثر علماء حرام ہی قرار دیتے ہیں۔

اکثر کا قول رائج ہے

اوپر کی عبارت نقل کر کے صاحب تحفہ نے لکھا کہ اکثر علماء کا قول (حرمت والا) ہی رائج ہے، جس پر حدیث الباب دلالت کر رہی ہے (تحفہ ص ۱۲۴/۱) کتاب الفقہ علی المذہب الاربعین ص ۸۸/۱، میں اس طرح لکھا:۔

مذہب مالکیہ: اجنبی کیلئے قراءۃ قرآن مجید جائز نہیں مگر بہت تھوڑی، وہ بھی جبکہ بقصد تحصن یا استدلال پڑھے (حیض و نفاس والی کو جریان دم کے زمانہ میں قراءۃ جائز ہے خواہ وہ پہلے سے جہیہ بھی ہو، اور انظار دم کے بعد بغیر غسل کے جائز نہیں۔ رائج مذہب حنفیہ: حلیہ جنابت اور حیض و نفاس میں تلاوت جائز نہیں، البتہ معلم ہو تو شاگرد کو ایک ایک کلمہ ایک ایک کر کے بتا سکتا ہے، مشروع کام میں بسم اللہ اور بقصد دعایا شاء چھوٹی آیت پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔

مذہب حنبلیہ: حالات مذکورہ میں چھوٹی آیت یا بقدر اس کے بڑی آیت میں سے پڑھنے کی اجازت ہے، اس سے زیادہ حرام ہے، بسم اللہ وغیرہ کا رواج بھی خاص خاص اوقات کی پڑھ سکتے ہیں خواہ وہ الفاظ قرآن ہی کے موافق ہوں۔

مذہب شافعیہ: ان حالات میں ایک حرف قرآن مجید بھی بقصد تلاوت پڑھنا حرام ہے، البتہ بطور ذکر قصد (جیسے بسم اللہ، الحمد للہ وغیرہ، یا بلا ارادہ زبان سے کچھ پڑھا جائے تو گناہ نہیں۔

امام بخاری وغیرہ کا مذہب: جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ کی تصریحات سے اوپر بتلایا گیا، حالت جنابت حیض و نفاس میں اکثر صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ و دیگر اکابر محدثین و علماء امت کا مذہب عدم جواز تلاوت و دخول مساجد و مسحف وغیرہ ہی ہے، اور ان کے خلاف مسلک امام بخاری طبری ابن المنذر اور دلا و ظاہری کا ہے، امام بخاری نے یہاں حدیث عائشہ کے اطلاق اور دوسرے چہ اقوال کے اجمال و ابہام سے فائدہ اٹھایا ہے حالانکہ بقول حافظ ابن حجر و بیہقی وغیرہ ان سب سے استدلال محل نظر ہے، اور کوئی صحیح حدیث ممانعت کی ان کی شرط پر نہ ملتا بھی دلیل جواز نہیں بن سکتی، کیونکہ اکثر صحابہ و تابعین اور ائمہ کبار و محدثین کے متفقہ فیعل کے خلاف مسلک بتانے کیلئے کافی مضبوط و مستحکم دلائل کتاب و سنت و آثار سے پیش کرنے کی ضرورت تھی، پھر حالت یہ کہ صحابہ میں سے صرف حضرت ابن عباسؓ کو اور تابعین میں سے صرف سعید بن المسیب وکرمہ اور سعید بن جبیرؓ کو پیش کیا گیا ہے امام بخاریؒ نے سب سے پہلا اثر ابراہیم نخعیؒ کا پیش کیا ہے، حالانکہ یہ تصریح ابن حزم وہ تابعین کے ساتھ ہیں، امام بخاریؒ کے بعد اس مسئلہ کو ابن حزم نے بھی زور شور سے اٹھایا ہے، ملاحظہ ہو:۔

مسئلہ نمبر ۱۱۶: قراءۃ قرآن مجید، مجدد تلاوت، بسم مصحف اور ذکر اللہ یہ سب وضو سے اور بلا وضو بھی جائز ہیں اور جنبی و حاکمہ کیلئے بھی جائز

مذہب مالکیہ ہے کہ حاکم کیلئے قراءۃ لکھنا اتمان جائز ہے (ہدایۃ المجدد ص ۳۲/۱) خلاصہ ماہرلی ماہکی نے کہا:۔ جنبی قرآن مجید نہ پڑھے اور بعض مبتدع نے کہا کہ پڑھ سکتا ہے حاکم کے بارے میں امام مالک سے دو روایت ہیں ایک ممانعت کی جنسی کی طرح دوسری جواز کی اور دوسری زیادہ صحیح ہے، قاضی عیاض نے تیسری روایت دونوں کیلئے ابحاث کی بھی نقل کی ہے (المالی الاحصا ص ۳۱/۲) غالباً یہ تیسری روایت علی الاطلاق امام مالک کی طرف سہواً منسوب ہوئی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم "منزل"

سب سے بقصد تلاوت ایک آیت سے کم میں دو روایت ہیں، علامہ کثیری و دیگر فقہاء نے عدم جواز نقل کیا ہے، اور امام حمادی وغیرہ نے ابحاث ذکر کی ہے، صاحب محیط نے اس کی وجہ لکھی کہ آیت سے کم میں تعلیم و سعی دونوں کے لحاظ سے کی ہے اسی لئے اس سے نماز بھی درست نہیں ہوتی، اور امام حمادیؒ میں بھی ایسے جملے زبان پر جاری ہوتے ہیں، لہذا میں اس قرآن نہ ہونے کا شبہ واقع ہو گیا، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ غالباً آیت سے کم کا جواز اس لئے ہے کہ کلام خداوندی کا اعجازی پہلو آیت کے اندر ظاہر ہوتا ہے، خواہ وہ چھوٹی سے چھوٹی بھی ہو، اور اس لئے امام اعظمؒ کے نزدیک نماز کا فرض بھی اس سے ادا ہو جاتا ہے، لہذا ایک آیت سے کم کا جواز اس کے بخبر نہ ہونے کے سبب سے ہے (معارف السنن ص ۴۴/۱) نیز ملاحظہ ہو فیض الباری ص ۱۳۷/۱

ہیں، کیونکہ یہ سب نیک شرعی کام قابل ثواب ہیں، ان کی کسی خاص حالت میں ممانعت کا جو دعویٰ کرے وہ دلیل پیش کرے پھر فرمایا کہ بغیر وضو تلاوت کو تو ہماری طرح ممانعت کرنے والے بھی جائز مانتے ہیں، اختلاف صرف جہنی و جانہی میں ہے، ایک حافظہ ممانعت کرتا ہے اور دوسری قوت حضرت عمر فاروق، حضرت علی، حسن بصری، بقادہ، ابراہیم نخعی وغیرہم کا ہے، ایک جماعت نے کہا کہ حافظہ جتنا چاہے قرآن پڑھ سکتی ہے اور جہنی دواہتیں اور ان کی برابر پڑھ سکتا ہے۔ یہ قول امام مالک کا ہے۔ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام مالک کا یہ مذہب نہیں ہے، ابن حزم نے غلط نقل کیا ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ ایسی حالتوں میں پوری ایک آیت بھی نہ پڑھے، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے ممانعت کرنے والوں نے جو احادیث پیش کی ہیں اول تو وہ صحیح نہیں، کیونکہ ان کی اسناد میں ضعف ہے، دوسرے ان میں ممانعت کا حکم نہیں ہے صرف اتنا ہے کہ حضور علیہ السلام مثلاً حالت جنابت میں قرآن مجید کی تلاوت نہ فرماتے تھے تو حضور نے تو اور بھی بہت سے کام نہیں کئے، کیا وہ سب حرام ہو گئے؟ اگر

اس کے بعد ابن حزم نے حسب ذیل دلائل جواز لکھے ہیں۔ (۱) ربیعہ نے کہا جہنی قراءۃ قرآن کرے تو کچھ حرج نہیں، (۲) سعید بن المسیب سے سوال کیا گیا کہ جہنی قرآن پڑھ سکتا ہے؟ جواب دیا کیوں نہیں وہ تو اس کے جوف میں بھی موجود ہے۔ (۳) حضرت ابن عباسؓ حالت جنابت میں سورہ بقرہ پڑھا کرتے تھے۔ (۴) سعید بن جبیر سے سوال کیا گیا کہ جہنی قراءۃ کر سکتا ہے تو انھوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا اور کہا، کیا اس کے جوف یا سینہ میں قرآن مجید ٹپکتا ہے؟ اگر (مخفی ص ۷۷/۱)

بحث و نظر: جہاں تک حافظہ ابن حزم کے رد و استدلال کا تعلق ہے، اس کو ہم پہلے صاف کر دینا چاہتے ہیں، ان کے عقلی دلائل اور رد و قدر تو جیسے ہر موقع پر ہوا کرتے ہیں، یہاں بھی ہیں اور ہر صاحب بصیرت ان کا جواب جانتا ہے، نقلی دلائل میں سے خود ان کا اعتراف ہے کہ جواز تلاوت، عیلت جنابت و حیض میں کوئی حدیث رسول ان کے پاس نہیں ہے، کیونکہ محض اطلاق یا عموم سے وہ بھی امام بخاریؒ کی طرح استدلال نہیں کر سکتے، اس کے بعد آثار صحابہ میں سے صرف حضرت ابن عباسؓ کا نقل ان کو مل سکا ہے جو ان ہی کے اعتراف سے حضرت عمرؓ کی ایسے کا یہ صحابہ کے خلاف ہے۔

تحقیق امام غمادی: محقق وحدت امام غمادیؒ نے لکھا کہ ”ممانعت کے حکم کو ترجیح سے قول ابن عباسؓ پر، کیونکہ وہ حکم حدیث علی، حدیث ابن عمر، حدیث ابی موسیٰ اور حدیث مالک بن عبادہ کے موافق ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ و محمدؒ کا بھی ہے۔“ امام غمادیؒ نے یہ تحقیق بھی لکھی ہے کہ ابتداء میں ذکر اللہ اور سلام کرنا، سلام کا جواب دینا وغیرہ بھی بلا طہارت مکروہ تھا، اور اس پر حضور علیہ السلام نے عمل بھی فرمایا ہے، پھر وہ حکم منسوخ ہو گیا، ہوا سلام، ذکر تلاوت وغیرہ کی بلا وضو اجازت ہو گئی لیکن حالت جنابت و حیض و نفاس میں تلاوت قرآن مجید کی ممانعت رہ گئی، جس کیلئے خصوصی ممانعت کی احادیث بھی ثابت ہوئی ہیں، امام غمادیؒ کا پورا استدلال مع ضروری و اہم نشریات کے امامی الا احبار ص ۲۲/۲، ص ۲۲/۲ میں دیکھا جائے۔

تحقیق حافظ عینی: آپ نے ممانعت کیلئے مذکورہ ذیل احادیث پیش کی ہیں، (۱) حدیث علیؓ کہ رسول اکرمؐ قضاء حاجت کے بعد تشریف لائے تو ہمیں قرآن مجید پڑھاتے تھے، ہمارے ساتھ گوشت کھاتے تھے اور ان کو قرآن مجید پڑھنے پڑھانے سے بجز جنابت کے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی، اس حدیث کو اباب صحاح ستہ میں سے چار محدثین (ترمذیؒ، ابوداؤدؒ، نسائیؒ، وابن ماجہؒ) نے روایت کیا ہے، اس حدیث کے رواد

۱۔ حافظ ابن حزم نے آگے چل کر اذان و اقامت کو بھی بلا طہارت اور حالت جنابت میں بھی پڑھنا کہا ہے (مخفی ص ۸۵/۱ مسند ۱۱) اور ماہنین کی دلیل حدیث ”مکرتھ ان اذکر اللہ الا علی طہر“ (ابوداؤد وغیرہ) کے جواب میں الزام دیا کہ بغیر وضو کے تو تم بھی پڑھا کر اہت کہتے ہو علیؓ کہ حدیث مذکورہ سے کراہت ثابت ہے تو اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ ان کے نزدیک اذان و اقامت کا جواز کراہت ہی کے ساتھ ہے، اس کے بغیر نہیں ہے، ہاں یہ ص ۱۶/۱ میں یہ روایت امام صاحب سے موجود ہے اور حضرت شافریؒ فرماتے تھے کہ ایسی روایت کو اہمیت دینی چاہئے کیونکہ حدیث اس کی مساعد ہے۔

ماہنین میں امام شافعیؒ و اسحاقؒ بھی داخل ہیں جیسے کہ امام ترمذیؒ نے فرمایا و کذا فی المجموع ص ۱۰۵/۲ اور ابن حزم کے ساتھ امام داؤد وغیرہ ہیں جو محدث دینب دونوں کیلئے اذان و اقامت کو درست کہتے ہیں، امام مالک نے اذان کو کبھی اور اقامت کو مکروہ کہا ہے، جو حنفیہ کے یہاں دوسرے درجہ کی روایت ہے (نوٹ) ابن حزم نے جو امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کو اپنے ساتھ مجوز میں لیا (مخفی ص ۷۷/۱) وہ ان کی صریح غلطی ہے۔ مؤلف۔

میں سے عبداللہ بن سلمہ میں امام بخاری وغیرہ نے کلام کیا اور امام شافعی نے بھی اس حدیث کو اپنے استدلال میں ذکر کر کے لکھا۔ ”مگر چنانچہ اہل حدیث اس کو ثابت نہیں کرتے“

یہی نے کہا کہ توقف^۲ امام شافعی کی وجہ عبداللہ بن سلمہ میں کلام ہے، (محقق یعنی نے لکھا) میں کہتا ہوں کہ امام ترمذی نے اسی حدیث عبداللہ بن سلمہ والی کو ذکر کر کے اس کو حدیث حسن صحیح کہا، اور ابن حبان نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، حاکم نے عبداللہ بن سلمہ کو غیر مطعون قرار دیا، بخاری نے ان کو تابعی ثقہ کہا، ابن عدی نے کہا مجھے امید ہے کہ وہ لا باس بہ ہے، (۲) حدیث ابن عمرؓ کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔ عائشہ اور رضی قرآن مجید میں سے کچھ نہ پڑھیں، اگرچہ اس حدیث کو اسماعیل بن عیاش کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے (۳) حدیث جابرؓ بھی اسی اور اسی طرح ہے، اور اس کو محمد بن الفضل کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ ان دونوں حدیثوں کو پہلی حدیث علی سے قوت مل جاتی ہے۔ الخ (عہدہ ص ۱۰۲/۲)

حافظ ابن حجرؒ نے بھی اگرچہ الخ الباری میں حدیث ابن عمرؓ کو ضعیف لکھا ہے، مگر تخریص میں اس کو ذکر کر کے یہ بھی لکھا کہ اس کے واسطے حدیث جابرؓ شاید موجود ہے۔ (جو اس کو قوت پہنچاتی ہے)

مزید تحقیق امام طحاوی رحمہ اللہ

آپ نے لکھا:۔ ہم نے اوپر وہ احادیث ذکر کیں جن سے بغیر وضو بھی ذکر اللہ و تلاوت کی اجازت نکلتی ہے لیکن حالیہ جنابیت میں تلاوت کی ممانعت حدیث علیؓ میں خاص طور پر وارد ہوئی ہے، علامہ بیہقی نے لکھا کہ جنسی و حائضہ کیلئے ممانعت تلاوت کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جن میں حدیث عبداللہ بن رواحہؓ بھی ہے کہ رسول اکرمؐ نے ہمیں حالیہ جنابیت میں تلاوت قرآن مجید کرنے سے ممانعت فرمائی ہے، محدث ابو عمر نے کہا کہ اس حدیث کی روایت ہمیں بہت سے وجوہ و طرق صحیحہ سے پہنچی ہے اور حدیث علیؓ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کو بجز جنابت کے کوئی چیز قراءۃ قرآن مجید سے مانع نہ ہوتی تھی، اس حدیث کی تصحیح ایک جماعت محدثین نے کی ہے، جن میں

۱۔ محقق بیہقی نے اسی طرح الفاظ نقل کئے ہیں ”وان لم یکن اهل الحديث یسئوہ“ دوسرے تفسیرین نے ”و ان لم یکن“ کو اڑا دیا ہے، تحفۃ الاحادیث ص ۱۲۳/۱ میں بھی ”قال الشافعی اهل الحديث لا یسئوہ“ نقل کیا ہے، حالانکہ دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے استدلال بلا توقف کیا ہے اور اہل حدیث کی تضعیف و توقف کو اہمیت نہیں دی، اور اس صورت میں توقف خود امام شافعیؒ کا نہیں ہے بلکہ انھوں نے دوسروں کے توقف کی طرف اشارہ کیا ہے، یہ بات ہم اس لئے بھی لکھ رہے ہیں کہ ممانعت کے باب میں آثار ابودہش میں امام شافعیؒ کے نزدیک سب سے زیادہ شدت ہے کہ قرآن مجید کا ایک حرف نہ پڑھا جائے، حالیہ جنابیت وغیرہ میں حرام ہے، اور وہ اہل الرائے بھی نہیں تھے، بلکہ اہل حدیث بھی ان کو اہل حدیث میں شمار کرتے ہیں، بغیر غلطی و تفسیر حدیث کے ان کے مسلک میں اتنی شدت کیسے آسکتی تھی، مگر ہمیں یہاں یہ بات بھی لکھنی ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے باوجود کہ شافعی مسلک ہیں کوئی اچھی حمایت اپنے مذہب کیلئے نہیں کر سکتا اور ایک ایسی حدیث کو جسے بڑے بڑے محدثین نے درج صحیح میں مانا ہے، غالباً امام بخاریؒ وغیرہ کی وجہ سے درج حسن پر مان کر آگے بڑھ گئے ہیں،

یہ حال امام بخاریؒ کی حالیہ جنابیت کا بر خلاف اس کے امام طحاویؒ دہشتی وغیرہ کا بر حنیہ ہے، کہ یہ حضرات کسی کے رعب و اب میں نہیں آئے، اور امام جعفرؒ کا پوری طرح کو حق نکال کر سامنے کر دیتے ہیں، پھر سچے سچے فیصلے کرتے ہیں، جرح و تعدیل و رافہ میں جو کچھ افراط و تفریط ہوتی ہے اس کو بھی نظر میں رکھتے ہیں۔ مثلاً یہاں اگر عبداللہ بن سلمہ میں کلام بھی ہوا ہے تو اس سے بجا ہوا کون ہے، پھر امام نسائیؒ کو امام بخاریؒ سے بھی زیادہ تشدد ہیں، اور ان کی شرائط بھی بہت سخت ہیں، اس کے باوجود وہ اسی حدیث کو عبداللہ بن سلمہ کی روایت سے اپنی نسائیؒ میں لائے ہیں۔ امام اسمٰئلؒ نے بھی اپنی مسند میں ممانعت کی دو حدیثیں، ان ہی عبداللہ بن سلمہ کے واسطے سے درج کی ہیں (الخ الباری ص ۱۲۴/۲) باب حجة من قال المحب لا یقرأ القرآن (ایسا خیال کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ حافظ ابن حجرؒ جس طرح اصول فقہؒ کی جامعیت و کمال انصاف و احکام سے بہت متاثر تھے حتیٰ کہ اس وجہ سے خفی بننے کا ارادہ بھی کر چکے تھے، پھر ایک خواب کے سبب رک گئے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اسی طرح حدیثی نقطہ نظر سے بھی وہ نسبت امام شافعیؒ و دیگر محدثین شافعیہ کے امام بخاریؒ وغیرہ سے زیادہ متاثر معصوم ہوتے ہیں۔

سچہ ہم نے اوپر ثابت کیا کہ امام شافعیؒ کو توقف نہیں تھا، غالباً امام بیہقیؒ کے سامنے بھی ناقص عبارت تھی اس سے مبالغہ ہوا۔ واللہ اعلم

ہو بلکہ بعض اس کی تضعیف کریں اور بعض تقویت تو وہ مضعف ہے جس کا مرتبہ ضعیف سے اعلیٰ ہے اور ایسی حدیث بخاری میں بھی ہے کافی ارشاد السار (تسبیح النظام فی مستد الامام ص ۶۹) اس موقع پر صاحب تسبیح نے یہ بھی لکھا کہ مضعفین بخاری و مسلم میں بھی کثیر ہیں۔

موصوف نے شروع مقدمہ میں یہ بھی لکھا کہ مستد الامام الاعظم کے اؤل تو اکثر رجال (رجال بخاری و مسلم ہیں۔ پھر اگر کچھ مضعف بھی ہیں تو ان روایات کیلئے متابعات و شواہد دوسری کتب صحاح میں موجود ہیں، جس طرح رجال بخاری و مسلم ہیں پھر اگر کچھ مضعف بھی ہیں تو ان روایات کیلئے متابعات و شواہد دوسری کتب صحاح میں موجود ہیں، جس طرح رجال بخاری و مسلم میں بھی کچھ مضعف ہیں مثلاً عبد اللہ بن ابی نعیم انصاری وغیرہ (= ص ۳۰) یعنی جس طرح عام احادیث صحیحین کو متابعات و شواہد کی موجودگی میں مجموعہ صحاح کہا جاتا ہے اسی طرح مستد الامام کی جملہ احادیث کو بھی مجموعہ صحاح ہی کہا جائے گا، اور مضعفین میں کلام مضر صحیح حدیث نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ شعبہ نے عبد اللہ بن سلمہ میں کلام بھی کیا اور حدیث علیؑ نے ذکر کو احسن حدیث بھی لکھا اور محدث ابن خزیمہ نے اس کو اپنا منکس راس المال بتایا۔

لکھ کر یہ: یہ تو ایک اتفاقی امر ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں علامہ شوکانی اور ان کے تبعین اہل حدیث بھی امام بخاریؒ و طحاویؒ کے ساتھ نہیں ہیں اور انھوں نے آئمہ مجہدین کا مسلک اختیار کیا ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ دوسری بہت سے اختلافی مسائل میں جو یہ مطالبہ ہوا کرتا ہے کہ ان کے ثبوت میں بخاری و مسلم کی حدیث پیش کرو، ورنہ اپنے مسلک کو کتزور یا بے اصل سمجھو، یہ طریقہ کہاں تک صحیح ہے؟ یہاں آپ نے دیکھا کہ امام مسلمؒ تو خاموشی سے گزر گئے، انھوں نے کوئی حدیث ممانعت کی ذکر نہیں کی، (شاید اس لئے کہ وہ کسی مذہب کے تبع نہیں ہیں یا ان کو بھی اپنی شرط پر حدیث نہ ملی ہو وغیرہ) امام بخاریؒ نے ان احادیث صحاح کی بھی پروا نہ کی، جو ان کے استاذ حدیث و شیوخ نے روایت کی تھیں اور بعد کے محدثین کھارنے بھی ممانعت کی احادیث صحیحہ روایت کی ہیں، مثلاً امام ترمذیؒ، ابو داؤد سنائیؒ، ابن ماجہؒ، بخاریؒ، ابن خزیمہؒ، طحاویؒ، ابن سکن، ابن حبان، طبرانی، دارقطنی، ابویعلیٰ، بیہقی، عبد الحق اصبہلی، ابن سید الناس، ابن حجر، یعنی، ذہبی، بیہقی وغیرہ

ائمہ متبوعین کے مذاہب

یہاں یہ بات بخوبی واضح ہو گئی کہ ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی بنیاد احادیث صحیحہ تو یہ پر قائم ہے اور اسی لئے محقق امت علامہ شعرانی شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کسی مجتہد مطلق محدث نائد کا کسی راوی کی احادیث کو استدلال اور استشاد میں پیش کرنا ہی اُس راوی کی توثیق و تزکیہ کیلئے کافی دوائی ہے (تسبیح النظام ص ۶۸) نیز موصوف ہی نے خاص طور سے امام اعظمؒ کی مساند کے بارے میں اپنی مشہور کتاب البحر ان میں فرمایا کہ حق تعالیٰ کے احسان سے مجھے مساند امام اعظمؒ کے مطالعہ کا شرف حاصل ہوا، ان کی سب روایات اختیار تا بعین عدول و وفات سے ہیں جو یہ شہادت رسول اکرم ﷺ خیر القرون میں سے تھے، مثلاً اسود، علقمہ، عطاء، عکرمہ، مجاہد، بحول، حسن بصری و اشاعلم، رضی اللہ عنہم اجمعین، جس و ہتمام راوی جو امام اعظمؒ اور رسول اکرم ﷺ کے درمیان ہیں وہ عدول، ثقات، اعلام و اخبار ہیں ان میں سے کوئی بھی وضع حدیث یا کذب کے ساتھ متعم نہیں ہے (ایضاً ص ۶۸)

امام بخاریؒ کے استدلال پر نظر: بحث کو مختصر کرتے ہوئے اب ہم امام بخاریؒ کے استدلال کو سامنے لاتے ہیں۔ سب سے بڑا استدلال تو حضرت

سہلؒ کی بنیاد پر راوی بخاری کو امام سنائیؒ اور حافظ ابن عیین نے ضعیف قرار دیا، چوری تفصیل انوار الہادی ص ۳۴۱، میں گزر چکی ہے اور امام بخاریؒ کے حالات میں بھی مضعفین کی طرف اشارہ ہے، تسبیح النظام میں بھی ضعیف و مضعف کی بحث کی ہے، اور مضعفین صحیح بخاری کا تذکرہ ہے، وغیرہ۔ ”مؤلف“
سے امام اعظمؒ امام احمدؒ سے ممانعت کی روایات اور ذکر ہوئیں، امام شافعیؒ و امام مالکؒ کا مسلک بھی صریح ممانعت کا معلوم ہے، ائمہ اربعینؒ فی اللہ حدیث محدث شعبہ اور امام احمدؒ نے بھی ممانعت کی احادیث روایت کیں، اور محدث ابن ابی شیبہؒ نے حضرت ابن عباسؒ سے صرف ایک دوایت کی اجازت لے لی، یہ سب امام بخاریؒ کے کلام اسطہ، بلا واسطہ شیخ و سنا تہ ہے۔

عائشہ کے اطلاق سے کیا ہے کہ حضور علیہ السلام ہر وقت ذکر اللہ فرماتے تھے، ذکر اللہ قرآن مجید کو بھی شامل ہے، اسی لئے ہر حالت میں اس کی اجازت نکلی اور ممانعت کی احادیث چونکہ اس حدیث کے برابر صحیح ہوتی نہیں ہیں، اس لئے اجازت کو ترجیح دی گئی، اکثر محدثین کے جواب اویا چکے ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ اجازت صرف ذکر اللہ کی ہے اور ممانعت کی احادیث صحیح ثابت نہ قرآن مجید کی تلاوت کو کاف طور سے ممنوع قرار دیتے ہیں۔

محدث ابن حبان کا ارشاد

آپ نے کہا:۔ غیر بحر بنی الحدیث کو وہم ہو سکتا ہے کہ حدیث عائشہ، حدیث ممانعت تلاوت بالجہب سے متعارض ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ حضرت عائشہ کی ذکر اللہ سے مراد غیر قرآن ہے، اس لئے کہ قرآن مجید کو بھی اگر چہ ذکر کہہ سکتے ہیں، مگر چونکہ حضور علیہ السلام اس کی قراءت حالت جنابت میں نہیں کرتے تھے اور دوسرے سب احوال میں کرتے تھے، لہذا ذکر اللہ میں وہ مراد نہیں ہو سکتا، (امانی الاحبار ص ۲/۳۲)

محدث ابن جریر طبری کا ارشاد: آپ نے اپنی کتاب البیہدیب میں لکھا:۔ صواب یہ ہے کہ جو کچھ حضور اکرم ﷺ سے تمام اوقات میں ذکر اللہ کرنے کا حال مروی ہوا اور یہ بھی کہ آپ علاوہ حالت جنابت کے قراءۃ بھی کیا کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی قراءۃ بحالت طہارت کرنا افضل الحائنین کا اختیار تھا، اور دوسری حالت (عدم طہارت) میں آپ نے امت کو تعمید دینے کا ارادہ فرمایا اور بتلایا کہ ان کیلئے ایسی حالت میں بھی ذکر اللہ و قراءت قرآن ممنوع نہیں ہے (عہدہ ص ۲/۱۰۴)

۱۔ (۲/۳۶) متعلق مقدمہ انوار الباری ص ۸۵/۸۴، الامام اعلم القرد حافظ حدیث ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید بن کثیر طبری (مت ۳۱۲ھ) ولادت ۲۳۳ھ صاحب تصانیف شیعہ و محدث ابن خزیمہ کے معاصر تھے، بڑے بڑے محدثین و مفسرین سے علم حاصل کیا۔

خطیب نے کہا:۔ ابن جریر امام قریب تھے کہ ان کے علم و فضل کے سبب ان کے قول و رائے پر فیصلے کئے جاتے تھے آپ نے علوم سے اس قدر حصہ پایا کہ آپ کے ہم عصر میں سے کوئی آپ کا ہم پل نہ ہو سکا، حافظ کتاب اللہ، معانی و احکام قرآن کی بصیرت رکھتے والے فقیہ، سنن نبویہ ان کے طریق صحیح و قییم، تاریخ و مسوغ، کے عالم، احوال صحابہ و تابعین سے واقف اور علم تاریخ کے بڑے ماہر تھے، تاریخ الامم میں آپ کی بڑی مشہور کتاب ہے، تفسیر میں آپ کی کتاب بے نظیر ہے کہ اس میں نہیں لکھی گئی، حدیث میں ان کی کتاب تہذیب الآثار جس کی مثل میں سے دیکھی، اس کو وہ پورا نہ کر سکے، اصول و فروع میں بھی ان کی بہت سی تصانیف ہیں، اور اقوال فقہاء میں سے اپنے مختار و پندیرہ مسائل کا آپ نے انتخاب بھی کیا تھا، کچھ مسائل میں آپ نے تفروغ بھی کیا ہے جو میری نظر میں ہیں، (غالباً طبری موصوف کا مذہب شافعی تھا اور شاید یہ تفروغی لحاظ سے بتلایا ہے امراء کے دہایا قبول نہ کرتے تھے قصا کا عہدہ بھی ترک کر دیا تھا۔ چالیس سال تک تصنیف کرتے رہے اور روز چالیس ورق لکھتے تھے علاوہ مسافر اکی نے کہا کہ اگر کوئی شخص ابن جریر کی تفسیر کیلئے مین تک بھی سفر کرے تو بہت نہیں ہے، محدث ابن خزیمہ نے فرمایا:۔ مجھے معلوم نہیں کہ روئے زمین پر بھی کوئی شخص زیادہ علم والا ہو بہ نسبت ابن جریر کے، اور حنبلہ نے ان پر ظلم کیا ہے (کہ ان کے پاس جانے سے لوگوں کو روکتے تھے)

نقل ہے کہ ابن جریر نے اپنے اصحاب سے کہا:۔ تاریخ کا لکھنے کیلئے تیار ہو؟ پوچھا جانتی ہو؟ فرمایا تقریباً ۳۰۰۰۰۰ میں ہزار ورق، کہنے لگے اس کے پورا ہونے سے تو پہلے ہی میری ختم ہو جائیں گی، فرمایا:۔ اللہ! انھوں نے کہا کہ تمہیں مردہ ہو گئیں۔ پھر آپ نے (انھما کے ساتھ) بقدر میں ہزار ورق اٹھا کر اے جب تفسیر کا احادہ اٹھا چکا تو اس وقت بھی اسی طرح سوال و جواب ہوا اور تاریخ کی طرح وہ بھی مختصر کر دی۔

فرغانی نے کہا کہ ابن جریر نے دو سال تک مذہب شافعی کو پھیلایا اور اس کی اقتدا کی، پھر ان کا علم وسیع ہو گیا اور اجتہاد کے تحت وہ مسائل اختیار کر لئے جن کا ذکر انھوں نے اپنی کتابوں میں کیا ہے تفسیر، محدث و تاریخ کی مذکورہ بالا آپ کی مشہور تصانیف کے علاوہ دوسری اہم کتاب یہ ہیں:۔ کتاب القراءات، کتاب العدد والمثل، کتاب اختلاف العلماء، کتاب تاریخ ارجل، کتاب الخلیف و کتاب لطیف القول (نقدیں) کتاب میں التعمیر (اصول میں) تاریخ

ابن النديم نے لکھا کہ ابن جریر نے فقہ میں داؤد ظاہری کی شاگردی کی اور فقہ شافعی کو ترجیح میں لیا، ابن جریر سے فقہاء کی یونس بن عبدالاحلی وغیرہ سے اور فقہ اہل عراق و قتال سے حاصل کیا، ابن جریر کا فقہ اس خاص مذہب تھا جس میں کئی کتابیں لکھی ہیں، اور ان کے مذہب پر ان کے بہت سے شاگرد فقہی تھے، مثلاً دوالی، احمد بن یحییٰ وغیرہ جنھوں نے اپنے استاد کے فقہی مذہب کی حمایت میں کتابیں لکھی ہیں، ابن النديم نے کچھ حوالہ کے حالات بھی لکھے ہیں۔ (المیزان ص ۳۶۶)

انار خیال ہے کہ ابن جریر میں شافعی ہونے کے باوجود فتروا کی طرف میلان داؤد ظاہری کے کلمہ سے آیا ہے، جس طرح دوسرے محقق ابن کثیر شافعی سے تفرقات میلان کا باعث حافظ ابن تیمیہ کا کلمہ ہوا ہے۔ و العلم عبداللہ العلیم بدات الصدور

محقق یعنی نے طبری کا قول مذکور نقل کیا ہے اور اس سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ علامہ محدث طبری کے سامنے حلیہ جنابت میں قراءت قرآن مجید کا کوئی سوال نہیں تھا اور غالباً اس وقت امام بخاری کے قول جواز کی بھی کوئی اہمیت نہ تھی، لہذا انھوں نے صرف اس اشکال کو رفع کیا ہے کہ حضور علیہ السلام سے بغیر طہارت کے جواب سلام تک بھی نہ دینے کی روایات موجود ہیں اور آپؐ نے بغیر طہارت کے ذکر اللہ کو تاپہند بھی فرمایا، پھر آپؐ سے تمام حالات میں ذکر اللہ کرنے اور علاوہ جنابت کے قراءت کرنے کا بھی ثبوت ہوا اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے بغیر وضو کے تلاوت بھی فرمائی ہے تو اس کا جواب علامہ طبری نے دیا کہ وہ بغیر وضو حضور علیہ السلام کا جواب سلام نہ دینا اور ذکر اللہ کو بغیر طہارت مکروہ فرمانا افضل حالتین کا اختیار تھا اور دوسرے حالات میں تعظیم امت کیلئے غیر افضل صورت پر بھی عمل کیا ہے، تاکہ اس کو ممنوع نہ سمجھا جائے۔

محقق یعنی نے بھی غالباً اس موقع پر قول مذکور کو اس لئے پیش کیا ہے کہ یہ ذکر اللہ علیٰ کل احوالہ سے حلیہ جنابت وغیرہ میں جواز قراءت کیلئے استدلال کرنا بے عمل ہے اور حنفیہ میں بھی یہی سمجھتے تھے اور ممکن ہے یعنی نے طبری کا قول اس لئے بھی پیش کیا ہو کہ انھوں نے باوجود تسلیم داؤد ظاہری ہونے کے جواز تلاوت، بحلیہ جنابت کو صواب قرار نہیں دیا نہ امام بخاری کے مسلک کی تائید کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام ترمذی کی تحقیق

آپ امام بخاریؒ کے تلمیذ خاص ہیں، اسی لئے رجال و روایت کے بارے میں ان کے قول کو بطور سند پیش کیا کرتے ہیں، مگر یہاں وہ اپنے استاذ محترم کے فیصلوں کے خلاف چلے گئے، اس کو بھی سمجھتے چلے! کیونکہ اس سے فتنہ حدیث کی بصیرت حاصل ہوگی۔ امام ترمذی نے فرمایا کہ حاکمہ، دجی کیلئے ممانعت قرآن مجید کی روایت ابن عمرؓ کو ہم صرف اسماعیل بن عیاش ہی کے واسطے سے جانتے ہیں اور یہ ممانعت کا قول ہی اکثر صحابہ، تابعین و ائمہ مجہدین کا مسلک ہے، الخ گویا امام ترمذی نے اس روایت کو صرف اسماعیل بن عیاش پر انصار کے باوجود بھی دلیل و جہت تسلیم کر لیا ہے، حالانکہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ اس روایت کا ان پر انھما بھی نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ مغیرہ بھی اس کو موسیٰ بن عقبہ سے روایت کرتے ہیں) پھر امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کیا ہے کہ وہ اسماعیل بن عیاش کی روایت کو اعلیٰ حجاز و عراق سے ضعیف قرار دیتے ہیں جبکہ وہ اس میں متقدم ہو، اور صرف اہل شام سے ان کی روایت کو قوی و معتبر مانتے ہیں۔

اہم و ضروری اشارات

ہمارے نزدیک امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کر کے یہ بتلایا کہ ہم ان کی رائے مذکور سے واقف ہیں مگر اس کو ترجیح نہیں دے سکتے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی نے نہ صرف یہاں بلکہ دوسرے مواضع میں بھی غیر شامیوں سے روایت اسماعیل بن عیاش کی صحیح کی ہے (کافی الجہد ص ۱۳۲۵)

اس سے معلوم ہوا کہ وہ ان کو مطلقاً ثقہ مانتے ہیں اور اسی لئے آگے بڑھ کر انہوں نے امام بخاری کے استاذ امام احمد کا قول بھی پیش کر دیا کہ آپؐ نے فرمایا: اسماعیل بن عیاش بقیہ بن الولید سے زیادہ صالح ہے، اور بقیہ کی احادیث منکر ہیں ثقات سے ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بقیہ کثیر التلبس ہیں کافی الترویب، اور ابوسمر نے کہا کہ ان کی احادیث بقیہ (صاف) نہیں ہیں، ان کے بارے میں محتاط رہو، کافی الجہد ص ۶۸ و معارف السنن ص ۱/۴۳۸)

حضرت شاہ صاحب کی توضیح مذکور سے ہم یہی سمجھتے ہیں کہ امام ترمذی اسی طرف اشارہ کر گئے ہیں کہ امام بخاری نے جس کو ضعیف سمجھ کر نظر انداز کیا (امام احمد کے فیصلہ سے) اس سے زیادہ وہ ضعیف ہے جس کو انھوں نے اختیار کیا، مگر اشارہ سے زیادہ کیلئے ادب مانع ہوا ہوگا، اس کے بعد

امام ترمذی نے حدیث الباب کی مزید تقویت کیلئے آخر میں یہ بھی تحریر فرمادیا کہ اس حدیث کی روایت مجھ سے احمد بن حسن نے بھی کی ہے اور انہوں نے کہا کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے اس کو سنا ہے، یہ آخری عبارت ترمذی اور ترجمہ و مطلب شارح ترمذی شیخ سراج احمد سرہندی نے ذکر کیا ہے اور لکھا کہ امام ترمذی کی فرض اس تحقیق سے یہ طریق مختلف حدیث الباب کی تائید و تقویت کرنا ہے، (شروح راجعہ ترمذی ص ۱۵۶) اس کے سوا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام ترمذی کی مراد صرف امام احمد کے قول مذکور ہی کو یہ سند پیش کر کے مضبوط کرنا ہے، لہذا اس موقع پر جو صاحب تحفۃ الاحوذی نے ص ۱۳۴/۱، میں میزان ذہبی سے امام احمد کا دوسرا قول پیش کر کے امام ترمذی کی نقل سے تعارض بتلایا ہے وہ بھی کمزور ہو گیا، اس لئے کہ اول تو احباب واصل کی تعبیروں میں فرق ہے ایک شخص بعض صفات کی وجہ سے احب ہو کر بھی روایت کے لحاظ سے غیر اصل ہو سکتا ہے، دوسرے یہ کہ امام ترمذی کی نقل قریب زمانہ کی ہے اور انہوں نے دوسری سند سے بھی اس کو قوی کر دیا ہے، پھر ان کا مرتبہ بھی ظاہر ہے حافظ ذہبی سے بہت بلند و برتر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ملا علی قاری کی تحقیق

آپ نے شرح مشکوٰۃ میں لکھا:۔ شرح السنہ میں ہے کہ سب (ائمہ) نے اتفاق کیا کہ منیٰ کیلئے قرأت قرآن ناجائز ہے اور یہی قول ابن عباس کا ہے، اور عطاء نے کہا کہ حائضہ قرآن مجید نہ پڑھے، مگر آیت کا کلاماً بجز روایت ابن عمر کے بعد متن مشکوٰۃ کے قول رواہ الترمذی پر ملا علی قاری نے لکھا:۔ اس حدیث کی روایت ابن ماجہ نے بھی کی ہے اور بخاری، ترمذی، بیہقی وغیرہ نے اس کی تصدیق کی ہے۔ تھامہ السید، التخریج۔ لیکن اس کے متابعات ہیں جیسا کہ ابن ماجہ وغیرہ نے ذکر کیا:۔ ان (متابعات) سے اس حدیث مذکور کے ضعف کا تدارک ہو گیا ہے اور اسی وجہ سے اس حدیث کی مندرجہ تفسیر کی ہے، اس حدیث کے ہم معنی اور بھی احادیث مروی ہیں جو سب ضعیف ہیں، اسی لئے ابن المظاہر و داری وغیرہ نے روایت ابن عباس کو اختیار کر لیا ہے اور اسی کو احمد وغیرہ نے بھی لیا ہے کہ منیٰ کی حائضہ کیلئے کل قرآن کی تلاوت جائز ہے، حاصل یہ ہے کہ جمہور علماء کا مسلک حرمت کا ہے، کیونکہ وہی قرآن مجید کی عظمت و شان کے لائق ہے اور اس پر استدلال کیلئے وہ بہت سی احادیث کافی ہیں جن میں ضمانت کی تصریح ہے، اور وہ اگرچہ ضعیف ہیں مگر تعدد و طرق کے باعث ان میں بڑی قوت آ جاتی ہے اور وہ درجہ حسن لغیرہ پر کافی جاتی ہیں جو احکام کیلئے حجت ہے، پس حق و صواب حکم حرمت ہی ہے کہ وہ قواعد اولہ شرعیہ پر جاری ہے حلت نہیں، اگرچہ وہ اصل ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے (مرقاۃ ص ۱۳۳/۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق اور استدلال امام بخاری کا جواب

فرمایا:۔ امام بخاری کے نزدیک حائضہ و منیٰ کیلئے تلاوت قرآن مجید مباح ہے، مگر وہ اس پر کوئی صریح و منصوص دلیل نہیں پیش کر سکے، انوار المحمود ص ۱/۹، والعرف الہدی ص ۶۸، درس بخاری شریف میں فرمایا:۔

(۱) کھولہ و قال ابراہیم:۔ مراد امام فخری ہیں (استاذ امام جواد استاذ امام اعظم ہمارے کہہ فقہاء میں سے امام غلامی و کاشانی کا اختلاف ہوا، یہ دونوں باہم معاصر تھے، مگر امام غلامی کی عمر میں زیادہ بڑے تھے، امام غلامی آیت سے کم کی تلاوت کو جائز قرار دیتے تھے، امام

سلف یہاں احمد کتابت یا خلاصہ کی غلطی سے درج ہو گیا ہے، اس کی جگہ غائبانہ داؤد ہوگا، (اسی طرح طبع کا یہ کتبہ لہذا یہ پاکستان) ص ۳۵/۳۵، میں بھی غلط چمپا ہے، کیونکہ ضمانت تلاوت للجب و الفاضل میں امام احمد دوسرے ائمہ مجتہدین اور جمہور کے ساتھ ہیں صرف مروی مسجدی وہ اور شافعیہ اجازت دیتے ہیں جبکہ حنیفہ و مالکیہ اس کو بھی ممنوع فرماتے ہیں (کتاب اللہ ص ۱/۸۸) واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

سلف امام غلامی کی پیدائش ۳۲۹ھ کی ہے اور امام کاشانی کی ۳۲۰ھ کی لہذا یہ ان سے ۳۱ سال چھوٹے تھے (باقی حالات مقدمہ انوار الباری میں دیکھئے)

کرمی مطلق منع کرتے تھے، میرے نزدیک امام غلامی کی یہ رائے اس لئے ہوئی کہ تھدی کم سے کم ایک آیت سے ہوئی ہے لہذا اعجازی میں ہوا کم میں نہیں، کیونکہ مفردات قرآن کا استعمال تو کلام عرب میں بہ کثرت موجود تھا اس لئے نان میں اعجاز رکھا گیا نہ ان کے ساتھ تھدی ہوئی دوسرے یہ کہ اگر مفردات کا تلفظ بھی جالب جانب و غیرہ میں ممنوع ہو جاتا تو آپس کی ہر وقت کی بات چیت بھی دشوار ہو جاتی کہ مفردات قرآن آئیے اور مفردات کلام یا ہی سب یکساں ہیں، غرض یہ بہت ہی عظیم الشان حقیقت ہے جس کا لحاظ امام غلامی نے کیا ہے، اور ان کی یہ تنبیہ نہایت اہم ہے کہ آیت سے کم حصہ یا اس کے مفردات کو قرآن مجید کا مصداق نہیں ٹھہرایا، لہذا اس کے احکام ان پر جاری نہ ہوں گے، اور ان کا تلفظ اور مس جائز ہوگا، اگر وہ اس امر کی طرف رہنمائی نہ کرتے تو ہم ایسوں کو فیصلہ کرنا دشوار ہوتا، اور چونکہ بظاہر قرآن مجید سارے مجموعہ کا نام ہے اور اس لحاظ سے اس کے ہر لفظ کو بھی قرآن کہنا چاہئے اس لئے ہم متحیر و متردد رہتے کہ آیت سے کم کو قرآن کہیں یا نہ کہیں؟

اب امام غلامی کے ارشاد مذکور کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ آیت سے کم پر قرآن مجید کا اطلاق نہ ہوگا، البتہ اس کو قرآن سے اور اس کا جز و ضرور مانیں گے، اور میرے نزدیک یہی مراد اٹھکو و شریف کی اس حدیث سے بھی نکلی ہے۔ من شغله القرآن عن ذکرى و مستلنى اعطيه الفضل ما اعطى السالین و فضل کلام اللہ علی سائر الکلام۔ فضل اللہ علی خلقه (رواہ الترمذی والداری و البیہقی فی شعب الایمان، مشکوٰۃ ص ۱۸۶)

اس حدیث میں قرآن مجید کو اذکار پر فضیلت دی گئی ہے حالانکہ اذکار کا بڑا حصہ قرآن مجید ہی کا جزو ہے، پس ان کو کلام اللہ سے ہی کہا جائے گا، پھر بھی بعینہ کلام اللہ نہیں قرار دیا گیا۔ معلوم ہوا کہ اعجاز آیت کی خاص حیثیت و ترکیب میں ہے اور الگ الگ کلمات جب تک کامل آیت کی نسبت ترکیبی اختیار نہ کر لیں گے مجزہ بھی نہ ہونگے، لہذا وہ بعینہ کلام اللہ بھی نہ کہے جائینگے، اگرچہ کلام اللہ میں سے اور اس کا جزو ہوں گے۔ اس طرح ان کا درجہ بھی کلام اللہ کے مرتبہ سے کم ہوگا، یہ بھی فرمایا کہ اگرچہ احتیاط علامہ کاشی کے قول میں ہے، مگر حقیقت سے زیادہ قریب امام غلامی کا قول معلوم ہوتا ہے اور اس کو میں امام اعظمؒ کے اس ارشاد سے بھی سمجھا کہ فرض قرأت ایک آیت ہے اگرچہ چھوٹی ہی ہو گویا اس سے کم قرأتیت سے خارج ہے، اسی لئے اس سے فرض قراءت ادا نہ ہوگا، اور ایک آیت ہی مجزہ بھی ہے اگرچہ وہ چھوٹی سے چھوٹی ہو۔

اس کے علاوہ ابراہیم غنیؒ کے قول کا یہ بھی جواب ہے کہ اس میں کوئی تعین نہیں کہ اگر پوری آیت مراد بھی ہے تو وہ قصہ تلاوت ہے یا بخرض دعا و ثناء وغیرہ خنیہ کے یہاں بخرض تعلیم وغیرہ سکات کے ساتھ پوری آیت پڑھنا بھی جائز ہے (مقلدہ حکم میں بیان کرتے ہیں) اور بخرض دعا و ثناء بھی درست ہے، پھر بعض حضرات نے بلا شرط جائز کہا اور بعض نے یہ شرط لگائی کہ وہ آیت مضمون دعا و ثناء پر مشتمل بھی ہو، بغیر اس کے دعایا ثناء کی نیت درست نہ ہوگی۔

قصہ عبداللہ بن رواحہ سے جواب واستدلال

حضرت شاہ صاحبؒ نے مذکورہ استدلال بخاری کے مقابلہ میں یہ بھی ذکر کیا کہ خود امام بخاریؒ نے کتاب التمجید کے ”باب فضل من تعاد من اللیل فصلی“ (۱۵۵) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پیش کی ہے جس میں قصہ عبداللہ بن رواحہؓ کا ایک ٹکڑا موجود ہے اور بعینہ یہی قصہ تفصیل کے ساتھ دار قطنی ص ۱۴۳/۱، میں بواسطہ سلمیہ بن وهران حضرت عکرمہ سے مروی ہے اور سلمیہ کی توثیق ابن مبین و ابو زرعہ نے کی ہے، گویا بواؤ دے اس کی تصحیف کی ہے۔

۱۔ جس شخص کو قرآن مجید (کی تلاوت) میرے ذکر اور سوال سے باز رکھے اس کو میں سوال کرنے والوں سے زیادہ دہانہ کا اور کلام باری عز اسے کی فضیلت دوسرے لوگوں کے کلام پر ایسی ہی ہے جیسے خود حق تعالیٰ کی فضیلت اس کی مخلوق پر ہے۔

اس قصہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عہد صحابہ میں سب ہی اس امر سے واقف تھے کہ قرآن مجید کی تلاوت جہنمی کیلئے ممنوع ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن رواحہ کی بیوی بھی جو قرآن مجید کو غیر قرآن مجید سے تمیز نہ کر سکتی تھیں وہ بھی اس بات کو جانی تھیں اور اسی لئے حضرت عبداللہ کی بات سے نہ صرف مطمئن ہو گئیں بلکہ اپنا سارا غریب و غصب ختم کر دیا اور اپنی آنکھوں دیکھے واقعہ کو خودی جھٹلایا، حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ عہد صحابہ میں جو بات سب کیلئے جانی پہچانی ہو وہ معمولی بات نہیں ہے اور اس کا پایہ علم شریعت کیلئے نہایت اہم ہے اور یہ واقعہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

حافظ نے فتح الباری ص ۳/۲۷ میں فائدہ کے عنوان سے لکھا: ان آیات (مذکورہ صحیح بخاری ص ۱۵۵) کا تعلق حضرت عبداللہ ابن رواحہ کے اس قصہ سے ہے، جس کی تخریج دارقطنی نے بطریق سلسلہ بن وہران، حضرت عکرمہ سے کی ہے، انہوں نے ذکر کیا کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ اپنی بیوی کے پاس سو رہے تھے کہ کسی وقت اٹھ کر اپنی باندی کے پاس چلے گئے، بیوی کی آنکھ کھلی تو شوہر کو نہ پا کر گھبراہٹ ہو گئی کہ دوسرے حصہ میں گئی تو شوہر کو باندی کے ساتھ مشغول جماع پایا، سخت غصہ میں لوٹ کر اپنے کمرہ میں آئی اور غیرت کے ہاتھوں مجبور چھری لے کر شوہر کو قتل کرنے کا بیڑا بنائی، شوہر اسے میں فارغ ہو گئے تھے، پوچھا یہ کیا؟ بولیں یہ چھری تمہارے اوپر حملہ کیلئے لائی ہوں کیونکہ تم کو اسی حالت میں دیکھا ہے، عبداللہ نے کہا تمہیں غلط فہمی ہو گئی ہے، وہ بات نہیں ہوئی جو تم نے بھی، جس کا ثبوت یہ ہے کہ جہنمی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتا، اور میں تمہیں پڑھ کر سنا سکتا ہوں، بیوی نے کہا، یہ بات صحیح ہے، تم مجھے پڑھ کر سناؤ! اس پر عبداللہ نے یہ تین شعر پڑھے، بیوی نے سن کر کہا، میرا خدا پر ایمان ہے (اس کا کلام سکر میر اپوری طرح اطمینان ہو گیا) اور میں نے اپنی آنکھوں دیکھی بات کو اپنے دیکھنے کی غلطی سمجھ لی، اس طرح دونوں کا جھگڑا ختم ہو گیا اور حضرت عبداللہ بن رواحہ نے صبح ہی حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر سارا قصہ سنایا، جس کو سن کر حضور ﷺ کو بھی خوب ہنسی آئی، اور آپ نے فرمایا کہ تمہارا بھائی کوئی بے ہودہ بات نہیں کہتا، یعنی حضرت عبداللہ نے جو اشعار اس وقت

۱۔ واقعہ غزوہ مودت: حضرت عبداللہ بن رواحہ صحابہ کرام میں سے بہت اچھے شاعر تھے، کتب سیر میں (سیرۃ نبویہ ابن ہشام وغیرہ) میں غزوہ مودت کے تحت ان سے بہت سے اشعار درج ہوئے ہیں جن میں تہذیب جہاد وغیرہ خدا میں کے نہایت اچھے صبیح و صبغ اشعار نقل یافتہ ہیں، غزوہ مودت میں ہادی الاولیٰ علیہ السلام کو جس کو حضور علیہ السلام نے (اپنے آزاد کردہ غلام) حضرت زید بن حارثہ کی قیادت میں تین ہزار صحابہ کرام کے ساتھ مدینہ طیبہ سے باہر شہید الدواع تک مشیت فرمایا سرشام کی طرف روانہ کیا تھا، دوسری طرف لشکر کفار کی تعداد سیرۃ ابن ہشام میں دو لاکھ اور دارقطنی نے (شرح سیرۃ ابن ہشام) میں ڈھائی لاکھ ذکر ہوئی ہے جن میں دو لاکھ دوسری بیٹائی اور پچاس ہزار عرب بیٹائی تھے، مکان پہنچ کر مسلمانوں کو ان کی بڑی تعداد کا علم ہوا تو فکر میں پڑ گئے یہ صرف تین ہزار تھے اور اہم سامان کے ساتھ، ادھر ڈھائی لاکھ پورے سامان حرب کے ساتھ تھے، دو رات گزر کر دس دن سے کہہ کر، حضور علیہ السلام کو حالات لکھیں اور مزید ملک طلب کریں یہ حکم ہوا وہی طرح آگے بڑھیں؟

اس وقت حضرت عبداللہ بن رواحہ نے ہی مشورہ دیا کہ حضور کو اطلاع بھیجئے اور حکم کا انتظار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں واللہ! ہم سب شہادت کی طلب میں نکلے ہیں، اور مسلمانوں کا چارہ عدد قوت و کثرت کے بحور سے نہیں ہوتا، ان کا قاتل و جہاد تو حق خدا کے بحور سے پرور دین کی برکتی کیلئے ہوتا ہے اور اسی سے مسلمانوں کو بھی عزت ملتی ہے، اس لئے ہمیں ہر حال میں دس سے ایک کا موبی ضرور ملنے والی ہے، فتح یا شہادت لوگوں نے کہا واللہ! عبداللہ بن رواحہ نے جے کتب، اور سب آگے بڑھ گئے، مذکورہ لشکر اسلام کے پہلے علم پر اور دس سالہ حضرت زید معرکہ میں شہید ہوئے، پھر حضور علیہ السلام کی ہدایت ہی کے موافق حضرت جعفر بن ابی طالب نے جھنڈا لیا اور خوب لڑے، اپنے سینہ مبارک پر نوے زخم لکھا کہ وہ بھی شہید ہوئے تو حضور کی ہدایت ہی کے موافق حضرت عبداللہ بن رواحہ نے جھنڈا لیا، اور یہ بھی خوب خوب واد شجاعت دے کر شہید ہوئے حضور علیہ السلام نے مذکورہ معرکہ کی خبر آنے سے پہلے ہی مدینہ طیبہ میں صحابہ کرام غوثی کے ذریعہ بتلادیا تھا کہ موت کے معرکہ میں رہا، جعفر اور ابن رواحہ شہید ہو چکے ہیں، اور یہ بیان کرتے ہوئے حضور کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے، پھر فرمایا کہ ان کے بعد صرف میں سیوف اللہ (حضرت خاند) نے جھنڈا انتہال لیا اور اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح عطا کی، پورا واقعہ سیر میں پڑھنے کے لائق ہے، مگر یہاں اتنی بات اور کھنی ہے کہ علامہ شبلی نے یہ تاریخ ۱۵/۱۰، میں غزوہ مودت کے شرک صحابہ کو شکست خوردہ فوج لکھ دی ہے اس موقع پر عاصمہ میں حضرت سید صاحب نے علامہ شبلی کے اس طرح لکھنے کی کچھ توجہ نہیں دی ہے اور بخاری شریف کا حوالہ دیکر تاریخ فتح کی طرف اشارہ بھی کیا ہے، مگر ایسی معتبر کتابوں میں بجائے بخاری وغیرہ کی مستند درانج (جیتہ شیشا گلے صفحہ پر)

پڑھے، آپ نے ان کی مدح فرمائی، اور ان کے مضمون کی تائید و توثیق کی، غالباً مقصد یہ تھا کہ ایسے وقت میں بھی انھوں نے جو اشعار بیوی کو سنائے، وہ بہت اچھے مضمون کے تھے، عام شاعروں کی طرح یا وہ گوئی یا غلط قسم کے مضامین والے نہیں پڑھے، وہ اشعار بھی مع ترجمہ یہاں درج کئے جاتے ہیں، جو بخاری میں مروی ہیں۔

انا رسول اللہ یصلو کتابہ اذا انشق معروف من الفجر ساطع

رویز روشن کی صبح ہدایت طلوع ہوتے ہی رسول خدا ﷺ ہمارے پاس کتاب الہی کی تلاوت فرماتے ہوئے جلوہ افروز ہوئے۔

ارانا الہدی بعد الحمی فقلوبنا بہ موفقات ان ما قال واقع

آپ نے گمراہی کے بعد ہمیں راہ ہدایت سے روشناس کیا تو ہمارے قلوب و یقین کی اس دولت سے محروم ہو گئے کہ جو کچھ آپ نے تلا یا ضرور واقع ہو گا۔
یہیت یجالی جنبہ عن فواشہ ہذا استقلت بالمشرکین المضاجع' آپ کی رات اس طرح گزرتی ہے کہ اپنے ستر مبارک سے جدا ہو کر ذکر، نماز و تلاوت قرآن مجید میں مشغول ہوتے ہیں، جبکہ خدا کے شرک بندے ساری ساری رات خواب غفلت میں گزارتے ہیں۔
لحقہ فکرہ:۔ دیکھنا یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے جس واقعہ کا ایک حصہ یعنی حضرت عبداللہ بن رواحہ کے اشعار مندرجہ بالا ذکر کئے ہیں وہی واقعہ تفصیل کے ساتھ دارقطنیؒ کی روایت مذکورہ بالا میں عمدہ سند سے مروی ہے اور صرف حضرت شاہ صاحبؒ ہی نہیں بلکہ حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق بھی یہی ہے جیسا کہ ہم نے اوپر نقل کیا، اس صورت میں حضرت شاہ صاحبؒ کا استدلال جمہور کے لئے بہت قوی ہو جاتا ہے کہ جس امر کو عام و خواص صحابہ جانتے تھے، یعنی جتنی کیلئے معاہدہ تلاوت کا حکم، علاوہ دوسرے دلائل ممانعت کے وہ بھی عمدہ دلیل شرعی ہے اور جن حضرات نے بھی اس کے جواز کا فیصلہ کیا ان کے دلائل کمزور ہیں۔

محقق عینی کا نکتہ: یہاں تکمیل بحث کیلئے یہ امر بھی ظاہر کر دینا مناسب ہے کہ فہ نے اس موقع پر یہ سمجھا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اپنے اصحاب کی مجلس میں وعظ و نصیحت کرتے ہوئے، رسول اکرم ﷺ کے ذکر مبارک کی طرف منتقل ہو گئے اور پھر عبداللہ بن رواحہؓ کے اشعار سنائے جو حضور علیہ السلام کی مدح میں انھوں نے کہی تھی، لہذا یہ سب کلام ابو ہریرہؓ کا ہے، رسول اکرم ﷺ کا نہیں ہے اور حافظ نے یہ بھی لکھا کہ یہاں کوئی ایسی صراحت نہیں ہے کہ جس سے ہم اس کو حضور علیہ السلام کا قول قرار دیں۔ (فتح الباری ص ۲۸/۳)

اس کے برعکس حافظ عینی نے لکھا:۔ ان اصحابکم کے قائل خود حضور اکرم ﷺ ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ راوی یثیم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کی مجلس وعظ و نصیحت میں سنا جبکہ بات حضورؐ کے ذکر مبارک تک پہنچ گئی تھی کہ حضور ﷺ نے ہی حضرت عبداللہ بن رواحہ کے اشعار مذکورہ بالا اور قائل کی مدح فرمائی تھی، اور یہ ارشاد آپؐ نے اسی وقت فرمایا تھا کہ جب عبداللہ نے یہ اشعار (قصہ کے ساتھ) پڑھ کر حضورؐ کو سنائے تھے اور اسی سے یہ معلوم ہوا کہ کلام کی طرح شعر بھی مضمون کے تابع ہیں، اچھا مضمون ہو تو دونوں اچھے ہیں برا ہو تو دونوں

(بقیہ شیعہ سابقہ) روایات کے کتب تاریخ و سیر کی موجود روایات پر مبنی و سرکہ کے چکر لکھ دینا ہمارے نزدیک صحیح نہیں، اور اگر ایسی چیز آتی تھی تو حضرت سید صاحبؒ اس کو کتاب سے خارج کر دیتے، یا اب دارالمصنفین والوں کو خارج کر دیتی چاہئے۔

سیرۃ النبی کے ناشرین سے شکوہ: یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ سیرۃ النبیؐ کی تکمیل حضرت سید صاحبؒ نے کی ہے اور آپؐ نے چنداں مسائل کی غلطی پر متنبہ ہو کر ان سے رجوع کر لیا تھا، مگر اس کے باوجود کتاب کے نئے ایڈیشنوں میں اصلاح نہیں کی گئی اور نہ رجوع کا حوالہ دیا گیا ہے، دارالمصنفین والوں کو اس سلسلہ میں توجہ دلائی گئی تو انھوں نے جواب دیا کہ حضرت سید صاحبؒ رجوع عارف کے اندر چھپ گیا ہے اس کو کافی سمجھا گیا، ہمارے نزدیک یہ جواب غیر موزوں اور ناکافی ہے اور حضرت سید صاحبؒ رجوع خوان کی تالیف سیرۃ النبیؐ کے اندر شائع کرنا نہایت اہم و ضروری ہے، مذکورہ میرۃ النبیؐ جو چند دینائے اسلامی کی نہایت عظیم القدر تالیف ہے اس لئے اس کی فروگزاشتوں سے صرف نظر نہیں کی جا سکتی، اور ان کی طرف سید صاحبؒ کو توجہ دلائے میں چونکہ رالم انحراف نے بھی معتد بہ حصہ یا تھا اس لئے بھی انھیں اس کو اصلاحی سلسلہ سے ہٹائی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب "مؤلف"

مذموم، لہذا شہری برائی اس لئے ہے کہ عام طور سے شہر میں جھوٹ، لغویا فحش باتیں ہوا کرتی ہیں، اور اچھے مضمون کے شعرا اس برائی کے حکم سے مستثنیٰ ہیں، اس کے بعد محقق یعنی نے لکھا کہ بعض لوگوں نے (اشارہ حافظ کی طرف ہے) جو یہاں ان افعالکم کو قول الہی ہریرہ قرار دیا، وہ غلط ہے اور جو بعض اعراب و ترکیب و نشیب الفاظ سے صحیح معنی اخذ کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے وہ بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ یہاں قائل خود حضور اکرم ﷺ ہی ہیں، اور حضرت ابو ہریرہ صرف ناقل ہیں اور اشعار مذکورہ کی مدح خود حضور ﷺ ہی کی طرف سے ہے جو اس امر کی وضاحت کیلئے ہے کہ بعض اشعار اچھے بھی ہوتے ہیں اور ہر شہر مذموم نہیں ہوتا (عمدہ ص ۶۳۸/۳)

حافظ و معنی کا موازنہ

ہم نے مقدمہ انوار الباری میں عرض کیا تھا کہ محقق معنی کا درجہ عربیت و بلاغت کے لحاظ سے بمقابلہ حافظ بہت بلند ہے، اسی لئے جہاں عبارات سے فہم معانی و مطالب میں اختلاف ہوتا ہے، ہم ان دونوں کے اقوال پیش کر دینے کا اہتمام کرتے ہیں اور حق یہ ہے کہ اس سلسلہ میں علامہ معنی کا بلند مقام تسلیم کرنے سے چارہ نہیں، اور ہمارے نزدیک یہاں جملہ ان افعالکم لا یقولو اللہ فی شانہی الگ ہے جو حضور علیہ السلام کے دوسرے ارشادات طیبہ سے ملتی جلتی ہے، اس لئے علاوہ معنی کے اصولی نقد کے علاوہ ذوق تسلیم بھی اس کو حضور ہی کا ارشاد ماننے پر مجبور کر رہا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علوم و فنون کا مطالعہ استغفار اور تسبیح و تہلیل نظر الگ چیز ہے اور عبارات کی ترکیب و زشت و طرز کلام وغیرہ کی رعایت سے صحیح مراد حکم متعین کرنا الگ چیز ہے، اور شاید اسی لئے اکابر علماء سلف نے امام اعظمؒ کو اعظم بمعانی اللہ ہیٹ کہا تھا کہ جس وقت نظر کی کسی دوسرے کے کام کو سمجھنے کیلئے ضرورت ہے، وہ آپ میں بفضل خداوندی بدرجہ اتم موجود تھی، بات لمبی ہوگئی اور اب ہم حضرت شاہ صاحبؒ کے بقیہ جوابات کو سمیٹ کر مختصر نقل کرتے ہیں،

(۲) امام بخاریؒ نے دوسری دلیل یہ ذکر کی کہ حضرت ابن عباسؓ جہاں عبادۃ جہاں میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، اور اس کے ساتھ یہ بھی لکھا کہ حضور علیہ السلام اپنے تمام اوقات میں ذکر اللہ فرماتے تھے، اول کا جواب یہ ہے کہ قول ابن عباسؓ احادیث مرفوعہ کے خلاف ہے جو اصحاب سنن اربعہ وغیرہم نے روایت کی ہیں، لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں، دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صرف ایک آیت یا کم کی قرأت کو جائز کہتے ہوں، یا یہ نسبت و دعا و ثناء جائز کہتے ہوں، یا یہ تخلیل سکات وغیرہ جن صورتوں میں خفیہ بھی جائز کہتے ہیں، اور یہ کہ اللہ علی کل احسانہ اگرچہ یہاں مطلق ہے مگر دوسری جگہ قید بھی مروی ہے مالم یکن یحبا کی، جس سے معلوم ہوا کہ حافظ جناب میں آپ ذکر اللہ سے احتراز فرماتے تھے، پھر ذکر اللہ سے مراد طبر قرآن ہے، جو احادیث و آثار کے ذریعہ مستثنیٰ ہے اس سے عموم ذکر سے استدلال درست نہیں، اس کے بعد یہ بحث ہوئی ہے کہ یہاں تمام اوقات کا استغراق کیونکر ہے جبکہ حافظ نوم و اکل و شرب و کلام میں ذکر اللہ نہیں ہو سکتا، درمیان جواب دیا کرتے ہیں کہ مراد ذکر قلبی ہے کہ حضور علیہ السلام کی توجہ ہمہ وقت ہارگا و خداوندی میں ہوتی تھی، حتیٰ کہ نیند میں بھی اسی لئے آپ نے فرمایا کہ میری آنکھیں سوتی ہیں مگر دل نہیں سوتا، میرے نزدیک یہ جواب اس موقع پر موزوں نہیں کیونکہ اس کو عربی زبان میں ذکر نہیں کہتے بلکہ فکر کہتے ہیں جس کا ترجمہ دھیان ہے اور اس کو ذکر کا جائز کہا جائے گا، ذکر وہی ہے جو زبان سے ہو خواہ سزا ہی ہو، لہذا میرے نزدیک یہ

سب حضرات نقشبندیہ کے یہاں جو دوام ذکر کی اصطلاح ملتی ہے وہ بھی معنی کے دوام توجہ الی اللہ و فی اللہ ماسوا ہے بلکہ ان کے یہاں اس سے بھی زیادہ توسع ہے، چنانچہ حضرت امام ربانیؒ صاحب مہذب اللہ علی قدس سرہ نے تحریر فرمایا: اسے فرزند افرست غیبت سے اور صحت و فراغ بہت مختتم ہمیشہ اپنے اوقات عزیز کو ذکر الہی بل شائد میں معروف رکھنا چاہئے، ہر عمل جو موافق شریعت خدا ہے داخل ذکر ہے، اگرچہ فرید و فروخت ہو لہذا تمام حرکات و سکنات میں احکام شریعت کی رعایت ہونی چاہئے تاکہ وہ سب ذکر ہو جائیں کیونکہ ذکر سے مراد مقصود بے غفلت ہے اور جب حتیٰ حق کے اوامر و نواہی کی رعایت تمام افعال میں ہوگی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مطلب نہیں کہ حضور علیہ السلام صبح سے شام تک ذکر کے سوا اور کچھ کرتے ہی نہ تھے بلکہ یہاں احوال متوارفہ و احیاناً معجزہ لہ مراد ہیں، یعنی جب ایک حالت سے دوسری حالت بدلتی تھی تو اس وقت آپ ضرور ذکر اللہ کرتے تھے، مثلاً مسجد میں داخل ہوتا، اس سے نکلتا، اذان کا شروع ہوتا، اس کا ختم ہوتا، طعام شروع کرنا، اس کا ختم ہونا، خندیں داخل ہونا، اس سے بیدار ہونا، صبح ہونا شام کرنا، رات کا آنا، جانا، مرض و صحت، عسر و یسر، رنج و راحت، گھر سے نکلتا، اس میں داخل ہوتا، بازاریں جانا وغیرہ وغیرہ کہ ہر وقت و موقع کیلئے اور اذکار اور دعائیں ماثور ہیں، کوئی ایسی حالت معجزہ نہیں، جس میں ذکر مسنون نہ ہو، ایک نصرانی مورخ نے لکھا کہ اس شخص (رسول اکرم ﷺ) پر تعجب ہے کہ ہر حال میں خدا کو یاد دلاتا ہے اور کسی شریعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی، میں نے توراۃ کو بھی دیکھا جو خوبی قرآن میں ہے، اس میں نہیں، قرآن میں جگہ جگہ خدا کا ذکر ہے، دنیا اور آخرت کو ساتھ ساتھ مل کر کہا ہے، توراۃ کا پورا پورا صفحہ ذکر اللہ سے خالی چلا جاتا ہے، اور حضرت شیث و ادریس علیہما السلام کے صحیفے بھی دیکھے، ان میں بھی یہ بات نہیں جو قرآن میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام بخاری نے صرف یہ دو قول ایسے پیش کئے ہیں جو قراءۃ قرآن مجید کیلئے کچھ دلیل بن سکتے ہیں، اور ان کا منقول جواب ہو چکا، باقی چار آثار میں توراۃ قرآن مجید کا ذکر کچھ ہی نہیں ہے تاہم ان کے جواب بھی پیش ہیں۔
(۳) قولی حضرت ام صلیہؓ کہ ہمیں تمہا تجیل والی عورتیں بھی مید گاہ کی طرف نکلیں، تاکہ مردوں کے ساتھ تکبر کہیں اور ان کی دعاؤں میں شریک ہوں، اس کا جواب یہ ہے کہ تکبیر و دعا ہمارے نزدیک بھی ممنوع نہیں ہے اور اس کا حکم تلاوت قرآن مجید سے الگ ہے، لہذا اس قول سے جواز تلاوت پر استدلال صحیح نہ ہوگا۔

نمازِ عیدین کے بعد دعا مسنون نہیں ہے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ عیدین کے بعد بھی دعا ہوتی تھی، جس طرح پانچ وقت نماز کے بعد (بقیہ حاشیہ مطبوعہ سابقہ) تو امر لہوئی یعنی تہنی سے غفلت نہ دے، اور اس کے دوام ذکر کی نیت حاصل ہو جائے گی (لیکن) یہ دوام ذکر حضرت اکابر نقشبندیہ کی (مستعمل) "باداشت" کے علاوہ ہے کہ اس کا تعلق صرف باطن سے ہے اور یہ ظاہر میں بھی جاری ہوتا ہے اگرچہ اشار ہے (کتوب ص ۲۵ حصہ ششم دفتر دوم ص ۲۳ مطبوعہ امرتسر) کتب ص ۴۹ حصہ ششم دفتر دوم ص ۱۳۲ میں تحریر فرمایا کہ نسیان ماسوا کی اس طرح نقشبندیہ کا پہلا قدم ہے، سنی کریں کہ اس ایک قدم سے تو کوتاہی نہ ہو گئے تو قن و سعادت در میاں آگندہ اند کس ہمداں در آئے آید سواراں را چشند؟

کتوب نمبر ۸۳ حصہ ہفتم دفتر دوم ص ۸۳ میں تحریر فرمایا: اس طریقہ علیہ (نقشبندیہ) کے صاحب رشد و صلاح مبتدی کو مرہبہ کامل کی پہلی ہی محبت میں جو بر کعب ادنیٰ حاصل ہو جاتی ہے وہ مطلوب حقیقی مل سلطنت کے ساتھ دوام توجہ قلب ہے اور پھر جلد ہی یہ دوام توجہ نسیان ماسوا سے حق مل و طاعت کی پہنچا دیتی ہے اور وہ کسی اس درجہ میں کہ اگر بالفرض طالب کی عمر ہزار سال بھی ہو تو نسیان ماسوا کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہو چکا ہے، اس کے دل میں غیر حق سبوتاہ کا کبھی گذر نہ ہوگا، بلکہ اگر تکلف و سعی کے ساتھ بھی اس کو ماسوا کی یاد دلانا چاہیں گے تو اس کو یاد نہ کرے گا، اور جب یہ نسبت حاصل ہو جاتی ہے تو اس راہ میں اس کا یہ پہلا قدم ہوتا ہے اس کے بعد دوسرے تیسرے اور چوتھے مقامی یا شاہد اللہ تعالیٰ کے بارے میں اس کا لکھا جائے؟!! القلیل یبدل علی السکبر والقطرة تنسی عن البحر العلیقہ (مؤلف)

۱۔ عزیر التتانی دارالعلوم دیوبند ص ۳۳۳/۱، ۱۵۱، میں جو یہ عیدین کے بعد دعا کو مستحب قرار دیا ہے، وہ دوام ادب و طاعت کی ہی تحت سمجھا گیا ہے، اور حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اس کے خلاف معلوم ہوئی، حضرت مولانا عبدالحق صاحبؒ نے لکھا: روایت حدیث سے اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ اس حضرت ﷺ نماز عید سے فراتر کر کے غلبہ پڑ جاتے تھے اور اس کے بعد حادثات فرماتے تھے، اور بعد نماز یا بعد غلبہ کے دعا مانگنا آپ سے ثابت نہیں اور اسی طرح صحابہ کرام اور تابعین عظام سے اس کا ثبوت نظر سے نہیں گزرا (فتاویٰ ص ۱۸۵/۱) شیخی گوہر کے مسائل چونکہ علم اللہ سے منقول ہیں اس لئے اس میں بھی نبی کریم علیہ السلام اور صحابہ و تابعین سے دعا منقول نہ ہونے کی وجہ سے اجاب سنت میں دعا مانگنے کو مانگنے سے بہتر لکھا تھا جیسا کہ علم اللہ ص ۱۵۵/۲، میں موجود ہے لیکن شیخی گوہر کی موجودہ اشاعتوں میں بعد نماز عیدین دعا مانگنے کو مسنون لکھا گیا ہے جس کے بعد (ق) کا نشان ہے، یعنی توجہ قلب کے تحت ایسا لکھا گیا ہے (ص ۹۹) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہوتی ہے اور اس بارے میں اطلاقات سے تمسک و استدلال صحیح نہیں کیونکہ ان سے استدلال کی گنجائش اس وقت ہوتی ہے کہ وہاں خاص موقع و مقام میں کوئی دوسری بات موجود نہ ہو۔ اور یہاں دوسری صورت موجود ہے کہ عید کی نماز نو سال تک ہوتی رہی کسی نے بھی نماز عید کے بعد دعا نقل نہیں کی، لہذا عام اطلاقات سے کہ عام نمازوں کے بعد دعا ثابت ہے، یہاں خاص عید کی نماز کے بعد کی دعا ثابت نہیں کر سکتے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے زائد گنجیرات عیدین میں رفع یدین کا ثبوت خاص طور سے احادیث میں موجود ہے، لہذا حدیث صالحی اراکم و اھمی ایدیکم کا ذائب عیمل شمس کی وجہ سے اس (خاص رفع یدین) کی کراہت پر استدلال نہیں کر سکتے، یا جس طرح جمع صلوٰتین عرفہ و مزدلفہ میں خاص طور سے ثابت ہو گیا تو اس کی نفی اُن دلائل کی وجہ سے نہیں کر سکتے، جو جمع صلوٰتین کے مخالف ہیں، ان کے علاوہ بھی اس کی مثالیں بہت ہیں، دوسرے یہ کہ یہاں (نماز عید میں) نماز و خطبہ کا اتصال مطلوب ہے اس لئے ان کے درمیان دعا نہ ہونی چاہئے اور حدیث میں جو ذکر دعا و دعوت اور اس میں عورتوں کی شرکت کا ہوا ہے اس سے مراد وہ اذکار ہیں جو خطبہ اور وعظ و نصیحت کے ضمن میں ہوتے ہیں کیونکہ دعا و دعوت عام ہے (فیض ص ۳۶۳/۲۷۱ عرف ۲۶۱)

عیدین کیلئے عورتوں کا نکلنا فی زمانہ درست نہیں:۔ عیدین کیلئے عورتوں کے نکلنے کا جواز درخواست اگرچہ ہمارے اصل مذہب میں اور امام صاحب سے منقول ہے، مگر متاخرین نے فسادِ زمانہ کی وجہ سے اس کو روک دیا ہے اور اس وقت روکنا ہی مناسب بھی ہے، وقائع کے تحت بہت سے احکام بدل جاتے ہیں،

(۳) تَعَالُوا إِلَٰهِي كَلِمَةً ٱلَّآءِیَیْہِیْ حضرت شاہ صاحبؒ نے وقتِ درس فرمایا کہ یہاں چونکہ نسخہ بخاری مطبوعہ میں پوری آیت مذکور ہے اس لئے آلاءِی کا لفظ لکھنا غلط ہے ہاں! اگر وہ نسخہ لایا جاتا جس میں پوری آیت ذکر نہیں تو یہ لفظ صحیح ہوتا۔

(بقیہ حاشیہ مطبوعہ سابقہ) موزعہ الفتاویٰ ص ۳۶۹/۲۷۱ میں حضرت شاہ کا دیوبند کے محل کی سند میں پیش کیا گیا ہے اور انتخاب کو اس نے کہا ہے تاہم اس سے مراد وقتِ نظر و بحث و تجویس کی گنجائش بلکہ ضرورت سے خصوصاً اس لئے بھی کہ لفظ نہی میں جس میں نماز عیدین کے مسائل کراہت و سبقت تک اور پوری کیفیت نماز کی ذکر کی گئی ہے تو کہیں بھی دعا نماز کا ذکر نہیں ہے اور یہاں لکھی گئی اہم قضا کا ذکر حصہ ۱۲۳۱ سے گراں کے درمیان دعا سبب یا سنون میں تو اس کے ذکر کی طرف کسی کا بھی متوجہ نہ ہوتا جیسے نہیں آتا اور اگر قبول حضرت شہناز کے ساتھ خطبہ کا اتصال بھی شریعت میں ثابت نہ تھا تو ان کے درمیان دعا سے فصل کرنا مناسب بھی نہ تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ نماز عید کے بعد بعد ہیجہ جمادی اور ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنے کو ہمارے حضرت شاہ صاحب بھی یہ اصل نہیں فرماتے، کیونکہ اس کا ثبوت فی الجملہ موجود ہے، ہم اس کی پوری تحقیق نماز کے باب میں کر چکے ان شاء اللہ تعالیٰ، مگر دستِ فیض الہامی ص ۱۶۷/۲۸۳ و ص ۱۲/۳۱۴ اور نسل الطریقین ص ۱۳۳ نیز تھتہ الاحادیث ص ۳۳۵ میں بھی لکھا اچھی تفصیل ہے بانی خطبہ کے بعد دعا مانگنے کو موزعہ الفتاویٰ میں بھی غیر ثابت و ناجائز لکھا ہے، لہذا اس بدعت کو تو جہاں بھی ہو جائے جلد فسخ کر دینا چاہئے، (واللہ الموفق حضرت تھتہ نوٹی نے بھی اس کو تغیر سنت کا قائل احراز لکھا ہے) (امداد الفتاویٰ ص ۲۳/۱) "مؤلف"

۱۔ موجودہ مطبوعہ بخاری شریف، حاشیہ حضرت صاحبؒ مولا علی صاحبؒ میں لفظ آلاءِی پر نہیں۔ (نسخہ صحیحہ) کا نشان ہے پھر بھی آگے بڑھتا ہے درج کر دی گئی ہے اور اس پر (نسخہ) کا نشان ہے حالانکہ اس صورت میں یہ بقیہ آیت و الاذن حاشیہ پر ہونا چاہئے تھا، جو جس میں درج نہ ہوتا، حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ موجودہ مطبوعہ نسخہ بخاری میں ایسا بھی بہت جگہ ہوا ہے کہ قائل تریج یا دیگر نسخہ حاشیہ پر درج ہوا ہے اور مروج نسخہ میں آگیا ہے مثلاً ص ۹۶/۵۹۶ و ص ۱۱۶/۵۹۶ حدیث الکاظمیہ میں ہمارے حضرت ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل کا قال اکثر خوں میں نہیں ہے جیسا کہ میں اسطورہ میں لکھا ہے موزعہ الفتاویٰ ص ۱۶۷/۲۸۳ میں بھی اس کو نہیں لایا گیا اسکی صورت میں اس عبارت کو جس کے اندر شائع کرنا موزوں نہ تھا، اس کے کسی کو غلط نہیں ہو سکتی ہے کہ صحیح بخاری میں بھی الحاق ہوا ہے چنانچہ "صدوق" موزعہ الفتاویٰ ص ۱۶۵/۲۷۱ میں ایک مکرر حدیث نے اسی کو اڑنے کا اعتراض شائع کیا تھا، ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی شان چنگا کا دیوبند میں تعلیم القدر محدث ہو سکتی حدیث سے نہایت ممتاز ہوئی ہے اس لئے آپ کی دور رس نظر پر ہیجہ پڑی تھی اور اسی لئے انوار الباری میں ہم آپ کے ارشادات اور تحقیقات عالیہ کو نمایاں کر کے پیش کرتے ہیں، شاید دور حاضر کے لوگ جو کہ ہماری اس تعریف کو سنا کر ہر محول کریں گے مگر ہم نے چونکہ حضرت شاہ صاحبؒ کا دور بھی دیکھا ہے اور برسوں میں سے قریب رہ کر ان کے علم و بحر کی شان دیکھی ہے اور اس زمانہ کے دور و غلط لوگوں کو دیکھ کر یہ کہ جس کے سبب تک زین و آسمان کا فرق ہو گیا ہے، اس لئے نسخہ خود وغیرہ میں بھی معذور سمجھنا چاہئے اور ہماری ضروریات پر انوار الباری کے مضامین خود ہی شاہ عدل ہو گئے ان شاء اللہ تعالیٰ وہ نہ سنیں اسی کے ساتھ اگر ہمارا یہاں اس واسطے اعتراض بھی تاخر نہ ہو گا تو اچھا ہے کہ میں اپنی بے بساختی کی وجہ سے حضرت شاہ صاحبؒ کے علم و حقائق کا بڑا درد اسی حدیث میں حاصل نہیں ہو سکا ہے۔ "مؤلف"

امام بخاریؒ نے جو کافر کے نام خط میں آیت مذکورہ لکھنے سے جنبی و حائض کیلئے تلاوت کی اجازت بھی اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ کتب فقہ حنفی میں ممانعت مسلم جنبی و حائض کیلئے نکاحی ہے کافر کیلئے نہیں نکاحی، اور کافر کی طرف آیت لکھ کر بھیجنے میں ہمارے یہاں بھی وسعت و ممانعت ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: یہ ضروری نہیں کہ ہر کافر و مشرک ناپاک ہی رہتا ہو اور غسل وغیرہ نہ کرتا ہو اور محض احتمال کی بناء پر اہم امور رسالت و تبلیغ دین کو ترک نہیں کیا جاسکتا پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ جو اعجاز، بلاغت، تاثیر فی القلوب اور وضاحت مراد و مقصود وغیرہ کی شان آیات کلام اللہ میں ہے اس درجہ کی رسول اکرم ﷺ کی عبارت مبارکہ میں بھی نہیں ہے اس لئے تبلیغ کے سلسلہ میں ایسے عظیم الشان فائدہ کو نظر انداز نہیں کر سکتے، واللہ اعلم

حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے لکھا کہ خود اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ آیت مذکورہ بکتوب ہر قل لکھنے سے پہلے نازل ہوئی یا بعد کو، جس کو ہم حدیث ہر قل (ص ۱۳) میں لکھ آئے ہیں، درحقیقت میں ہے کہ نصرائی کو مرس قرآن سے روکیں گے البتہ امام محمد نے غسل کے بعد اس کی اجازت دی ہے اور ہامید ہدایت کا فرق قرآن مجید و فقہی تعلیم بھی دے سکتے ہیں (لامع ص ۱۲۰) حافظ نے لکھا کہ امام احمد اور بہت سے شافعیہ نے بھی تبلیغ ضرورت کیلئے کافر کی طرف آیات لکھنے کی اجازت دی ہے اور بعض نے کہا کہ ممانعت قراءۃ جب ہے کہ اس کو قرآن مجید جان کر پڑھے اور تلاوت کلام اللہ کی نیت و ارادہ ہو اور کافر اس سے محروم ہے (فتح ص ۱/۲۸۰)

(۵) قول عطاء کہ حائضہ علاوہ طواف و نماز کے سب ارکان حج ادا کر سکتی ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حیض کی حالت میں طواف قدم تو بالکل ہی ساقط ہو جاتا ہے، طواف زیارت کو موقوف کر دیا جائے گا، اور طواف وداع سے پہلے اگر حیض آگیا تو وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے نیز فرمایا: کتب فقہ حنفی میں جو لکھا گیا کہ منع طواف اس لئے ہے کہ وہ مسجد کے اندر ہوتا ہے اس میں تسامع ہوا ہے اس سے وجہ ہوتا ہے کہ اگر بارہر سے طواف کر دے تو منع نہ ہوگا اور وہ کافی ہو جائے گا، حالانکہ حائضہ حیض میں طواف مطلقاً صحیح نہیں ہے، لہذا طواف مذکورہ نہ لکھنی چاہئے تھی، غرض طہارت کی ضرورت و وجوب فی نفسہ نماز طواف و تلاوت وغیرہ کیلئے ہے، اور ہر باب الاذان میں تو طہارت کو اذان اور دوسرے اذکار کیلئے بھی مستحب لکھا ہے، البتہ صاحب بحر نے ان امور کیلئے جن میں طہارت شرط نہیں ہے، باوجود پانی کے بھی تیمم کو وضو کے قائم مقام سمجھا ہے کیونکہ حضور علیہ السلام سے روایت ابی الجہم میں جواب سلام کیلئے تیمم کرنا ثابت ہوا ہے، ہم پہلے بھی صاحب بحر کی یہ رائے ذکر کر چکے ہیں اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ ان کی رائے کو دوسرے فقہاء کے مقابلہ میں ترجیح دیا کرتے تھے۔

(۶) قول حکم کہ میں حائضہ جنابت میں بھی ذبح کر دیتا ہوں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے بھی جواز تلاوت پر استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ ذبح کے وقت صرف ذکر اللہ ضروری ہے کسی آیت کی تلاوت ضروری نہیں ہے، اور ذکر اللہ کی اجازت جنبی و حائضہ کیلئے ہمارے یہاں بھی ہے۔

۱۔ اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہمارے نزدیک کافر کا عذاب بالقرع نہیں ہیں، تو بیچ و کنوچ ص ۳۳۵ (مطبوعہ نول کشور) میں اس پر مستقل فصل ہے اس میں اور اس کے حاشیہ پر بیچ میں مذاہب و دلائل کی پوری تفصیل قابل مطالعہ ہے۔

اسلام و ترقی: حضرت تھانویؒ نے فرمایا: مسلمانوں کو ہل پر دیکھو قوموں کی تہذیب کے دغلی کامیابی حاصل کرنے میں بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ کاروبار تجارت و معاملات کے اندر غرور، جھوٹ، دھوکہ فریب، سود و دھوکہ اختیار کرنے میں خدا کی نافرمانی ہے اور یہ نکات کافروں میں نہیں ہے کیونکہ ان پر جہنمی کمالات کی ذمہ داری نہیں ہے ان پر تو ایمان لانے کی ذمہ داری ہے، ایمان نہ لانے پر اور کفر کرنے ہی پر ان کیلئے ایسا دردناک عذاب ہوگا جس سے بڑھ کر کوئی عذاب نہیں، باقی اعمال کی ان سے پوچھ نہ ہوگی، نہ ان کی سزا ملے گی اور مسلمانوں سے الحمد للہ کفر کا عذاب ہٹا ہوا ہے ان سے تو اعمال کی پوچھ ہوگی، اور جب یہ ایسے طریقے اختیار کرتے ہیں جو حق تعالیٰ کے حکم کے خلاف ہیں تو ان کو کافری نہیں ہوگا، حق تعالیٰ ان تہذیبوں میں سے ان کو رد کر دیتے ہیں تاکہ اس کائنات کی سزا بھگت لیں۔ (ملفوظات انقضاءت پیسہ ص ۳/۱۹)

حکایت: حضرتؑ نے فرمایا کہ مسئلہ مصراۃ اور ترک تسمیہ عدا کے بارے میں ایک حکایت نقل ہوتی آ رہی ہے، شافعیہ نے ابن سرتج شافعیؒ کے زمانہ میں ایک جلسہ کیا اور مذہب حنفیہ کو عوام کی نظروں سے گرانے کیلئے یہ تجویز بنائی کہ عام مجمع میں موصوف سے مسئلہ مصراۃ پوچھا جائے، ایسا ہوا تو موصوف نے بر ملا جواب دیا کہ اس مسئلہ میں نبی کریم ﷺ اور ابوحنیفہؒ کے درمیان اختلاف ہوا ہے، اس کے جواب میں حنفیہ نے بھی جلسہ عام کیا، اور ایک شخص نے متروک التسمیہ عدا کا مسئلہ پوچھا، دوسرے نے کھڑے ہو کر جواب دیا کہ اس مسئلہ میں رب العزت حق تعالیٰ جل ذکرہ اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف ہوا ہے، حق تعالیٰ نے تو فرمایا کہ جس جانور پر ذبح کے وقت ذکر اللہ نہ کیا جائے وہ متکھا و حرام ہے مگر امام شافعیؒ نے کہا کہ اس کو کھلا حلال ہے پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ایسی جرأت نہیں چاہئے۔ ولا حول ولا قوة الا باللہ

فتہ بخاری پر نظر

آخر بحث میں ہم یہ واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے جس مسئلہ میں بھی جمہور امت یا ائمہ کبار مجتہدین کے خلاف کوئی الگ تحقیق اختیار کی ہے تو اس میں ان کی استدلالی کمزوریاں نمایاں ہو کر سامنے آئی ہیں اور شاید اسی لئے ان کی فقہ و ن نہیں کی گئی، اور ان کے تلمیذ خاص امام ترمذیؒ تک نے بھی ان کے فقہی مذہب کا ذکر نہیں فرمایا یہاں جواز تلاوت للکعب والناض کیلئے بھی بقول حضرت شاہ صاحبؒ ان کیلئے صرف اول کے دو قول کچھ دلیل بن سکتے ہیں، باقی چار میں کوئی دلیل نہیں ہے اور جواز کیلئے کوئی صریح حدیث تو وہ پیش ہی نہیں کر سکے، اس لئے جہاں امام بخاری کا مرتبہ علم حدیث میں نہایت بلند و برتر ہے ان کے فقہ اور تراجم ابواب کے اندر پیش کئے ہوئے اقوال و آثار کا مقام سمجھنے میں کوئی غلط فہمی نہ ہونی چاہئے۔

مذہب جمہور کیلئے حنفیہ کی خدمات

یہاں سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ مسلک جمہور کیلئے بحث و نظر اور استدلال کی جو کمی و کاش علماء حنفیہ نے اکثر مسائل میں کی ہے، دوسرے حضرات شافعیہ و حنابلہ وغیرہم نے نہیں کی، چنانچہ مسئلہ زیر بحث میں حافظ ابن حجر، امام نووی وغیرہ شافعیہ اور دوسرے حضرات حنابلہ وغیرہم بھی بمقابلہ محقق حنفی و امام طحاوی وغیرہ واقع نہیں دے سکے اسی لئے ہم نے بھی اس بحث کو مثالی طور پر سامنے رکھنے کیلئے کافی شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے ظاہر ہے کہ ہم بہت سے مسائل میں ایسی تطویل اختیار نہیں کر سکتے، ورنہ انوار الباری کی ضخامت بہت زیادہ بڑھ جائے گی امید ہے کہ ناظرین ہماری اس قسم کی تحت الضرورت تطویل کی اہمیت کو سمجھیں گے واللہ الموفق لما یحب ویوہبی ویہدی من یشاء الی صراط مستقیم!

بَابُ الْإِسْتِخَاضَةِ (استخاضہ کا باب)

(۲۹۷) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُونُسَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَا لِكُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ قَالَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ أَبِي حَبِيشٍ يُرْسِلُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَأْذُنُ رَسُولَ اللَّهِ ﷻ إِنِّي لَا أَطْهَرُ الْفَازُغَ الصَّلُوةُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا ذِكْرُ عِرْقٍ وَلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ فَإِذَا أَهْلَبَ الْحَيْضَةُ فَاتْرُكِي الصَّلَاةَ فَإِذَا ذَهَبَ فَلْزِمِيهَا فَغَسِلِي عَنْكَ اللَّحْمَ فَصَلِّي .

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ فاطمہ بنت ابی حبیش نے رسول ﷺ سے کہا کہ یا رسول اللہ! میں تو پاک ہی نہیں ہوتی، تو کیا میں نماز بالکل چھو دوں؟ آنحضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ روگ کا خون ہے حیض نہیں ہے اس لئے جب حیض کے دن (جن میں کبھی پہلے ہمیں عادتہ حیض آیا کرتا تھا) آئیں تو نماز چھوڑ دو اور جب اندازہ کے مطابق وہ ایام گزر جائیں تو خون کو دھو لو اور نماز پڑھو۔

تشریح: امام بخاریؒ نے حیض کے احکام سے متعلق احادیث و ذکر کر کے اب استخاضہ سے متعلق حدیث ذکر کی، جس سے معلوم ہوا کہ

استحاضہ وحض میں فرق کرنا اکثر مواقع میں دشوار ہوتا ہے اس لئے حضور اکرم ﷺ کے زمانہ مبارک میں حضرات صحابیات فاطمہ بنت ابی حمزہ وغیرہ کو اشتباہ پیش آیا اور انھوں نے اس بارے میں حضور علیہ السلام سے سوالات کئے اور آپ نے دونوں کا فرق بتلایا۔ حدیث الباب میں ارشاد فرمایا کہ یہ خون تورگ سے آتا ہے، حیض کا نہیں ہے، جس کی وجہ سے نماز چھوڑ دی جاتی ہے، لہذا جب اس کی مقرر مقدار آچکے تو اس خون کے اثرات کو دھو کر صاف ہو جاؤ اور نماز پڑھنے لگو، یہاں صرف خون کے دھونے کا ذکر ہے، غسل کا نہیں ہے، مگر اسی کتاب انھیں کے ۲۳ باب "اذا حاضت فی شہر ثلاث حیض" میں ہمیدہ یہی حدیث آنے والی ہے جس میں تفصیل سے اس طرح ارشاد ہے کہ تم حسب عادت ان دنوں کی نماز ترک کر کے جن میں تمہیں حیض آیا کرتا ہے، غسل کر لو اور نماز پڑھنے لگو،

یہاں بظاہر امام بخاریؒ جمہوری تائید بھی کرنا چاہتے ہیں، جن کے نزدیک حیض کے بعد صرف ایک بار غسل کافی ہے اور پھر حاجت استحاضہ میں صرف نماز کے وقت وضو کر لینا کافی ہوگا۔

امام بخاریؒ نے بڑا عنوان کتاب انھیں قائم کیا، کیونکہ اس کے تحت بہت سے ابواب لائے ہیں، اور استحاضہ و نفاس کے ابواب کم ذکر کئے ہیں، گویا ان دونوں کا ذکر جعاً و ضمناً ہوا ہے، ابوداؤد میں حیض و استحاضہ دونوں کیلئے بہ کثرت ابواب قائم کئے ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: حیض و استحاضہ میں فرق کرنا نہایت دشوار ہے، حاذق اطباء بھی اس سے عاجز ہیں، لہذا شریعت نے بھی اس کے احکام میں توسیع کیا ہے، پھر احادیث میں شمار ایام و لیالی کی تعبیر بھی ملتی ہے جو نظر حنفیہ کے موافق ہے اور اقبال وادبار کی بھی، جو نظر شافعی کی مزید معلوم ہوتی ہے سنہ نبوی کے مطالعہ سے میں یہ سمجھا کہ محدثین نے دونوں کو الگ الگ سمجھا ہے اگرچہ روانۂ نے ایسا نہیں کیا اور انصاف یہ ہے کہ ان میں کسی ایک تعبیر کو دوسری تعبیر کے مقصد کو لغو قرار دینے میں قطعی نہیں قرار دیا جاسکتا۔

حضرت نے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ میں نے پہلے حضرت مولانا محمد اعلیٰ صاحبؒ کشمیری سے مسلم شریف، ابوداؤد، ابن ماجہ اور موطا پڑھی تھی، پھر دیوبند جا کر حضرت شیخ الہندؒ سے بخاری شریف، ترمذی اور ابوداؤد (دوبارہ) پڑھی تھی لیکن ابواب انھیں میں پوری تسلی نہیں ہوئی تھی، بعد میں سنہ نبویؐ کو دیکھا، اور ابوداؤد سے ملا کہ مشکلات حل کرنے کی سعی کی تو سب مقامات حل ہو گئے۔

بیان مذہب: انقطاع دم حیض کے بعد اگر استحاضہ کی شکل ہو تو مستحاضہ پر صرف ایک ہی غسل واجب ہے پھر وہ ہر نماز کیلئے صرف وضو کرے گی، یہی مذہب جمہور سلف و خلف کا ہے، اور یہی حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ سے مروی ہے، حضرت عروہ بن الزبیر و ابوسلمہ بن عبدالرحمنؓ کا بھی یہی مذہب ہے، امام ابوحنیفہؒ، مالک، شافعی، و احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں، البتہ حضرت ابن عمرؓ، ابن الزبیر و عطاء بن ابی رباحؓ ہر نماز کیلئے غسل کہتے تھے۔

حضرت عائشہؓ سے ایک روایت روزانہ غسل کی بھی ہے، حضرت ابن المسیبؒ و حسن سے روزانہ نماز ظہر کے وقت غسل مروی ہے (کمائی شرح المذہب ص ۵۳۶/۲)

علامہ بخاریؒ رحمہ اللہ نے لکھا کہ اگر تم ثلاث مستحاضہ کیلئے ہر نماز کے واسطے و جب وضو کے قائل ہیں صرف امام مالک استحباب کہتے ہیں، پھر امام ابوحنیفہؒ و امام احمدؒ دونوں حضرات ہر نماز کے پورے وقت کیلئے ایک وضو ضروری بتلاتے ہیں اور امام شافعیؒ ہر نماز فرض اداء یا قضاء کیلئے وضو ضروری فرماتے ہیں جس کے ساتھ جعاً تو اہل بھی درست ہیں، حضرت سفیان ثوریؒ (اور ابوثور) اس سے نوافل کی ادائیگی جائز نہیں سمجھتے،

۱۔ پوری کتاب میں نہیں ابواب لائے، جن میں ۲۳ کا تعلق حیض سے ہے ص ۸، ۱۰، ۲۵، ۲۶، ۲۸، (پانچ ابواب) استحاضہ سے متعلق ہیں اور صرف ص ۲۹ نفاس کا بیان ہے۔ "مؤلف"

۲۔ حضرت نے فرمایا کہ مولانا مصروف نے مدینہ منورہ میں رحلت فرمائی اور وہاں کے بہت سے علماء نے ان سے تکذ حاصل کیا ہے، انھوں نے کہ مولانا مصروف کے مزید حالات کا علم نہ ہو سکا، بہتہ الخواطر میں بھی ان کا ذکر نہیں ہے۔ (مؤلف)

اس لئے امام ترمذی سے بیان مذہب میں کچھ اجمال (یا تسامع) ہوا ہے، اور حافظ ابن حجر نے (فتح الباری ص ۲۸۱/۱ سطر ۳۲ میں) جو امام شافعی کے مذہب کو مذہب جمہور قرار دیا ہے، وہ بھی صحیح نہیں (معارف السنن ص ۱۲۴/۱)۔

موطا امام محمد کی چار غلطیاں

حضرت شاہ صاحبؒ نے درس بخاری میں ایک مناسبت سے یہ افادہ بھی فرمایا کہ موطا امام محمدؒ کے مطبوعہ نسخہ میں چار غلطیاں کتابت کی موجود ہیں، جن کی طرف حضرت مولانا عبدالحی صاحبؒ نے بھی توجہ نہیں فرمائی، مثلاً حدیث من صلی خلف الامام فان لواء الامام لہ لواءہ کے بعد قال محمد درج ہے (ص ۹۹ رحمہ دیوبند) یہ غلط ہے، اور صحیح قال ابو محمد ہے جو کہ صاحب نسخہ کی کینت تھی، امام محمدؒ کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے اور یہاں محمد سے تین راوی اوپر درج ہوئے ہیں، پھر بھی مولانا کا ذکر ابن ادریس نہیں کیا کہ امام محمدؒ اس قدر پیچھے کہاں اتر آئے ہیں؟! بحث و نظر: محقق یعنی نے لکھا کہ اس باب استخاضہ کی مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ حیض واستخاضہ دونوں کا تعلق عورتوں سے ہے گویا اتنی مناسبت کافی ہے، دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ فرمایا کہ حیض واستخاضہ میں فرق نہایت دشوار ہے اور اسی لئے صحابیات کو (استحباہ ہوتا تھا، لہذا امام بخاری نے بھی اس استحباہ کو رفع کرنا چاہا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد گزارش ہے کہ حیض واستخاضہ کے معاملہ میں جو اہم مسائل اٹھتے تھے، امام بخاری نے ان کی طرف ہر باب میں اشارات کئے ہیں، ان میں سے چھ مسائل اوپر آچکے ہیں، یعنی اقل و اکثر مدت حیض، مہاشرت حائضہ، حالت صل میں حیض آسکتا ہے یا نہیں، وجوب قضاء صوم و عدم وجوب قضاء صلوٰۃ حائضہ کیلئے افعال حج کی ادائیگی اور سہلہ حیض قرآن مجید کا مسئلہ ان میں سے آخر کے سوا امام بخاری دوسرے آخر محمد بن کے ساتھ ہیں۔

ان کے بعد پانچ مسائل درج ہیں جو مستحاضہ کیلئے ایک فصل ہے یا متعدد جو حدیث الباب کے تحت ذکر ہوا، حیض واستخاضہ کی تفریق و تیز میں اعتبار عادت کا ہے یا الوان کا مستحاضہ کیلئے یا جنس و مومل صلوٰۃ ہے یا خروج وقت صلوٰۃ، مستحاضہ مسجد میں اعتکاف کر سکتی ہے یا نہیں، متحیرہ کا مسئلہ۔

اعتبار عادت کا ہے

امام بخاریؒ چونکہ ایسی حدیث یہاں لائے ہیں جو عادت کے معتبر ہونے پر دلالت کر رہی ہے اور یہی حدیث آگے لائیں گے تو مزید تائید ہوگی، اس لئے بظاہر انہوں نے اس مسئلہ میں جمہور کی تائید کی ہے اگرچہ انہوں نے اقبال و ادبائیش کا باب بھی قائم کیا ہے جو تمیز کے الفاظ کہے جاتے ہیں، اس لئے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ امام بخاری نے کسی ایک جانب کیلئے دو ٹوک فیصلہ نہیں کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

اس بارے میں حنفیہ کا رجحان پوری طرح عادت کو معتبر ٹھہرانے کا ہے، بالکل اس کے برعکس صرف تمیز الوان پر انحصار کرتے ہیں، امام شافعی و احمد دونوں کو معتبر سمجھتے ہیں عادت کو مستعد محضہ میں، اور تمیز کو معتبر محضہ میں، اگر دونوں میں استحباہ ہو تو امام شافعی تمیز کو اور امام احمد عادت کو ترجیح دیتے ہیں، (الایض الدارمی ص ۱۴۰/۱)۔

حنفیہ اقبال و ادبائیش کے الفاظ کو بھی عادت پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک حیض واستخاضہ میں فرق کرنے کیلئے فیصلہ کن امر ہے۔

مستحاضہ کے ذمہ وضو ہر وقت نماز کیلئے ہے

امام بخاریؒ نے یہاں حدیث الباب حمیدہ دی ذکر کی ہے جو وہ پہلے بآب غسل الدم میں لائے تھے ہیں اور وہاں فاغسل علیٰ عنک الدم ثم صلی کے بعد یہ اضافہ بھی تھا:۔

قال وقال اسی قسم تو حسی لکل صلوة حتی یجینی ذلک الوقت (راوی حدیث ہشام بن عروہ نے یہ بھی کہا کہ میرے باپ عروہ نے یہ بھی اضافہ کیا تھا کہ پھر تم ہر نماز کیلئے وضو کر لیا کرو۔ دوسرے وقت کے آنے تک) حافظ الدین نے اس موقع پر لکھا:- بعض لوگوں نے دعویٰ کیا کہ یہ آخری اضافی جملہ مطلق ہے لیکن یہ صحیح نہیں بلکہ وہ منہ ہے اسناد مذکور کے ساتھ اور اس کو امام ترمذی نے اپنی روایت میں واضح کر دیا ہے، دوسرے نے دعویٰ کیا کہ قسم تو حسی اس کلام عروہ ہے موقوفاً اس میں بھی نظر ہے اس لئے کہ اگر وہ ان کا کلام ہوتا تو وہ یہ صیغہ اخبار قسم تو حسی کہتے، اور جبکہ انہوں نے

صیغہ امر ذکر کیا ہے تو وہ اسی صیغہ امر سابق کے ساتھ مل گیا جو پہلے مرفوع میں آچکا ہے یعنی فاعسلی کے ساتھ (جو حضور اکرم ﷺ کا ارشاد تھا) (فتح الباری ص ۱۳۳)

محقق یعنی نے اس موقع پر لکھا کہ بعض لوگوں نے قسم تو حسی کو کلام عروہ اور موقوف علیہ قرار دیا ہے اس کے مقابلہ میں علامہ کرمانی نے کہا کہ سیاق کلام مرفوع ہونے کو متفق ہے، پھر حافظ کا بھی جواب مذکور نقل کر کے علامہ یعنی نے فرمایا کہ ان دونوں کی بات بھی احتمال ہی پہنچی ہے اس لئے اس سے کوئی قطعی بات حاصل نہیں ہوتی اور مشاکلہ متحین سے بھی رفع لازم نہیں آتا (عمدہ ۱/۹۰۵) معلوم ہوا کہ محقق یعنی نے تعلیق و لزوم سے انکار کیا ہے، جس کی مخالف کے دعوئے وقت کے مقابلہ میں ضرورت تھی لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ سیاق مذکور اور مشاکلہ مذکورہ وغیرہ قرآن کی موجودگی میں مخالفین کا خود دعویٰ مذکور ہی بہت کمزور ہے اس لئے حافظ کرمانی کی ترجیح رفع کاملہ ہماری ہو جاتا ہے۔

قول علیہ السلام "حسی یعنی ذلک الوقت" کا مطلب محقق یعنی اور حافظ نے کچھ واضح نہیں کیا، علامہ بخاری نے معارف ص ۱۹/۱ میں قسطنطینی سے وقب اقبال جض نقل کیا مگر ہمارے نزدیک یا تو اس کو مطلق رکھا جائے جیسا کہ ہم نے اوپر ترجمہ دوسرا وقت آنے تک کیا ہے، ذلک الوقت یعنی وہ وقت یا دوسرا وقت، مطلب یہ ہوگا کہ بصورت اعتداد استحضار اتیان وقب جض دیگر اسی طرح کرے گی کہ ہر نماز کیلئے وضو کر لیا کہ یا یہ کہ ایک نماز کیلئے وضو کر دے دوسرے وقب نماز آنے تک یہ کافی ہوگا، اور یہی مطلب غالباً امام محمدؒ نے سمجھا ہے، مولانا امام محمد ص ۸۱ باب استحضارہ میں ہے "لہذا مضت العسلیت عسلا واحدا لم توضح لکل وقت صلوة وتصلی حتی یدخل الوقت الاخر ما دامت تروی الدم۔" واللہ تعالیٰ اعلم

ایک اہم حدیثی تحقیق

محمد ثین کے یہاں زیادتی مذکورہ (تو حسی لکل صلوة حتی یجینی ذلک الوقت) کے بارے میں بحث ہوئی ہے کہ درج ہے، موقوف ہے یا مرفوع؟ اوپر ہم بحث کرانی و حافظ وغیرہ کی رائے لکھ چکے ہیں، امام بخاری و ترمذی کے علاوہ اس زیادتی کو امام نسائی و ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے مگر امام نسائی نے یہ ریکارڈ بھی کر دیا کہ ہمارے علم میں حماد بن زید کے سوا کسی نے یہ زیادتی نقل نہیں کی، اور غالباً امام مسلم نے بھی یہی بات سمجھ کر اس کو نقل نہیں کیا، اس پر محدث شہیر ابن الترمذی نے لکھا:- یہ خیال صحیح نہیں کہ اس زیادتی کو ہشام سے نقل کرنے میں حماد منرد ہیں، کیونکہ ان سے ابو حوانہ نے بھی اس کو نقل کیا ہے، جس کی تخریج امام حمادی نے سید جید کے ساتھ کتب حساب الرد علی الکواہمی میں کی ہے، اور انہوں نے بطریق ابی نعیم و عبد اللہ بن یزید المقری، امام ابو یوسف (عن ہشام) سے بھی تخریج کی ہے، اور حماد بن سلمہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے جس کی تخریج داری نے کی ہے، نیز امام اعظم ابو یوسفؒ سے روایت کو امام بیہقی نے بھی ذکر کیا ہے، اور امام ترمذی نے بھی اس کی تخریج صحیحہ بطریق کعب و عبدہ والی معاویہ کی ہے، اس کے علاوہ یہ کہ اگر حماد بن زید اس زیادتی میں منرد بھی

ہوتے جب بھی ان کی ثقاہت و حفظ کی وجہ سے یہ سند کافی تھی خصوصاً ہشام کے بارے میں، پھر یہ مخالفت بھی نہیں ہے بلکہ زیادتی نقد ہے جو مقبول ہی ہو کر رہی ہے۔ خصوصاً ایسے مواقع میں (الجوہر النقی علی سنن بیہقی ص ۱۲۳۳)

محقق بخوری نے لکھا کہ ابوہزیمہ سے بھی یہ زیادتی صحیح ابن حبان میں مروی ہے، اور محدث ”سراج“ کے یہاں ابن سلیم سے بھی مروی ہے، پس جب یہ دونوں حماد (حماد بن زید و حماد بن سلمہ) امام ابوحنیفہ، ابو معاویہ، ابو حاتم، ابن سلیم، اور ابوہزیمہ سکری جیسے ائمہ محدثین و ثقاہت اثبات سب ہی زیادتی مذکورہ کے ہشام بن عروہ سے راوی ہیں تو حماد بن زید کا نقد راوی کیونکر سنا جاسکتا ہے؟ خواہ اس کا دعویٰ امام نسائی ہی کریں یا اس کی طرف اشارہ امام مسلم ہی کریں (معارف السنن ص ۱۳۱۹) ابن السریکانی نے خود بیہقی کے حوالہ سے بھی زیادتی مذکورہ کا رفع سات محدثین کبار روایت سے ثابت کیا ہے پھر آگے لکھا: علامہ ابن رشد نے اپنے قواعد میں ذکر کیا: بہت سے اہل حدیث نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے، دوسری جگہ لکھا کہ ابو عمر عبدالبر نے بھی اس کی تصحیح کی ہے (الجوہر النقی علی المجملی ص ۳۴۶)

توضی لکل صلوٰۃ کی زیادتی اور پنجاب ہو چکی، اس کے بعد یہ بحث آتی ہے کہ لکل صلوٰۃ سے مراد وضو فرض نماز کیلئے شرعاً مطلوب ہے یا ہر وقت نماز کیلئے ایک وضو کافی ہے ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ اس بارے میں امام ابوحنیفہ و امام احمد کا مسلک ایک ہے لیکن صاحب الفتح اگر پانی نے ص ۲/۷۳ میں مذہب نقل کرتے ہوئے، امام احمد کا مذہب ترک کر دیا، اور فتح الباری سے حافظ کی وہی عبارت نقل کر دی، جس میں جبہ کا مذہب ایک وضو سے ایک فرض سے زیادہ کیلئے عدم جواز ذکر ہوا ہے، یہ آج کل کے محققین کا حال ہے کہ نہ انہوں نے حافظ کے قول کو بھلا لال الجہمہور پر نقد کیا اور نہ جنابی ہونے کے باوجود یہ بتلایا کہ امام احمد کا مذہب امام شافعی سے مختلف ہے، بلکہ جو مذہب حنفیہ کا انہوں نے نقل کیا ہے چونکہ وہی مجدد امام احمد کا بھی ہے اس لئے اس کی صراحت کر دینی چاہئے، غمی فیہا للاسف ولصیغۃ الحق والانصاف۔

کتاب الفقہ علی المذہب الاربعین ص ۷/۷۳ الملاحظہ ہو، امام احمد کا مذہب ہر وقت نماز میں وضو کا وجوب معذور کے لئے لکھا ہے اور یہ بھی کہ معذور اپنے وضو سے جتنے چاہے فرائض و فرائض پڑھ سکتا ہے، (المغنی لابن قدامہ (جنابی ص ۱/۳۷۹)، سے بھی یہی ثابت ہے کہ امام ابوحنیفہ و امام احمد کا مذہب (معذور کے بارے میں) متحد ہے، واضح ہو کہ معذور و مستحاضہ کا حکم ایک ہے۔

صاحب تحفہ و صاحب مرعۃ کی تحقیق

صاحب الفتح کی طرح ان دونوں حضرات نے بھی حدیث الباب کی شرح میں حافظ ابن حجر کی عبارت بلا نقادہ تحقیق نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے، اور ساتھ ہی ان دونوں حضرات نے مزید دو تحقیق یہی ہے کہ امام اعظم کی ایک روایت توضی لوقت کمل صلوٰۃ والی ذکر کے اس بارے میں اعتراض بھی جڑ دیا ہے کہ امام صاحب اس لفظ وقت کی زیادتی میں متفرق ہیں اور وہ یہ تصریح حافظ ابن عبدالبر کی اخطأ تھے (تحفہ ص ۱۸۸ اور مرعۃ ص ۱۳۶) یہ حضرات اہل حدیث بہ نسبت دیگر مذاہب کے متبادل سے زیادہ قریب ہیں، اور امام احمد کو حدیثی لحاظ سے دوسرے ائمہ پر ترجیح بھی دیتے ہیں، پھر بھی انہوں نے یہاں اتنا سوچنے کی تکلیف گوارا نہیں کی کہ امام احمد نے دوسرے ائمہ کو چھوڑ کر امام اعظم کے مسلک کو کیوں اختیار کیا ہے، اگر لوقت کمل صلوٰۃ والی حدیث غریب تھی اور اس کی روایت کرنے والے صرف امام صاحب تھے جن کو اہل حدیث سننی اخطأ بتلاتے ہیں، تو پھر امام احمد نے کس حدیث کے ذریعہ امام اعظم والا مسلک اختیار کیا ہے؟ اگر صرف لکل صلوٰۃ میں لام کو وقت کیلئے مستعار مانا جائے، یا دوسرے قیاسات و دلائل سے استدلال کیا جائے تو یہ اہل حدیث کے شایان شان نہیں اس لئے ہمارا خیال ہے کہ امام احمد نے بھی امام صاحب کے حدیثی استدلال کو ضرور اہمیت دی ہے، اور یہی ان کی شان محمدیہ کیلئے موزوں بھی ہے، اور ہمارے اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ محقق و محدث ابن قدامہ جنابی نے المغنی ص ۱/۳۷۹ میں تسلیم کر لیا ہے کہ فاطمہ بنت ابی حنیس کی حدیث میں

بعض راویوں سے لفظ توحشی لوقت کل صلوة بھی روایت کیا گیا ہے اور اسی کو سبط ابن الجوزی اور شارح مختصر الطحاوی نے بھی ذکر کیا ہے، (حدود الجہاد المہدیہ ص ۱۵۱)

غرض یہ بات نہایت ہی مستعد ہے کہ امام احمدؒ نے معذورین کے بارے میں امام اعظمؒ والا مسلک بغیر دلیل شرعی کے اختیار کر لیا ہو۔

طعن سوء حفظ کا جواب

صاحب تحفہ صاحب مرعاۃ نے طعن مذکور یہاں اور قرآنہ خلف الامام کی بحث میں بھی حافظ ابن عبد البر کے حوالہ سے امام صاحب پر عائد کیا ہے افسوس ہے کہ ہمارے حضرات میں سے کسی صاحب نے اس کے جواب کی طرف توجہ نہیں کی، ان دونوں حضرات نے اپنی شروع میں یہ حوالہ دیا کہ حافظ ابن عبد البر نے یہ بات امام صاحب کے بارے میں کہاں کہی ہے؟ البتہ رسالہ فاتحہ میں علامہ مہار کپوری نے تمہید کا حوالہ دیا یہ حوالہ دیکھنے سے پہلے تک ہمیں اس بارے میں بڑی الجھن رہی کیونکہ حافظ ابن عبد البر امام صاحب کی حدیثی عظمت شان کے بڑے معترف ہیں اور اعتراضات ومطامین کے دفاع میں بہت پیش پیش رہے ہیں صاحب مرعاۃ حضرت مولانا عبید اللہ دام فیضہم کو خط لکھا کہ حوالہ دریافت کیا تو جواب ملا کہ میں نے یہ بات تحفۃ الاحواز سے نقل کی ہے، اور یقیناً صاحب تحفہ نے کسی صحیح حوالہ ہی کی بنا پر ایسا لکھا ہوگا، پھر جب تمہید کا حوالہ معلوم ہوا تو غالب خیال یہ ہوا کہ عبارت مذکورہ الخاقی ہوگی اور جب تک متعدد قلمی نسخے مختلف ممالک کے نہ دیکھ لئے جائیں اس امر کا اطمینان نہیں ہو سکتا کہ حافظ ابن عبد البر ایسے محقق ومنصف نے ایسی بات لکھ دی ہوگی، کیونکہ سب سے بڑا اشکال اس کو صحیح ماننے میں یہ ہے کہ سنی الحفظ اس بد حافظہ راوی کو کہتے ہیں جس کے صواب کا یہ خطا پر غلبہ نہ ہو جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے شرح الخبہ میں تصریح کی ہے۔

تو کیا کئی شخص بغیر کوئی دلیل کے کہتا ہے کہ امام اعظمؒ کی ہزار روایات میں سے آدمی سے زیادہ میں اس سے خطا ہوئی ہے، اب تک تو ان کی چند روایات میں بھی یہ بات ثابت نہیں کی جاسکی، چہ جائیکہ سنگڑوں یا ہزاروں روایات میں ایسا ہوا ہو پھر کس طرح باور کر لیا جائے کہ حافظ ابن عبد البر جیسے محقق فاضل نے ایسی جکی بات امام صاحب کے بارے میں اپنی طرف سے یا اپنے اعتماد پر دوسرے حضرات کی طرف منسوب کر کے لکھ دی ہو، حذف الخاقی کا کام برابر ہوتا رہا ہے اور ہوتا رہے گا، اس لئے بغیر کمال تحقیق و ریسرچ کے ایسی غیر معقول باتیں اکابر کی طرف منسوب کر دینا اور ان سے وقتی وعارضی فوائد حاصل کر لینا ہمارے نزدیک کسی طرح موزوں و مناسب نہیں، بسأل اللہ التوفیق لما یحب ویوہی وہ نستعین

صاحب تحفہ کا معیار تحقیق

ایسا خیال ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم کہ پہلے زمانہ میں جو اعتراضات امام اعظمؒ کے بارے میں کئے گئے تھے اور ان کے جوابات اکابر امت کی طرف سے دیئے گئے تھے، اس لئے ہمارے اہل حدیث حضرات نے نئے سرے سے جرح و منہ کے راستے نکالنے شروع کر دیئے، چنانچہ امام صاحب کے دو بڑے مداح حافظ ابن عبد البر مالکی اور حافظ ذہبیؒ کو خاص طور سے امام صاحب پر طعن کرنے والوں میں پیش کیا گیا ہے، لہذا ہم ان دونوں حضرات ہی کے نقد پر بحث کرتے ہیں، واللہ المستعان

میزان الاعتدال کی عبارت

حافظ ذہبیؒ کی کتاب مذکور میں امام صاحب کے تذکرہ کو سارے محققین نے الخاقی قرار دیا ہے لیکن صاحب تحفہ علامہ مہار کپوریؒ نے اس کو صحیح ثابت کرنے کی سعی کی ہے آپ نے لکھا، حافظ ذہبیؒ نے (میزان الاعتدال کے دیباچہ میں) ائمہ متوہمین کے ترجمہ لکھنے کی مطلق نفی نہیں کی ہے بلکہ ائمہ متوہمین کے تراجم غیر منصفانہ طور پر لکھنے کی نفی کی ہے اسی لئے انہوں نے یہ بھی لکھا کہ اگر ائمہ متوہمین میں سے کسی کا

ترجمہ ذکر کروں گا تو انصاف کے ساتھ ذکر کروں گا (تحقیق الکلام ص ۱۳۵/۲)

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ صاحب تحفہ نے حافظ ذہبی کی عبارت دیباچہ کو بالکل نئے معنی پہنانے کی سعی کی ہے جو ان سے پہلے کسی نے نہیں کی، کیونکہ علامہ عراقی نے شرح الطیۃ میں اور علامہ سیوطی نے تدریب الراوی میں بھی یہی تصریح کی ہے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ائمہ متبوعین میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا ہے، صاحب تحفہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان دونوں کی نظر سے میزان کا وہ نسخہ نہیں گذرا جس میں امام صاحب کا ترجمہ مذکور ہے اس سلسلہ میں ہماری معروضات حسب ذیل ہیں:-

(۱) علامہ عراقی و سیوطی نے یہ نہیں لکھا کہ امام صاحب کا ترجمہ میزان میں نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے کہ حافظ ذہبی نے صحابہ کرام اور ائمہ متبوعین میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ اگر صرف امام صاحب کا ترجمہ کسی نسخہ میں وہ موجود بھی پاتے تو یقیناً دوسرے اکابر کی طرح اس کو الحاقی ہی قرار دیتے کیونکہ امام صاحب کا ترجمہ ذکر نہ کرنے کی صراحت کر چکے ہیں،

(۲) میزان کی پوری عبارت یہ ہے:- و کذا لا اذکر فی کتابی من الائمة المتبعین فی الفروع احدا لجلالہم فی الاسلام وعظمتہم فی النصوص مثل ابی حنیفہ و الشافعی و البخاری، فان ذکرنا احدا منهم فاذا کرہ علی الانصاف:- (اسی طرح میں اپنی کتاب میں ائمہ متبوعین فی الفروع کا بھی ذکر نہیں کروں گا کیونکہ اسلام میں ان کی جلالہ قدر اور دلوں میں ان کی عظمت شان مسلم ہے، جیسے امام ابوحنیفہ امام شافعی، امام بخاری اور اگر ان جیسے حضرات کا کسی کا میں ذکر کروں گا بھی تو وہ بروئے انصاف ہوگا) مطلب ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہ، شافعی و بخاری اور ان جیسے جلیل القدر حضرات کا ذکر اس کتاب میں نہیں ہوگا، پھر بھی اگر کسی عظیم شخصیت کا ذکر کتاب میں آجائے تو اس کو انصاف پر محمول کیا جائے، چونکہ جلالہ قدر و عظمت فی القلوب کا معیار مختلف ہوتا ہے اس لئے یہ استدراک کر دیا گیا تاکہ کسی کو شکایت پیدا نہ ہو، ہمارے نزدیک مطلب صرف یہی ہے اور اہل علم و عربیت بھی غالباً اسی کی تائید کریں گے، لہذا ترجمہ امام اعظم و اسے اضافہ کا اضافی الحاقی ہونا ہی زیادہ صحیح ہے۔ واللہ اعانی اعلم،

اس موقع پر صاحب تحفہ نے امام صاحب پر سنوہ حفظ کے طعن کا بھی ذکر کیا ہے، اور اس کو جرح مقرر قرار دے کر اہمیت دی ہے، حالانکہ امام صاحب پر جو ابن عدی وغیرہ نے بھی اس قسم کا الزام و اتہام لگایا ہے اس کے جوابات دیئے جا چکے ہیں، علامہ کوثری نے مناقب الامام ابی حنیفہ و صاحبہ ص ۲۷ کے حاشیہ میں تصریح کی کہ ابن عدی نے یہ الزام ان روایات کی وجہ سے لگایا ہے جو ان کے شیخ آباء بن جعفر نے امام صاحب کی طرف غلط طور سے منسوب کر دی ہیں، اور مجمع المصنفین ص ۲/۱۳۳ میں انساب سہانی نے نقل ہوا کہ آباء بن جعفر ابو سعید بصری، جامع بصرہ میں شیخ و محدث بن کرد شیش بیان کیا کرتے تھے حافظ ابو محمد بن حبان نے کہتے ہیں کہ ایک دن میں امتحان کیلئے ان کے گھر پہنچ گیا تو مجھے امام ابوحنیفہ سے روایت کردہ تین سو سے زیادہ احادیث دکھائیں جن میں سے کسی ایک حدیث کی روایت بھی امام صاحب نے نہیں کی تھی، میں نے کہا اسے شیخ اخذ اسے ڈر اور جھوٹی روایت مت کر، وہ اس پر پکڑنے لگے اور میں اٹھ کر چلا آیا، یہ حکایت ذہبی نے بھی میزان میں اور حافظ ابن حجر نے لسان میں بیان کی ہے، حافظ فی کے اس قول سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ کا برحفاظ حدیث میں اتقان اور روایات و اہم ضعیفہ سے احتراز میں مشہور تھے، اور امام صاحب کی طرف جان بوجہ کر بعض مخالفین نے ایسی روایات منسوب کر دی تھیں، جن سے امام صاحب کو سوء حفظ کے ساتھ مطعون کرنے کا جواز نکل آئے، اسی طرح ابن حبان اپنی کتاب الضعفاء میں بھی امام صاحب کی طرف تحفہ روایت و تخطیب استاد کی نسبت کر دی ہے جیسا کہ تانیب ص ۹۰ میں یہ بات مع جواب نقل ہوئی۔ غالباً ایسے ہی کچھ غلط دلائل جمع کر کے خطیب بغدادی نے امام مالک کو بھی قلیل الخطیہ کہا ہے۔ جیسا کہ تانیب ص ۱۲ میں ہے۔

حافظ ذہبی نے امام صاحب کو تذکرۃ الخطا اور اپنی کتاب "المجمع" میں بڑی عظمت کے ساتھ درج کیا ہے، اور بڑے بڑوں کو ان کے شیوخ و علائقہ حدیث میں گنایا ہے، محدث شہیر ابوداؤد کا قول بھی ان کی امامت کیلئے پیش کیا ہے وغیرہ، پھر آخر میں لکھا کہ میں نے امام صاحب کا تذکرہ مستقل تصنیف میں بھی کیا ہے (تذکرۃ الخطا ص ۱/۱۲۸)

اس تصنیف کا نام مقاب الامام ابی حنیفہ وصاحبہ ابی یوسف و محمد بن الحسن ہے جو احیاء المعارف العثمانیہ حیدر آباد سے شائع ہو چکی ہے، اس میں آپ کے شیوخ و علائقہ حدیث و فقہ کا ذکر پوری تفصیل سے کیا ہے اور اکابر محدثین کی مدح و نقل کی ہے عنوان احتجاج بالحدیث کے تحت یحیی القطان کا قول تلحین والوں کی طرف سے نقل کیا گیا ہے اور اس کی جواب دی بھی کی ہے، مگر علامہ کوثری نے حاشیہ میں قول مذکور کی سند میں کلام کیا ہے اور پھر اپنے طریقہ پر جواب مذکور کی تکمیل کر دی ہے رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ وسعہ، حافظ ذہبی نے آخر میں امام ابوداؤد کا قول امام صاحب کی امامت مطلقہ کی سند میں پیش کیا ہے۔

حافظ ابن عبد البر کی توثیق

حافظ ذہبی کی طرح حافظ ابن عبد البر کو بھی صاحب تہجد و صاحب مرعاۃ نے امام صاحب پر جرح کرنے والوں میں شمار کرانے کی سعی کی ہے اور اس کا خاص طریقہ اختیار کیا ہے کہ پوری عبارت تہجد کی صرف تحقیق الکلام ص ۲/۱۳۹، میں نقل کی وقد روی هذا الحديث ابو حنیفہ عن موسی بن ابی عائشہ ولم یسندہ غیر ابی حنیفہ وهو سنی الحفظ عند اهل الحديث، اس کے علاوہ دوسری جگہ عند اهل الحديث کا لفظ ترک کر دیا ہے اور یہ دکھانے کی سعی کی ہے کہ خود ابن عبد البر ہی امام صاحب کو سنی الحفظ کہتے ہیں، چنانچہ تحقیق الکلام ص ۲/۱۴۰، میں ہے کہ امام نسائی، وابن عبد البر وغیرہ نے امام صاحب میں سن جہت الحفظ کا کام کیا ہے، ص ۲/۱۴۵، میں لکھا کہ امام صاحب پر بعض جرح مفسر بھی ہوئی ہیں جیسا کہ حافظ ابن عبد البر کی جرح بہ لفظ "وہو سنی الحفظ" ص ۲/۱۴۶، میں لکھا کہ امام صاحب پر جرح کرنے والے جو عصر نہیں ہیں ان میں بعض امام صاحب کے مداح بھی ہیں جیسے حافظ ابن عبد البر وغیرہ اور تہجد الاحوذی ص ۱/۱۱۸، میں لکھا وقد تفرد به الامام ابو حنیفہ وهو سنی الحفظ كما صرح به ابن عبد البر، مرعاۃ ص ۳/۳۶، میں بھی یحیی عینی عبارت الامام کا لفظ کم کے ذکر کی گئی، غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اول تو تہجد کا حوالہ صرف ایک جگہ دیا گیا اور جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا، وہ تحقیق طلب ہے دوسرے باقی سب جہتوں سے عند اہل حدیث کا لفظ بھی اُڑا دیا گیا اور پھر یہ دعویٰ ہر جگہ کیا جانے لگا کہ خود حافظ ابن عبد البر ہی نے امام صاحب کو سنی الحفظ کہا ہے اور یہ تصریح کیا ہے۔

اب ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ حافظ ابن عبد البر نے اپنی طرف سے امام صاحب کو ہرگز سنی الحفظ نہیں کہا بلکہ اہل حدیث کی بات نقل کی ہے اور اہل حدیث سے بھی ان کی مراد صرف وہ روایت و نقلین حدیث ہیں جو فقہ حدیث یا معانی حدیث سے بے تعلق یا کم تعلق رکھتے ہیں اور اس اصطلاح کی طرف اشارہ اکابر فقہاء محدثین کی عبارات میں بھی ملتا ہے مثلاً امام ترمذی نے کتاب الحلیل میں فرمایا: وقد تکلم بعض اهل الحديث في قوم من اجلة اهل العلم وضعفوه من قبل حفظهم ولفهم آخرون من الانمة بجلالهم وصدقهم و ان كانوا و هو افي بعض ما رواوا (بعض اہل حدیث نے کچھ ایسے حضرات میں بھی کلام کیا ہے جو بڑے طویل القدر اہل علم ہیں اور ان کی تصنیف بلحاظ حفظ کی ہے اور دوسرے عام محدثین نے ان کی جلالہ قدر و صدق کی وجہ سے ان کی توثیق کی ہے اگرچہ ان سے بعض روایات میں خطا بھی ہوگی ہو،

اہل حدیث کون ہیں؟

حافظ ابن عبد البرؒ نے "الانفا" ص ۱۵۰ میں ان کلمات جرح پر کلام کرتے ہوئے جو امام مالکؒ سے امام اعظمؒ کے بارے میں نقل

کئے گئے ہیں لکھا کہ ”ان سب اقوال کی روایت امام مالک سے“ اہل حدیث نے کی ہے، لیکن اصحاب مالک جو اہل الرائے (فقہاء) ہیں وہ کوئی ایک قول بھی ایسی جرح کا امام اعظم کے بارے میں امام مالک سے نقل نہیں کرتے۔“

یہاں حافظ ابن عبدالبر نے بات بالکل صاف کر دی کہ امام صاحب پر جرح کرنے والے وہی ہیں جو زعمہ محدث یا رواۃ و تالین حدیث ہیں، باقی فقہاء و محدثین یا اہل علم و محدثین ایسا نہیں کر سکتے نہ انہوں نے ایسا کیا ہے،

آگے اسی کتاب کے ص ۷۳ میں امام ابو یوسفؒ کے حامد و مناقب کثیر لکھے ہیں وغیرہ ذکر کرنے کے بعد آخر میں لکھا:۔ طبری نے کہا کہ ایک جماعت اہل حدیث نے ان سے بوجہ غلبہ رائے (تلفہ) کو تفریع فروع و مسائل صحبت سلطان و تقلد قضاء و ولایت حدیث نہیں کی، حافظ ابو عمر نے اس پر لکھا کہ یحییٰ بن معین تو امام ابو یوسف کی مدح و توثیق ہی کرتے تھے ان کے سوا باقی اہل حدیث تو گویا سب ہی امام ابو حنیفہ و اصحاب اہل حنیفہ کیلئے دشمن جیسے معلوم ہوتے ہیں،

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات اہل حدیث غیر فقہاء کو حافظ ابن عبدالبر امام اعظم و اصحاب امام سے دشمنی بغض رکھنے والا سمجھتے ہیں، جو امام صاحب کے بارے میں خود بھی غلط باتیں بلکہ غلط روایات تک منسوب کر دیتے ہیں، اور اکابر ائمہ و محدثین کی طرف بھی غلط نسبت کر کے امام صاحب کو مجروح ثابت کرنے کی سعی کرتے ہیں) اس لئے اگر تمہید میں کلمات مذکورہ صحیح طور سے نقل بھی ہوئے ہیں تو ان کا مطلب صرف اتنا ہے کہ امام صاحب کے سوا چونکہ کسی اور نے اس روایت کو مستند نہیں کیا، اور ان کو اہل حدیث غیر فقہاء کی جماعت سوء حفظ کے ساتھ مطعون کرتی ہے اس لئے ان کی یہ روایت ایسے مخالفین کے مقابلہ پر جھٹ بن سکے گی۔ اس سے یہ بات ثابت کرنا کہ خود حافظ ابن عبدالبر نے امام صاحب کو سنی اہل حدیث کہا، بہت بڑی تکلیف ہے حافظ موصوف نے تو نہ صرف امام صاحب کا ہر کتاب میں بڑی عظمت کے ساتھ ذکر کیا بلکہ ان کے اوپر جو عین اہل حدیث غیر فقہاء کی طرف سے کئے گئے ہیں، ان کی جواب دہی بڑی تحقیق کاوش کے ساتھ کی ہے اور مستقل کتاب بھی ائمہ ثلاثہ (امام اعظم، امام مالک و شافعی کے مناقب پر لکھی ہے، پھر اپنی نہایت مشہور کتاب جامع بیان العلم و فضلہ میں فضیلت علم کی بہت سی روایات صرف امام صاحب کی سند سے نقل کی ہیں اور جس روایت میں امام صاحب سے روایت کرنے والوں میں کچھ شک ہو تو تحقیق کر کے امام صاحب کے واسطہ کو توڑنے کی سعی کی ہے، ص ۱۳۵ میں ابن ابی یوسف عن ابی حنیفہ عن عبداللہ بن الحارث بن جزمہ حدیث روایت کی:۔ ”من تفقه فی دین اللہ کفاه اللہ ہمہ ورزقہ من حیث لا یحتسب“ (جو شخص خدا کے دین میں تفقہ حاصل کرنے کے درپے ہوگا اللہ تعالیٰ اس کے سارے مقاصد پورے کرے گا اور اس کو ایسے طریقے سے رزق پہنچائے گا جن کا اس کو گمان بھی نہ ہوگا۔) اس روایت کو بیان کر کے حافظ ابن عبدالبر نے لکھا کہ محمد بن سعد و اقدی نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے انس بن مالک و عبداللہ بن الحارث بن جزمہ کو دیکھا ہے، گویا امام صاحب کی تابعیت کو تسلیم کیا، غرض ہم صاحب تھذوہ صاحب مرعاۃ کے اس طرز تحریر و تحقیق کے خلاف سخت احتجاج کرتے ہیں، جس سے ناظرین غلط نتائج و نظریات اخذ کرنے پر مجبور ہوں اول تو ان کو ہر نقل میں حال و دینی چاہئے اور پھر جس بات کو نقل کریں اس کو سوچ سمجھ کر نقل کریں تاکہ اوپر کی طرح نہ وہ خود مغالطہ میں پڑیں نہ دوسروں کو غلط فہمی کا شکار بنائیں، ممکن ہے ہمارے ناظرین میں سے کسی کو تکلیف کا لفظ گراں گذرے مگر انوس ہے کہ ہم اس موقع کیلئے اس کا ہم ان بدل نہ لاسکے، اس کے مقابلہ میں اگر ہمارے ناظرین اس طرز تحریر سے واقف ہوں جو وہ ہمارے اکابر کے ساتھ روا رکھتے ہیں، تو شاید ان کی گرائی اور بھی کم ہو جائے گی، بطور مثال ملاحظہ ہو حضرت محترم علامہ محدث مولانا عبداللہ صاحب دایم فضیلتہم کی مرعاۃ شرح مشکوٰۃ ص ۱۶۲/۱ و للعلامہ المحدث الفقیہ الشیخ عبد اللہ الامرت سری کتاب نفیس فی هذه المسئلة سماه الكتاب المستطاب فی جواب فصل الخطاب، قد رد فیہ علی ما جمعه الشیخ محمد انور من تقریراته المنتشرة فی هذه المسئلة فلیک ان تراجعہ ایضاً لتقف

علی تشغیبات الحنفیہ مر او غائبہم الجدلۃ و سانسہم الخبیثۃ الواہیۃ و تمویہاتہم الباطلۃ الغز خرفۃ“ واقعین عربیت ان الفاظ کا مطلب سمجھ گئے ہوں گے، اور غیر عالم کتب لغت کی مدد سے سمجھ لیں گے، پھر جس مسئلہ میں حنفیہ کے خلاف صاحب مرعاۃ نے اتنے سخت الفاظ استعمال کئے ہیں، وہ صرف حنفیہ کا مسلک نہیں ہے بلکہ جمہور کا مسلک ہے، علامہ ابن تیمیہؒ جن کو علماء اہل حدیث بھی اپنا امام مانتے ہیں لکھتے ہیں

فالنزاع من الطرفين لكن الذين مسئلوز بر بحث میں نزاع طرفین سے ہے لیکن جو لوگ

ینہون عن القراءة خلف الامام کے پیچھے قراءت سے منع کرتے ہیں، وہ جمہور سلف و

جمہور السلف و الخلف و معہم الکتاب خلف ہیں اور ان کے ساتھ کتاب اللہ و سنت مجسمہ ہے اور

والسنة الصحيحة والذين اوجبوها جو لوگ امام کے پیچھے مقتدی کیلئے قراءۃ کو واجب قرار دیتے

علی الماموم لحدیثہم ضعفۃ الائمة ہیں، ان کی حدیث کو ائمہ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے (نوع العبادات ۸۲۶)

ظاہر ہے کہ ایسے مسئلہ میں حنفیہ کو شور و شغب کرنے، بکرو فریب، جھگڑوں، و سانس خبیثہ و اہیہ) باطل و مخرف طریقوں پر ملح سازی کرنے کی کیا ضرورت تھی اور اگر تھی تو صرف حنفیہ ہی کیوں جمہور سلف و خلف نے بھی ایسا کیا ہوگا۔

جس مسئلہ میں بقول امام ابن تیمیہ جمہور سلف و خلف حنفیہ کے ساتھ ہوں، قرآن مجید و حدیث صحیح ان کا مستدل ہو، اور اس کے مقابلہ میں اہل حدیث دوسرے حضرات کے پاس صرف ضعیف حدیث دلیل ہو، ایسی صورت میں حنفیہ کے خلاف اس قدر تیز لسانی کرنا کیا مناسب ہے؟ قراءۃ خلف الامام کی بحث پورے دلائل کے ساتھ جب اپنے موقع پر آئے گی تو ہم خائفین کے دلائل و طرز تحقیق پر سیر حاصل کلام کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ

طعن سوء حفظ کا دوسرا جواب

علامہ محقق سبط ابن الجوزیؒ نے الانتصار والترجیح للمذہب الصحیح“ ص ۸ میں لکھا کہ امام صاحب چونکہ حدیث کی روایت بالسنیٰ کو جائز فرماتے تھے، اس لئے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ بات انہوں نے اپنے سوء حفظ کی وجہ سے جائز رکھی ہے۔

دوسری وجہ کی طرف علامہ کوثریؒ نے اسی موقع پر حاشیہ میں اشارہ کیا ہے کہ فقہاء احمد بن حنبلؒ اپنی مجالس تنقیہ میں اکثر ارسال و روایت بالمعنی سے کام لیتے تھے اور بخلاف ناقلین و رواۃ حدیث کے ان کی حفاظت معانی پر اعتناء دو اطمینان بھی تھا اس لئے ان کیلئے ایسا کرنا درست تھا مگر لوگوں نے غلط فہمی سے فقہاء کو سوء حفظ سے متہم کر دیا۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ یہ بھی عجیب بات ہے کہ امام صاحب روایت بالسنیٰ کی اجازت دیں تو ان کو سوء حفظ سے متہم کر دیا جائے اور امام بخاریؒ اجازت دیں تو کوئی اعتراض نہ ہو۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۲۸/۷ (باب مرجع النبی ﷺ من الاحزاب) حدیث بخاریؒ ”لا یصلین احد العصر الا فی بنی قریظہ“ پر بحث کرتے ہوئے لکھا: ”مجھے یہ بات مؤکد طریقہ پر ثابت ہوئی کہ اختلاف لفظ مذکور میں بعض رواۃ حدیث کے حفظ کی وجہ سے ہوا ہے کیونکہ سیاق بخاریؒ دوسرے سب حضرات کے سیاق کے خلاف ہے، پھر حافظ نے بخاریؒ و مسلمؒ کی جدا جدا روایات مفصل نقل کر کے لکھا کہ دونوں کے تغایر لفظین سے ظاہر ہوتا ہے کہ یا تو عبداللہ بن محمد بن اسماء نے جو بخاریؒ و مسلمؒ دونوں کے شیخ ہیں، بخاریؒ کو تو ایک لفظ لا یصلین احد العصر سے روایت پہنچائی، اور مسلمؒ وغیرہ کو دوسرے لفظ لا یصلین احد الظہر، سے اور اس کی دوسرے لفظ کے ساتھ جویریہؒ نے بھی روایت کی ہے جو لفظ بخاریؒ کے خلاف ہے، یا ایسا ہوا ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کی روایت اپنے حافظ سے کر دی اور لفظ کی رعایت نہیں کی، جیسا

کہ ان کا مذہب ہے، کہ وہ اس کو چار بزرگ تھے ہیں، بخلاف امام مسلم کے کہ وہ مفتوں کی بھی بہ کثرت رعایت و حفاظت کرتے ہیں۔“

یہاں امام اعظم و امام بخاری کا موازنہ کیجئے کہ امام صاحب نے لولت کل صلوة کی روایت کی تو کہہ دیا گیا کہ اس روایت کو امام صاحب کے سوا کسی اور نے مستند نہیں کیا اور ان پر سنی الحفظ ہونے کا الزام ہے، حالانکہ اس کو مستند کرنے والے دوسرے بھی ہیں، اور امام احمد کا بھی وہی مذہب ہوتا جو امام صاحب کا ہے یہ بھی اس کی دلیل ہے کہ انھوں نے اس کو مستند سمجھا ہوگا، اسی طرح امام صاحب کی روایت من کان له امام فقراۃ الامام له قراۃ کو بھی اسی دلیل سے گرانا، اور ان کے مسلک کو کمزور ثابت کرنا جبکہ وہی مسلک جمہور سلف و خلف کا بھی ہے کیا انصاف ہے؟ دوسری طرف دیکھئے کہ امام بخاری سب کے خلاف بجائے لفظ ظہر کے عصر کی روایت کرتے ہیں تو اس کیلئے روایت بالسنی کے جواز سے گنجائش نکالی جارہی ہے، اور حافظ جو ہر موقع پر امام بخاری کی حمایت کا حق ادا کرتے ہیں، یہاں یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ امام بخاری نے حافظ سے روایت کر دی، کیا روایت بالسنی کے جواز میں یہ بھی آ سکتا ہے کہ عصر کی جگہ ظہر کی روایت کر دی جائے یا بالعکس؟

فقد الحدیث وفقہ اہل الحدیث کا فرق

ناظرین کو ان دونوں کا فرق ہر موقع پر پیش نظر رکھنا چاہئے ہم پہلے بھی حضرت شاہ صاحب کا ارشاد گرامی نقل کر چکے ہیں کہ اگر احادیث کی مراد صحیح سمجھ کر فقہ کی طرف آئیں اور اسی مراد و معنی کے تحت مسائل نکالیں تو یہ صحیح طریقہ ہے اور پہلے ہم ایک مراد اپنے طور سے متعین کر کے حدیث کی طرف چلیں اور اس کو ثابت کریں تو یہ طریقہ غلط ہے کیونکہ یہ فقہ سے حدیث کی طرف جاتا ہے، ائمہ متبوعین کی فقہ اور اہل حدیث کی فقہ میں یہی فرق ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی ہر باب کی حدیثیں روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں: یہی قول اکثر اہل علم کا ہے۔ یہی قول اکثر فقہاء کا ہے، یہ بہت سے اہل علم اصحاب رسول ﷺ دنا بعین کا ہے۔ یہ قول اکثر علماء اصحاب رسول کا ہے۔ یہ قول اکثر فقہاء اصحاب رسول کا ہے۔ ائمہ اربعہ کے مذاہب کا بھی ذکر کرتے ہیں مگر کہیں بھی اپنے استاذ حدیث امام بخاری کا مذہب نقل نہیں کرتے کیونکہ جن مسائل میں انھوں نے ائمہ اربعہ کی موافقت کی ہے، وہ خاص امام بخاری کا مذہب نہ ہوا، اور جن مسائل میں سب سے الگ راہ اختیار کی، وہ ہر جرح و غیر اس لئے باوجود جن حدیث میں ان کی نہایت جلالہ قدر کے بھی ان کے فقہ الحدیث کا وہ پایہ نہیں سمجھا گیا جو ائمہ اربعہ کا تھا اور محدث کبیر ابو داؤد و حالانکہ خود ضعیفی المذہب تھے انھوں نے امام احمد کیلئے فقہ الحدیث کی امامت تجویز نہیں کی اور باقی تینوں اہل علموں کو امام کا خطاب دیا، شاید ان ہی کی تقلید میں حافظ ابن عبد البر نے بھی الانشاء میں صرف تین آئمہ کا ذکر کیا اور امام احمد کا نہیں کیا۔

تاہم یہ ان کا برکری رائے تھی اور ہم تو چاروں آئمہ کو متحد کی حیثیت سے برابر مانتے ہیں اور ماننا چاہئے ان کے امتیاز سے چارہ نہیں بلکہ آج کل کے علماء اہل حدیث جو فقہ ہمارے ہیں اور چلانا چاہتے ہیں ان کی قدر و قیمت سب کو معلوم ہے، جو حضرت محدثین و شیوخ اخی بات نہ سمجھ سکیں کہ سنی الحفظ امام صاحب کو دوسروں نے کہا ہے یا خود ابن عبد البر نے اور جب تحقیق بات دوسروں کی طرف منسوب کریں، شروح حدیث میں لکھ کر شائع کر دیں، اور حوالہ دیافت کیا جائے تو اپنے استاذ پر حوالہ کر دیں کہ ہم نے تو ان کے اعتماد پر لکھ دیا ہے، ایسے حضرات سے کس طرح توقع کی جائے کہ مدارک کتاب و سنت اور اجماع و قیاس کو صحیح طور سے سمجھ کر دوسروں کو ظلم کی روشنی دیں گے سو ما علینا الا البلاغ۔

امام صاحب جید الحفظ تھے

طعن سنی الحفظ کی تقریب سے مناسب ہے کہ امام اعظم کے جید الحفظ ہونے پر کچھ شہادتیں پیش کر دی جائیں۔

(۱) طبقات الحفظ لابن عبد الہادی میں ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کو من حملہ حفاظ اثبات شمار کیا گیا ہے۔

(۲) سید الحافظ بیہقی بن محسن سے امام صاحب کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: وہ ثقہ تھے، میں نے کسی کو نہیں سنا کہ ان کی تضعیف کی

ہو۔ یہ شعبہ ابن الحجاج ہیں کہ امام صاحب کو حدیث بیان کرنے کیلئے لکھ رہے ہیں اور شعبہ تو پھر شعبہ ہی ہیں (یعنی امیر المؤمنین فی اللہ حدیث اور نہایت بلند پایہ محدث) یہ بھی فرمایا کہ امام ابوحنیفہ روایت حدیث میں ثقہ تھے (الاتقاء و تہذیب) یہ بھی فرمایا کہ امام صاحب عادل و ثقہ تھے جن کی تصدیق حضرت عبداللہ بن مبارک و کج نے کی ہو، ان کے بارے میں تم کیا گمان کرتے ہو۔ (مناقب کورس ص ۱/۹۱)

یہ یحییٰ بن معین وہ ہیں کہ فقہ رجال میں سب ان کے محتاج ہیں اور سارے محدثین ان کے نقد پر اعتماد کرتے ہیں، وہ امام صاحب کی نہ صرف بھرپور توثیق کرتے ہیں بلکہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ”ان کی آج تک میرے علم میں کسی نے تضعیف نہیں کی ہے اور ابن المدینی نے بھی ان کی مدح کی ہے۔“ (ذب ذیابات الدرر اسات ص ۱/۳۳۵) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ بات بعد کو بوجہ مصیبت و ناواقفیت یا اہل حدیث روایۃ و تاملین کے غلط پروپیگنڈہ کے سبب سے ہوئی ہے، ان کے زمانہ تک نہ کسی نے امام صاحب کو سنی الحفظ کہا نہ دوسرا کوئی نقد کیا۔

(۳) خاتم الحدیث ابن الشاہ نے عقود الجمان میں لکھا کہ امام ابوحنیفہ مبارک حافظ حدیث میں سے تھے۔

(۴) حافظ ذہبی نے اصح اور طبقات الحفاظ میں ان کو محدثین حفاظ میں شمار کیا۔

(۵) محدث ائمش نے امام صاحب سے فرمایا کہ اے معشر المتقہاء! آپ لوگ اطباء ہیں اور ہم صرف عطار و دوا فروش اطباء

حدیث و حفاظ حدیث ہی ہو سکتے ہیں جوادیہ کی طرح احادیث کے تلہ و بطن دونوں سے واقف ہوں۔

(۶) حضرت عبداللہ بن مبارک نے (جن کو امام بخاری نے اعلم اہل زمانہ قرار دیا ہے) فرمایا: کوئی شخص بھی امام ابوحنیفہؒ سے زیادہ مقتدی و مقلد بننے کا مستحق نہیں ہے، کیونکہ وہ امام وقت نقی، نقی ورع، عالم و فقیہ سب کچھ تھے، انہوں نے علم کو ایسا واضح و روشن کیا کہ کسی دوسرے سے نہ ہو سکا، اور یہ سب اپنی بصیرت و فہم، فطری ذکاوت و خدا داد تقویٰ کے ذریعہ سے کیا اتنی بڑی توثیق کے بعد بھی امام صاحب کو سنی الحفظ کہا جائے گا؟ شاید امام بخاری کو ان کے یہ الفاظ نہ پہنچتے ہوں۔

(۷) حضرت سفیان ثوریؒ نے فرمایا: جو شخص امام ابوحنیفہؒ کی مخالفت کرتا ہے، اس کو ان سے زیادہ بلند مرتبہ اور علم میں بھی بڑھ کر ہونا چاہئے، اور یہ بات پائی جانی بہت مستبعد ہے یہ بھی فرمایا کہ امام صاحب کی معرفت تاج و منسوخ احادیث کے بارے میں بہت زیادہ اور پختہ تھی اور وہ صرف ثقہ راویوں ہی سے احادیث لیتے تھے، اور حضور ﷺ کے آخری عمل کی کھوج نکالا کرتے تھے، صرف صحیح ارشادات نبویہ کے اتباع کو جائز سمجھتے تھے، وغیرہ

(۸) مشہور محدث بزیذ بن ہارون نے فرمایا: امام ابوحنیفہؒ نقی، زاہد و عالم صدوق اللسان اور احفظ اہل زمانہ تھے، کیا احفظ اہل

زمانہ کو سنی الحفظ کہا جائے گا؟ والی اللہ اعلم

(۹) شیخ عبداللہ بن دلاؤ نے فرمایا: اہل اسلام پر واجب ہے کہ اپنی نمازوں میں امام صاحب کے واسطے دعائیں کریں کیونکہ انہوں نے اہل اسلام کیلئے سنن و فقہ کو محفوظ کر دیا۔ ”انفوس! جس نے دوسروں کیلئے حدیث و فقہ دونوں کی ہمیشہ کیلئے حفاظت کا سر و سامان کیا، اسی کو سنی الحفظ کا خطاب دے دیا گیا۔

(۱۰) امیر المؤمنین فی اللہ حدیث حضرت شعبہؒ نے فرمایا: واللہ! امام ابوحنیفہ حسن الفہم جید الحفظ تھے، جس طرح میں یقین کے ساتھ

جاتا ہوں کہ دن کی روشنی کے بعد رات کی غلمت ضرور آتی ہے اسی طرح مجھے یقین ہے کہ علم امام صاحب کا ہمیشہ تھا۔“ (ذب ص ۱/۳۳۷)

کیا سنی الحفظ لوگوں کی یہی شان ہوتی ہے؟ تلک عشرۃ کاملہ

اہم فائدہ: مزید افادہ کیلئے آخر میں پھر حافظ ابن عبدالبر کے چند جملے نقل کئے جاتے ہیں، آپ نے الاتقاء میں لکھا کہ بعض اہل حدیث نے امام صاحب پر طعن کیا ہے اور وہ سے بڑھ گئے، اسی طرح آپ کے زمانے کے بھی بعض لوگوں نے آپ پر حسد کی وجہ سے ظلم و تعدی کی ہے“

کتاب الکنیٰ میں لکھا: امام ابوحنیفہؒ نے حضرت انس بن مالک کو دیکھا اور حضرت عبداللہ بن الجارث بن جزء سے حدیث بھی سنی، اس لئے آپ کو تابعین میں شمار کیا گیا، آپ فقہ کے امام حسن الرائے والتیاس، الطیف الاسخراج، جید الذہن، حاضر الفہم، ذکی، ورع اور عاقل تھے، مگر آپ کا مذہب چونکہ اخباراً حاو عدول کے بارے میں عدم قبول تھا جبکہ وہ اصولی مجمع علیہا کے مخالف ہوں اس لئے اہل حدیث نے ان پر نکیر کی، اور آپ کی مذمت کے روپے ہوئے جس میں وہ حد سے بڑھ گئے اور دوسرے لوگوں نے آپ کی تعظیم کی، آپ کا ذکر وشہرہ بلند کیا اور آپ کو اپنا امام بنایا، یہ لوگ بھی آپ کی حد میں حد سے کچھ بڑھ گئے، (ذیب ص ۲۳۲/۲) حافظ ابن عبدالبر نے جامع بیان العلم وفضله میں لکھا:۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی جیسے جلیل القدر ائمہ کی شان میں جس کسی نے بدگویی کی ہے اس پر اعلیٰ کا یہ شعر صادق آتا ہے۔

کناطح صغرة یوما لیفلقها فلم یضرها واهی قرنه الوعل،

(کوہستانی بکر نے چنان کو توڑ ڈالنے کیلئے نگر ماری مگر چٹان کا کچھ نہ بگڑا خود بکر نے اپنا سینک توڑ لیا)

اسی مضمون کو حسین بن حمیدہ نے اس طرح ادا کیا ہے ۔

یا ناطح الجبل العالی لیکلمہ اشفق علی الراس لاشفق علی الجبل

(اوجھ پھا پھانٹ کر یں مار کر زخمی کرنے کا ارادہ کرنے والے نادان! پہاڑ پر نہیں بلکھائے سر پر ترس کھا)

(امام بخاری کے شیخ معظم امیر المومنین فی الہدیث) حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے کسی نے کہا کہ فلاں شخص امام ابوحنیفہؒ کی

بدگویی کرتا ہے تو آپ نے ان الرقیات کا یہ شعر پڑھا ۔

حسدوک اذراوک فضلک اللہ بما فضلت بہ النجباء (تجھ پر اس لئے حسد کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تجھ کو ان

فضائل و مناقب سے نوازا ہے، جن سے تمام اشراف و نجباء کو نوازا ہے)

ابوالاسود دؤلی کا یہ شعر بھی برمل ہے ۔

حسدوا الفتی اذلم ینالوا مبعیہ فاناس اعداء له وخصوم

(لوگ حسد کی راہ سے آدمی کے دشمن بن جاتے ہیں، جب وہ مل کی راہ سے اس کی برابری نہیں کر سکتے)

آخر میں حافظ ابن عبدالبر نے لکھا

صحابہ و تابعین کے بعد ائمہ اسلام، ابوحنیفہ، مالک و شافعی کے فضائل ایسے ہیں کہ خدا جسے ان کی سیرت کے مطالعہ اور اقتداء کی

توفیق بخشے، یقیناً وہ بہت خوش نصیب ہے۔

امام حدیث ابو یوسفؒ نے کہا: خدا کی رحمت ہو ابوحنیفہؒ پر وہ امام تھے، خدا کی رحمت ہو مالکؒ پر وہ امام تھے، خدا کی رحمت ہو شافعیؒ پر وہ امام تھے۔

جیسا کہ اوپر حافظ ابن عبدالبرؒ نے الکنیٰ میں لکھا کہ امام صاحب پر بڑا طعن اہل حدیث کا بعد جمعیہ قبول اخباراً حاو عدول ہوا ہے،

اور پھر جواب کی طرف بھی اشارہ کیا، اسی طرح ہر مذہب کے اکابر فقہائے محدثین نے امام صاحب کی طرف سے اس طعن کا دفاع کیا ہے اور

۱۔ یہ کتاب جو اہل علم کیلئے نہایت مفید ہے عربی میں دو جہدوں میں شائع ہوئی تھی، اس کے بعد بعض مصری علماء نے اس کا اختصار شائع کیا، اور اس کا مختصر اردو

ترجمہ مولانا آزاد کے ایماء سے مولانا عبدالرزاق صاحب طبع آبادی نے کیا جو ترویج اصفہن دہلی سے شائع ہوا، انھوں نے کہ اختصار میں نہ صرف اسانید و مکرر

روایات حذف کی گئی ہیں بلکہ بہت سا اصل حصہ بھی کم کر دیا گیا ہے جیسا کہ اردو ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے اور آخر میں نہ معلوم کس کے ایماء سے اس نہایت معتبر و مستند

کتاب مستطاب کے ساتھ تاریخ بن سلیمان کا لکھا ہوا کنوڈب (جموں) سزنامہ امام شافعی بھی جوڑ دیا گیا ہے جس کی تخلیق حافظ ابن حجر و حافظ ابن حجر نے بھی کی

ہے، اور علامہ کوثری نے اس کی مکمل و مدلل تردید "بلوغ الامانی فی سیرۃ الامام محمد بن الحسن البغوی" ص ۳۵۲ تا ۳۵۳ میں کی ہے۔ "مؤلف"

درحقیقت یہی ایک اعتراض ایسا تھا بھی جس کو اہیت دی جاسکتی تھی، باقی اعتراضات سے تو ناواقف لوگوں کو متاثر کرنے کیلئے معاندین نے بطور تلبیس صرف مخالف امتزیاں کی ہیں اس لئے یہاں ہم امام صاحب کے چند اصول استنباط ذکر کرتے ہیں، جن سے امام صاحب کا واضح و معقول مسلک روشنی میں آجائے گا، اور ان کا تفصیلی علم ہر حنفی خصوصاً اہل علم کو ہونا بھی چاہئے۔

اصول استنباط فقہ حنفی

امام صاحب آپ کے اصحاب یا فقہ حنفی پر نقد چونکہ بقول علامہ کوثری اصول استخراج فقہ حنفی سے ناواقفیت کے سبب سے بھی ہوا ہے اور علامہ موصوف نے تانیہ ص ۱۵۲ میں ان میں سے ۱۶ ہم اصول ذکر کئے ہیں، ہم اس موقع پر ان کو بھی پیش کر دینا مناسب سمجھتے ہیں تاکہ فقہ حنفی و امام اعظمؒ کے علمی فضل و کمال کا یہ نہایت اہم پہلو بھی واضح ہو جائے اور مخالفین و معاندین پر اتمام حجت کا فرض پوری طرح ادا ہو جائے۔ ان ازید الا اصلاح ما استطعت وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم۔

(۱) بقول مرسلاتہ ثقات، جبکہ ان سے قوی کوئی روایت معارض موجود نہ ہو۔ اور مرسل سے استدلال کرنا سبب متواتر تھا، جس پر امت محمدیہ نے قرون مشہود لہا بالخیر میں عمل کیا تھا، حتیٰ کہ ابن جریر نے کہا: مرسل کو مطلقاً رد کر دینا ایسی بدعت ہے جو دوسری صدی کے بعد پیدا ہوئی، جیسا کہ اس کو باہمی نے اپنی اصول میں، حافظ ابن عبدالبر نے تمہید میں، اور ابن رجب نے بھی شرح علل الترمذی میں ذکر کیا ہے بلکہ امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں مراسیل کے ساتھ استدلال کیا ہے، جس طرح جزء القراءۃ خلف الامام وغیرہ میں بھی کیا ہے، اور صحیح مسلم میں مراسیل موجود ہیں، پھر جس نے بھی ارسال کو نظر انداز کیا، اس نے سبب معمول بہا کا آدھا حصہ ترک کر دیا۔

(۲) اصول استنباط امام اعظمؒ ہی میں سے یہ بھی ہے کہ وہ اخبار آحاد کو ان اصول پر پیش کرتے ہیں جو استقراموار و شرع شریف کے بعد ان کے پاس جمع ہوئے تھے، پس اگر کوئی خیر و اعدان اصول کے مخالف ہوتی تو اس کے مقابلہ میں اصل کو اختیار کرتے تھے تاکہ اقوی الدلیلین پر عمل ہو، اور اس خیر مخالف لاصل کو شاید قرار دیتے تھے، امام طحاوی کی معانی الامار سے اس کی بہت مثالیں ملیں گی اور اس میں صحیح صحیح کی کوئی مخالفت نہیں ہے بلکہ مخالفت اس خبر کی ہے جس میں مجتہد کے لئے علت ظاہر ہوگئی ہے، ظاہر ہے کہ صحیح خبر کا تحقق جب ہی ہو سکتا ہے کہ مجتہد کے نزدیک اس میں کوئی عیب قادح موجود نہ ہو۔

۱۔ حدیث مرسل محدثین کی اصطلاح میں وہ کہلاتی ہے جس میں تابعی اپنے اور اس حضرت صحیحہ کے درمیان واسطہ کو بیان کے بغیر قال رسول اللہ ﷺ کہے، جیسا کہ عام طور پر حضرت سعید بن المسیب، بکول دشتی، ابراہیم حنفی، حسن بصری اور دوسرے اکابر تابعین کا معمول تھا، علامہ ابن تیمیہ نے لکھا: اجماع قول یہ ہے کہ جس شخص کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ فقہ کے علاوہ کسی سے روایت نہیں کرتا اس کی مرسل مقبول ہوگی (منہاج السنہ ص ۴۱)۔ شیخ الاسلام حافظ العصرمراقی نے ذکر کیا کہ امام محمد بن جریر طبری نے لکھا: تمام تابعین قبول مرسل پر متفق تھے، ان سے یہ بیان کے بعد کسی امام سے بھی ۲۰۰ تک اس کا رد و انکار مقبول نہیں ہے حافظ ابن عبدالبر نے کہا کہ ابن جریر کا اشارہ اس طرف ہے کہ سب سے پہلے امام شافعی نے قبول مراسیل سے انکار کیا ہے، پھر اس کے بعد کہا کہ اس میں تو شریعت کی توڑ پھوڑ ہوتی ہے (کیونکہ شریعت کا بہت سا حصہ شرم کر دینا پڑتا ہے)، (مدیۃ الاسی المحافظہ قاسم بن قطلوبغا ص ۲۷) امام ابوہریرہ نے اپنے رسالہ میں لکھا: پہلے زمانہ میں علماء مراسیل کے ساتھ استدلال و احتجاج کرتے تھے، جیسے سفیان ثوری، امام مالک و اوزاعی تا آگیا امام شافعی آئے اور اس میں حکام کیا (معارف السنن للعلامة البوری دام رحمہم ص ۱/۲۶)۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: مرسل احناف کے یہاں مقبول ہے البتہ اس بارے میں امام طحاوی کا قول معتبر ہے کہ اہل ردیہ متصل کا ہے۔ بہ نسبت مرسل کے جیسا کہ فقہ المصنف میں ہے اور حسانی کا قول مرجوح ہے کہ مرسل حالی ہے بہ نسبت متصل کے مرسل کو امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ امام مالک نے بھی قبول کیا ہے اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت ہے، ابوہریرہؓ نے بھی قبول کیا ہے، امام بخاری و شافعی نے قبول نہیں کیا، تاہم امام شافعی نے چھ مواضع میں قبول کیا ہے، جو خوبہ میں مذکور ہیں، قبول مرسل میں اکثر خلف امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہیں۔ (اعرف ص ۲۱)

(۳) اخبار احاد کو عنوان و عموماً کتاب پر بھی پیش کیا جاتا ہے، لہذا کوئی خبر اگر عموم یا ظاہر کتاب کی مخالف ہو تو امام صاحب اقولی الدلیلین پر عمل کرنے کیلئے خبر کی جگہ کتاب اللہ کو اخذ کرتے ہیں، کیونکہ کتاب قطعی الثبوت ہے، اس کے ظواہر و عموماً بھی امام صاحب کے نزدیک قطعی الدلالت ہیں، جس کے دلائل کتب اصول میں مشرح و مفصل ہوئے ہیں، جیسے فصول ابی بکر رازی، شامل لافانی وغیرہ، لیکن جس وقت کوئی خبر عام یا ظاہر کتاب کے مخالف نہ ہو، بلکہ اس کے مجمل کا بیان ہو تو اس کو لے لیں گے کیونکہ اس میں بغیر بیان کے دلالت نہیں ہے، مگر اس کو باوجود زیادہ علی الکتاب بخیر الا حاد میں داخل کرنا صحیح نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے غلطی سے سمجھا ہے،

(۴) امام صاحب کے اصول نامفہم میں سے یہ بھی ہے کہ خبر واحد پر جب عمل کریں گے کہ وہ سبب مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔

خواہ وہ سبب فعلیہ ہو یا قولیہ یہ بھی اقویٰ الدلیلین ہی پر عمل کرنے کیلئے ہے۔

(۵) خبر واحد کو اخذ کرنے کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ اپنی ہی جیسی خبر کے بھی معارض نہ ہو، تعارض کے وقت ایک خبر کو دوسری پر ترجیح دیں گے اور جو ترجیح انظار مجتہدین کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں مثلاً ایک کے راوی کا بہ نسبت دوسرے کے فقیر یا فقہ ہوتا۔

(۶) خود راوی کا مکمل بھی مختلف خبر نہ ہو جیسے حدیث ابی ہریرہ در بارہ غسل انشاء و لوغ کلب سے سات مرتبہ کیونکہ یہ خبر خود حضرت ابو ہریرہؓ کے خلاف ہے، لہذا امام صاحب نے اسی علت کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا، اور اس طریقہ پر اعلال کی مثالیں سلف سے بہت ملتی ہیں جیسا کہ ان کا ذکر شرح ملل الترمذی لابن رجب میں ہے، اس اصل کی مخالفت ان حضرات نے کی ہے جن کی فقہ ظاہر یہ ہے کہ زیادہ قریب ہے۔

(۷) امام صاحب کے اصول استنباط میں سے یہ بھی ہے کہ متن یا سند کے لحاظ سے زیادتی والی روایت کو احتیاطی الدین کے نقطہ نظر سے کمی و نقص والی روایت پر محمول کر دیتے ہیں جیسا کہ ابن رجب نے ذکر کیا ہے۔

(۸) خبر واحد کو اس وقت بھی نہیں لیا جاتا جبکہ اس کا تعلق عام و کثرت کے ساتھ پیش آنے والے عمل سے ہو، لہذا ایسے عمل پر حکم کا ثبوت بغیر شہرت یا قوا کر کے نہیں مانتے، اسی میں حدود و کفارات بھی داخل ہیں جو شہر کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

(۹) کسی حکم مسئلہ میں اگر صحابہ میں اختلاف رہا ہو اور اختلاف کرنے والے کسی صحابی نے دوسرے صحابی کی خبر واحد سے احتجاج و استدلال ترک کر دیا ہو تو ایسی صورت میں بھی اس خبر واحد کو معمول پر نہیں مائیں گے۔

(۱۰) خبر واحد کو اس صورت میں بھی نہیں لیا جائے گا جبکہ سلف میں سے کسی نے اس پر طعن کیا ہو۔

(۱۱) اختلاف روایات کی موجودگی میں حدود و عقوبات کے اندر اخف والی روایت پر عمل کریں گے۔

(۱۲) امام صاحب کے اصول استنباط میں سے یہ بھی ہے کہ راوی کو اپنی مردیہ روایت اپنے شیخ سے سننے کے بعد سے روایت حدیث کے وقت تک برابر یا درجی ہو اور درمیان میں کسی وقت بھی اس کو نہ بھولا ہو ورنہ اس کی روایت سے احتجاج درست نہیں (اگر امام صاحب کی تجویز روایت بالمعنی کی وجہ سے ان کو سبکی الحفظ قرار دینا درست ہو سکتا ہے تو امام صاحب کی شرط مذکور کے لحاظ سے ساری دنیا کے محدثین عظام کو بھی سبکی الحفظ اور امام صاحب کو سب سے زیادہ جید الحفظ ماننا چاہئے کیونکہ اور سب محدثین اس شرط کو لازم نہیں کرتے اور بار بار بھول جانے کے باوجود بھی روایت کو جائز اور اس سے احتجاج کو درست کہتے ہیں)

(۱۳) راوی حدیث کو اگر اپنی حدیث یا نہ رہی اور اپنے کلمے پر مجبور ہو کر کے روایت کر دے تو ایسی روایت بھی امام صاحب کے نزدیک حجت بننے کے لائق نہیں ہے، دوسرے محدثین اس کو بھی حجت مانتے ہیں۔

(۱۴) جو حدود شہادت کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، ان سے متعلق روایات مختلف کی موجودگی میں امام صاحب احوط کو اختیار کرتے ہیں، جیسے رولیت قطع سارق بوجہ سر قہ ربح و ینار (مساوی تین درم) کے مقابلہ میں رولیت قطع بوجہ سر قہ شی مساوی قیمت دس درم کو معمول بہ

بتایا، کیونکہ دس درم والی روایت لینے میں زیادہ احتیاط ہے اور وہ زیادہ اعتماد کے بھی لائق ہے جبکہ دھوں روایات میں سے کسی کا تقدم و تاخير معلوم نہیں ہو سکا، ورنہ ایک کو دوسرے کے لئے ناخ مان لیا جاتا۔

(۱۵) امام صاحب کے اصول میں سے یہ بھی ہے کہ وہ ایسی حدیث پر عمل کرتے ہیں جس کی تائید میں آثار زیادہ ہوں۔

(۱۶) یہ بھی ان کے اصول میں سے ہے کہ جو خبر صحابہ تابعین کے عمل متواتر کے خلاف نہ ہو، خواہ وہ حضرات کسی شہر میں بھی رہے ہوں، اس میں کسی خاص شہر کی خصوصیت ان کے نزدیک نہیں ہے، جیسا کہ اس کی طرف امام حدیث لیث بن سعد نے اپنے اس مکتوب میں اشارہ کیا ہے جو حضرت امام مالکؒ کی خدمت میں ارسال کیا تھا۔

اسی طرح کے اور اصول بھی ہیں جن کے تحت امام صاحبؒ کو عمل بالا توئی کے نقطہ نظر سے بہت سی روایات آحاد کو ترک کرنا پڑا ہے، علامہ کوثری نے اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ امام صاحبؒ کی مرویہ احادیث میں سے بعض کی تضعیف امام صاحب کے بعض شیوخ یا شیوخ کے بارے میں بعض متاخرین کے نقد و کلام کی وجہ سے کرنا بھی بجا و درست نہیں ہے کیونکہ ظاہر ہے خود امام صاحب اپنے شیوخ و شیوخ شیوخ کے احوال سے زیادہ واقف تھے نسبت بعد کے لوگوں کے اور اکثر تو امام صاحب اور صحابی کے درمیان صرف دوراویوں کا واسطہ ہے، جن کے حالات کا علم کچھ دشوار بھی نہ تھا۔ (تانیب الخلیف ص ۱۵۴)

مکتوب ہدراں: مقدمہ انوار الباری جلد اول کے بعد اوپر ہم نے امام اعظمؒ کا ذکر مبارک پھر کسی قدر تفصیل سے کیا ہے، جس کا پہلا داعیہ صاحب تھو و صاحب مرقاۃ کی جدت طراز تھی جس کی داد نہ عظیم ہوتا، دوسرا داعیہ خود اپنے اندر تھا اس لئے لہذا یہ بود حکایت دراز تر مکتوم، تیسرا داعیہ ناظرین انوار الباری کے قدیم متعارف بزرگ ہمارے محترم و مخلص مولانا قاری محمد عمر صاحب تھانویؒ کا یہ مقام ہدراں ہوئے، کیونکہ اسی اثناء میں ان کا یہ حکم نامہ ملا:

”انوار الباری حصہ اول کا پیش لفظ پورے علوم حدیث میں ایک کلیدی جہت کا گویا ترجمہ الباب ہے، خدا آپ کے فہم اور زور قلم میں برکت بخشے اور آپ کی حیات بعافیت فروزاں ہو، عرض کرتا ہوں کہ اس الپ پر پیش لفظ میں آپ نے ایک کامل و مکمل سیرۃ الامام کے منصہ شہود پر آنے اور لانے کا جو داعیہ سیر و قلم فرمایا ہے یہ کام جس جہت سے آپ چاہتے ہیں دوسرے اس مفہوم کو کاٹنی شاید نہ باہر نکلیں، اردو کی ممتاز ترین ”سیرۃ النعمان“ کے مؤلف کا ش انور شاہ کے تلمیذ ہوتے، دوسرے صاحب بھی بڑی کاوش سے امام صاحب کو باہر لائے مگر ان کے جمال کی جہانتابی سے حل من مزید کی آوازیں اب بھی سننے والے سن رہے ہیں، حضرت تھانویؒ قدس سرہ، کسی غیر مقلد عالم کا مقولہ نقل فرماتے ہیں کہ امام صاحب جہاں پہنچے ہیں کوئی نہیں پہنچا تو میرے محترم! اس باب سیرۃ کو خود آپ ہی کامل مکمل فرمائیں، آخر انوار الباری کی تالیف کے دوران طبع انور کیلئے بھی تو وقت نکالا تو اس نور الانوار عظیم اللہ ذکرہ کیلئے بھی نکالنے! قبول کرنے اور دین و دیانت سے نئے اور کھینچنے کی ہے یہ بات کہ اردو شروح بخاری میں انوار الباری کا جواب نہیں، سیرۃ الامام بھی، جامع المسیر اور اعظم المسیر ہوگی، ان شاء اللہ، خدا ہد فرمائے، والسلام گذارش ہے کہ مذکورہ حکمت نامہ کی جزوی تفسیل کا موقع تو فوراً ہی نکل آیا، فالمدہ علی ذلک پھر کیا عجب ہے کہ توفیق دھیری کرے اور پورے حکم کی بجا آوری بھی میسر ہو جائے، ناظرین سے ہر وقت نیک دعاؤں کی تمنا و درخواست ہے۔ ولہم الاجر والمنة،

بَابُ غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ

(خون حیض کا دھونا)

(۲۹۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُونُسَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنفَرِ عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهَا قَالَتْ سَأَلْتُ امْرَأَةً رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِذَا أَصَابَ نَوْبَهَا الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ كَيْفَ تَصْنَعُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَصَابَ نَوْبَ إِحْدَكُمُ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ فَلْتَقْرِضْهُ ثُمَّ لَتَصْغُهُ بِمَاءٍ ثُمَّ لَتَغْسِلْ بِهِ.

(۲۹۹) حَدَّثَنَا أَصْبَغُ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُمَرُ وَبْنُ الْحَارِثِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ إِحْدَانَا تَجُحِضُ ثُمَّ تَقْرِضُ الدَّمُ مِنْ نَوْبِهَا عِنْدَ طَهْرِهَا فَتَغْسِلُهُ وَتَتَصَّحَّ عَلَى مَا يُوْرُهُ ثُمَّ تَغْسِلُهُ.

ترجمہ (۲۹۸): حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ نے فرمایا ایک عورت نے رسول ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ آپ ایسی عورت کے متعلق کیا فرماتے ہیں جس کے کپڑے پر حیض کا خون لگ گیا ہو، اسے کیا کرنا چاہئے۔ آپ نے فرمایا اگر کسی عورت کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو اسے کھرچ ڈالے اس کے بعد اسے پانی سے دھوے پھر اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتی ہے۔ ترجمہ (۲۹۹):۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہمیں حیض آتا تو کپڑے کو پاک کرتے وقت ہم خون کو کھرچ دیتے اور اسی جگہ کو دھو لیتے تھے پھر تمام کپڑے پر پانی بہا دیتی اور اسے بہن کر نماز پڑھتے تھے۔

تقریباً: محقق یعنی حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ یہ ترجمہ الباب خاص ہے اور کتاب الوضوء میں عام تھا، گویا تخصیص بعد تعمیم ہے۔ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: پہلے کتاب الوضوء میں امام بخاریؒ باب غسل الدم لایچھے ہیں۔ جس میں ہر خون کو دھونے کا حکم معلوم ہو چکا تھا (اور اس کے ساتھ باب غسل المني لائے تھے، جس سے غسل منی کے حکم میں کچھ نرمی و سہولت بھی واضح کی تھی) یہاں دم حیض کے دھونے کا حکم الگ سے اس لئے بتلایا کہ شاید کوئی خیال کرے جس طرح غسل منی میں عام و اکثری ابتلاء کے سبب سے تخفیف ہوگئی تھی، اسی طرح دم حیض کے دھونے میں بھی تخفیف ہو سکتی ہے، اس خیال کا دفعہ کیا اور بتلایا کہ اس کا حکم دوسرے دماء ہی کی طرح ہے کہ پورے اہتمام سے دوسری نجاستوں کی طرح دھونا چاہئے۔ گویا غسل منی کے حکم میں تخفیف خلاف قیاس شریعت سے ثابت ہوئی ہے، جس پر دوسری نجاستوں کو قیاس نہیں کر سکتے۔ (لائع ص ۱۳۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ دم حیض کی نجاست پر اجماع امت ہے، پھر بھی حدیث میں لفظ نضح وارد ہوا اس سے معلوم ہوا کہ نضح سے مراد شریعت میں دھونا ہی ہے، اور نضح بول منی میں غسل کے سوا دوسری صورت مراد لینا درست نہیں،

محقق یعنی نے لکھا:۔ حضرت عائشہؓ کے قول ”پھر تمام کپڑے پر پانی بہا دیتے تھے“ کا مطلب یہ ہے کہ آخر میں احتیاطاً سارے کپڑے پر بھی پانی بہا لیتے تھے، یعنی یہ بات وجوبی نہ تھی (عمدہ ص ۲/۱۰۶) حافظ ابن حجرؒ نے اس کو دفع وسوسہ کیلئے قرار دیا۔ (فتح الباری ص ۲۸۸/۱)

مناسبت ابواب: محقق یعنی نے لکھا کہ پہلے باب سے مناسبت یہی ہو سکتی ہے کہ دم حیض و استحاضہ دونوں کا تعلق عورتوں سے ہے جو ظاہر ہے معلوم ہوا کہ حافظ یعنی مناسبت کے باب میں زیادہ کج و کاؤ پسند نہیں کرتے اور معمولی یا دور کی مناسبت بھی کافی سمجھتے ہیں اور حافظ تو وجہ مناسبت بیان کرنے کو اتنی بھی اہمیت نہیں دیتے جتنی یعنی دیتے ہیں محترم حضرت مولانا سید فخر الدین صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

وامت فیضہم نے لکھا کہ پہلے باب میں حدیث مستحاضہ کے اندر غسل دم استحاضہ کا ذکر آیا تھا، اسی مناسبت سے یہاں غسل دم حیض کا بھی ذکر کر لے آئے ہیں، تاکہ مختلف دماء میں تکلیف غسل کا فرق بتلا دیں، پس دم حیض کو مبالغہ کے ساتھ دھویا جائے گا کہ اس کا اثر باقی نہ رہے اور دم استحاضہ کو اتنی زیادہ کاوش کے ساتھ دھو تا ضروری نہیں ہوگا، لہذا اس باب کا یہاں لانا ضروری تھا اور نہ بظاہر تو اس کا لانا بے موقع ہی سا معلوم ہوتا ہے پھر آگے دوسرا فرق بھی باب الاعتکاف للمستحاضہ میں بتلا دیں گے کہ حائضہ مسجد میں داخل بھی نہیں ہو سکتی اور مستحاضہ اعتکاف کیلئے رہ سکتی ہے (القول للصحیح ص ۷۰)

توجہ مذکور بھی مناسب و موزوں ہے خصوصاً اس لئے بھی کہ اگلی حدیث الباب میں صرف دخول واعتکاف مستحاضہ فی المسجد ہی کا ذکر نہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ وہاں دم استحاضہ کا جريان بھی خواہ کم ہو یا زیادہ بہر صورت متحمل ہے جو دم استحاضہ کی خطیہ نجاست پر دال ہے مگر اس فرق تحت وظیفہ نجاست کا ذکر اور کہیں نظر سے نہیں گذرا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ اِعْتِكَافِ الْمُسْتَحَاضَةِ

(مستحاضہ کا اعتکاف)

(۳۰۰) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ شَاهِينَ أَبُو بَشَرٍ الزَّائِجِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ وَحَسْبِ اللَّهِ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اِعْتَكَفَ مَعَهُ بَعْضُ نِسَائِهِ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَرَى الدَّمَ لَوْنُهَا وَصَبَتِ الطُّسْتُ تَحْتَهَا مِنَ الدَّمِ وَزَعَمَ أَنَّ عَائِشَةَ رَأَتْ مَاءَ الطُّسْطِ فَقَالَتْ كَانَ .

(۳۰۱) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ زُرَيْعٍ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرَمَةَ هَذَا حَتَّى كَانَتْ ثَلَاثَةَ تَجَدُّدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ اِعْتَكَفَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ امْرَأَةٌ مِنْ أَزْوَاجِهِ فَكَانَتْ تَرَى الدَّمَ وَالطُّفْرَةَ وَالطُّسْتَ تَحْتَهَا وَهِيَ تُصَلِّي

(۳۰۲) حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ لَنَا مُعَمَّرٌ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ بَعْضَ امْرَأَتِ الْمُؤْمِنِينَ اِعْتَكَفَتْ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ .

ترجمہ (۳۰۰): حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ آپ کی بعض ازواج نے اعتکاف کیا حالانکہ وہ مستحاضہ تھیں اور انہیں خون آتا تھا۔ اس لئے خون کی وجہ سے اکثر طست اپنے بچے رکھ لیں۔ اور کرمہ نے کہا کہ حضرت عائشہ نے کسم کا پانی نہ دیکھا تو فرمایا کہ یہ تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیسے فلاں صاحبہ کو استحاضہ کا خون آتا تھا۔

ترجمہ (۳۰۱): حضرت عائشہ سے فرمایا کہ رسول ﷺ کے ساتھ آپ کی ازواج میں سے ایک نے اعتکاف کیا، وہ خون اور زردی (کو) دیکھیں، طست ان کے نیچے ہوتا اور وہ نماز ادا کرتی تھیں۔

ترجمہ (۳۰۲): حضرت عائشہ سے روایت ہے بعض امہات المؤمنین نے استحاضہ کی حالت میں اعتکاف کیا۔

تشریح:۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا:۔ ان احادیث سے بعض ازواج مطہرات کا مسجد نبوی میں اعتکاف کرنا ثابت ہوا اور یہ حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے، اگرچہ اولیٰ و افضل یہ ہے کہ جو عورت بجائے مسجد جماعت کے اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کریں، گویا مسجد جماعت میں اعتکاف ان کیلئے مکروہ تنزیہی کے درجہ میں ہوگا اور یہ چیز حنفیہ نے اس واقعہ سے سمجھی ہے کہ ایک دفعہ رسول ﷺ نے آخر عمر رمضان میں اعتکاف کا ارادہ فرمایا تو حضرت عائشہ نے بھی اجازت چاہی، پھر حضرت طلحہؓ نے بھی اجازت طلب کر لی، دونوں نے مسجد نبوی میں نیچے لگائے تو ان کو دیکھ کر حضرت زینبؓ نے بھی ایک خیمہ لگایا اس طرح چار ہو گئے اور حضور ﷺ نے اس پر اپنی ناپندیدگی کا اظہار فرمایا، اپنا

خیرہ اٹھوا دیا، جس کے بعد ازواج مطہرات نے بھی اٹھائے، پھر آپ نے اس سال عشرہ اخیرہ رمضان کی جگہ شوال کے مہینہ میں اعکاف فرمایا، ناپسندیدگی کی وجہ مختلف بیان کی گئی ہیں، قاضی میاضؒ نے فرمایا: حضور علیہ السلام کو خیال ہوا کہ ازواج مطہرات کے اس عمل میں اغلاص کے ساتھ آپ سے تقرب کا مقصد یا باہمی غیرت، حرم و ریس کا جذبہ، یا فخر و مباہات کا خیال بھی شامل ہو گیا ہے یا سوچا کہ مسجد میں عام لوگ دیہاتی اور منافقین سب ہی آتے ہیں، ازواج مطہرات کو ضروری حوائج کیلئے اپنے محکمہ سے باہر بھی نکلنا پڑے گا اس طرح وہ سب کے سامنے ہوں گی، (جو کرامت و شرافت نسواں کے مناسب نہیں) لیکن ہے یہ بھی خیال فرمایا ہو کہ ان کے ساتھ رہنے سے اعکاف کا بڑا مقصد فوت ہوگا جو گھر کے ماحول سے جدا اور تعلقات دنیوی سے کنارہ کش رہنے میں ہے، پھر ان کے خیمے لگ جانے سے مسجد میں جگہ کی تنگی بھی ہوگئی ہوگی وغیرہ اسی لئے حضور علیہ السلام نے اپنی ناخوشی کا اظہار جمل جملہ سے فرمایا کہ کیا وہ اس طرح مسجد میں اعکاف کرنے سے خیر و بھلائی دیکھو رہی ہیں؟! مطلب یہ ہے کہ جس خیر کے ساتھ بہت سی برائیاں بھی سمٹ آتی ہوں، وہ ان برائیوں کے ساتھ لائقِ رغبت نہیں (عمدہ ص ۵/۳۷۹)

شیخ ابو بکر رازیؒ نے لکھا:۔ یہ خیموں والی حدیث بتاتی ہے کہ عورتوں کیلئے مسجد جماعت میں اعکاف کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ حضور ﷺ نے اہلِ ہرتوں؟! یعنی یہ سب کی بات نہیں پھر آپ کا اس مہینہ میں اپنے اعکاف کو بھی ترک کر دینا، اپنا خیرہ اٹھوا دینا جس کے نتیجہ میں انہوں نے بھی اٹھوا لئے۔ یہ آپ کی ناپسندیدگی ہی کی دلیل ہے۔

اگر ایسی صورت میں اعکاف میں کوئی حرج نہ ہوتا تو آپ عزمِ اعکاف کے بعد نہ خود ترک فرماتے اور نہ ان سے ترک کراتے، اس سے واضح ہوا کہ عورتوں کیلئے مساجد میں اعکاف مکروہ ہے (فتح البکرم ص ۳/۱۹۸)

حنبلہ کے نزدیک عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں اعکاف کرنا چاہئے اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے ساتھ مسجد میں بھی اعکاف کر سکتی ہے، امام احمد بھی یہی فرماتے ہیں، علامہ زبیدی نے لکھا کہ ہمارے یہاں عورت کے واسطے افضلِ اعکاف اپنے گھر کی مسجد میں ہے (جہاں نماز کیلئے جگہ مقرر کر رکھی ہو) اور مسجد جماعت میں جائز کے درجہ میں ہے (یعنی مع کراہت حزیبی) پھر مسجدِ اعظم کی نسبت اپنے محلہ یا گھر سے قریب کی مسجد بہتر ہے، درختِ ریش ہے کہ عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں اعکاف کرنا چاہئے اور مسجد میں مکروہ ہے، علامہ شائنی نے لکھا کہ یہ کراہت حزیبہ کی ہے جیسا کہ ظاہر نہایہ سے مفہوم ہوا، (نہر) بدائع میں تصریح ہے کہ مسجد میں خلافِ افضل ہے، لہذا مسجد میں بدوئی کراہت جائز ہوگا، (فتح البکرم ص ۳۰/۱۹۷) صاحبِ فتح البکرم کے لفظ بدوئی کراہت سے مراد کراہتِ حزیبی ہے جو خلافِ افضل کا خفا ہے لہذا اس سے قطعاً یہی نہ ہونی چاہئے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی فرمایا کہ میرے نزدیک درختِ ریش کراہت کا لفظ حزیبی پر ہی محمول ہے، کیونکہ ایسے امر پر جو حضور اکرم ﷺ کے مواہبہ میں صادر ہوا ہو، مکروہ حزیبی کا حکم کرنا درست نہیں، اور علامہ سیوطیؒ سے تعجب ہے انہوں نے حاشیہ و سنی میں کس طرح لکھ دیا:۔ ارتکابِ کراہتِ حزیبی حرامِ حلال ہے کیونکہ آپ شارح ہیں وہ آپ کے حق میں ثواب ہوگا۔ ہمیں جو کچھ معلوم ہے وہ تو یہی ہے کہ مکروہ حزیبی کا ارتکاب ہمارے دشمنانِ کفر کے یہاں بالاتفاق معصیت ہے جس کا انتساب نبوت کی طرف نہیں کر سکتے۔

بیانِ مذاہب: محقق عینیؒ نے یہ تفصیل دی ہے:۔ علامہ نووی نے لکھا:۔ مرد کی طرح عورت کا اعکاف صرف مسجد ہی میں درست ہے، ابنِ بطال نے امام شافعی کا قول نقل کیا کہ عورت غلام و مسافر جہاں چاہیں اعکاف کر سکتی ہیں، ہمارے اصحاب (حنبلہ نے) فرمایا کہ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعکاف کرے، مسجد جماعت میں نہ کرے (ذکرہ فی الاصل) یہی قول فحشی، ثوری و ابنِ علیہ کا ہے، مدینہ المنفیٰ میں ہے کہ مسجد میں اعکاف کرے تو جائز ہے، محیط میں امام صاحب کی بواسطہ حسن جواز و کراہت کی روایت ہے، بدائع میں روایت حسن امام صاحب سے یہ ہے کہ مسجد بیت میں مسجد محلہ سے افضل ہے اور مسجد محلہ مسجدِ اعظم سے افضل ہے (عمدہ ص ۵/۳۷۳)

حافظ نے لکھا:۔ احکاف کیلئے مسجد کی شرط پر سب علماء کا اتفاق ہے۔ بجز محمد بن ابابہ مالکی کے وہ ہر جگہ جائز کہتے ہیں، امام ابو یوسفؒ نے عورت کیلئے مسجد بیت کی قید لگائی، امام شافعیؒ کا بھی قدیم قول یہی ہے، دوسری صورت اصحاب امام شافعیؒ اور مالکیہ سے بھی یہ منقول ہے کہ مرد و عورت سب کیلئے مسجد بیت میں درست ہے کیونکہ تطوع کی ادائیگی گھروں میں ہی افضل ہے، امام ابو یوسفؒ و امام احمد نے مردوں کیلئے ان مساجد کو مخصوص کیا جن میں نمازیں ہوتی ہوں، امام ابو یوسفؒ نے صرف احکاف واجب کیلئے یہ قید رکھی جبور کے نزدیک ہر مسجد میں درست ہے، البتہ جس پر جمعہ واجب ہو اس کیلئے امام شافعیؒ نے جامع مسجد کو مستحب قرار دیا ہے اور امام مالک نے اس کو شرط قرار دیا کیونکہ دونوں کے نزدیک جمعہ کے واسطے دوسری مسجد میں جانے سے احکاف ٹوٹ جاتا ہے، امام مالک کے نزدیک چونکہ شروع کر دینے سے احکاف واجب ہوتا ہے اس لئے انہوں نے شرط کا رد دے دیا (فتح الباری ص ۱۹۳/۴)

احکاف مستحاضہ: یہ عنوان امام بخاریؒ نے یہاں اور پھر ابواب احکاف میں بھی قائم کیا ہے، اور یہی روایت لائے ہیں (ص ۲۷۳) شاید اس لئے کہ اس کو دونوں باب سے مناسب تھی، ان کے علاوہ امام ابوداؤد نے باب فی المستحاضۃ تعکف تحت النخی روایت نقل کی ہے، باقی دوسرے ابواب صحاح نے یہ عنوان قائم نہیں کیا، اور اس روایت کو اکثر محدثین نے ابواب صوم میں ذکر کیا ہے، امام مسلمؒ و ترمذیؒ نے اس روایت کو لایا ہی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے سبق کیا واللہ اعلم۔ البتہ دوسری حدیث خیموں والی بجز ترمذیؒ کے سب میں ذکر ہے اور امام بخاریؒ بھی اس کو باب احکاف النساء و باب الاضایہ فی المسجد ص ۲۷۲ میں، پھر باب الاحکاف فی شوال ص ۲۷۳/۱ کو باب من اراد ان یتعکف لم یألف ان یتخرج ص ۲۷۳ میں لائے ہیں۔

امام بخاریؒ کا مقصد: عنوان مذکور کو خصوصاً کر لانے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عورتوں کیلئے بوجہ حدیث مذکور احکاف مسجد کو مرد و تہنہ بھی نہیں سمجھتے (کیونکہ احکاف مستحاضہ حضور ﷺ کے ساتھ ثابت ہو گیا جو دوسرے حالات کے لحاظ سے زیادہ قابل ممانعت تھا، دوسرے حضرات محدثین نے بجز ابوداؤد کے عنوان مذکور بھی قائم نہیں کیا نہ اس روایت کو باب احکاف میں لائے اور مسلمؒ و ترمذیؒ تو ولایت مذکور بھی نہیں لائے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جزئی واقعہ کو ان حضرات نے خیموں والی روایت کے مقابلہ میں اہمیت نہیں دی، اسی طرح ائمہ مجتہدین نے بھی زیادہ بحث خیموں والی حدیث ہی کے تحت کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ کسی حدیث کا ثبوت اور چیز ہے اور اس کا تناول استنباط احکام کیلئے ہر آخر ہے اور ایسی صورت اگر ائمہ مجتہدین کیلئے مختلف مسائل میں پیش آئی ہے تو اس کو محل طہن نہ بنایا جائے، خصوصاً جبکہ یہاں خیموں والی حدیث میں تائید یہی کی کہ دوسرے خارجی اسباب و مصالح پر محمول کیا گیا ہے، تو یہ احکاف مستحاضہ والی روایت کو تصاف طور سے استنباط احکام کا ذریعہ نہ بنی تھی مگر امام بخاریؒ کی طرح کسی نے بھی اہمیت نہیں دی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے یہ بتانا ہے کہ حیض کی وجہ سے جو امور ممنوع تھے استحاضہ کی وجہ سے ان کی ممانعت نہیں ہے، صرف اتنی احتیاط کی ضرورت ہے کہ مساجد کی تکوین وغیرہ نہ ہو (الامح ص ۱۲۱)

بحث و نظر: پہلی حدیث الباب میں بعض نسخہ (علیہ السلام) دوسری میں امرأۃ من ازواجہ، تیسری میں بعض اصحاب المؤمنین سے مراد کوک ہے؟ محقق مینی و حافظ ابن حجر نے اس بارے میں ابن جوزیؒ کے خیال کی تردید کی ہے اور حافظ نے سنن سعید بن منصور کی تائید سے ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کی تعیین کو راجع قرار دیا ہے، ملاحظہ ہو محمد ص ۱۰۶/۲ و فتح الباری ص ۲۸۲/۱ و ص ۱۹۹/۴،

آخر میں حافظ نے یہ بھی لکھا کہ حدیث الباب سے مستحاضہ کے مسجد میں ٹھہرنے کا جواز ثابت ہوا اور یہ بھی کہ اس کا احکاف و نماز صحیح ہے، اگر مسجد کے طوط ہونے کا خطر نہ ہو تو حدیث کی بھی اجازت ہے (جس طرح یہاں طشت رکھ کر مسجد کو خون سے طوط نہ ہونے دیا گیا، اور یہی حکم دوسرے ایسے لوگوں کیلئے بھی ہے جن کا حدیث و عذر ہر وقت موجود ہو یا زخم سے خون بہتا رہتا ہو) (فتح ص ۲۸۳/۱)

محقق بخنی نے لکھا کہ حدیث الباب سے مستحاضہ کیلئے اعتکاف و نماز کی صحت معلوم ہوئی کیونکہ وہ شرعاً پاک عورتوں کی طرح ہے، طہات اس لئے رکھا گیا کہ کپڑوں یا مسجد کا ٹکڑ نہ ہو، یہی حکم مرض سلس البول، جریان بندی و دودی اور زخم سے خون بہنے والے کا بھی ہے اور اسی سے جواز حدیث فی المسجد بشرط عدم ٹکڑ بھی ہوا۔ (عمدہ ص ۲/۱۰۷)

بَابُ هَلْ تُصَلِّي الْمَرْأَةُ فِي ثَوْبٍ حَاصَتْ فِيهِ۔

(کیا عورت اسی کپڑے سے نماز پڑھ سکتی ہے جس میں اسے حیض آیا ہو؟)

(۳۰۳) حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ مَا

كَانَ يَأْخُذُنَا إِلَّا الثَّوْبُ وَاجِدٌ مُجْبِضٌ فِيهِ فَأَذَا أَصَابَهُ شَيْءٌ مِنْ دَمٍ قَالَتْ بَرَيْفَهَا فَمَضَعْتُهُ بَطْفُخًا

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہمارے پاس صرف ایک کپڑا ہوتا تھا جسے ہم حیض کے وقت پہنتے تھے جب اس میں کچھ خون لگ جاتا تو اس پر تھوک ڈال لیتے اور پھر اسے ناخنوں سے مٹا دیتے۔

تشریح: حدیث الباب کے تحت بتلایا گیا کہ اگر کسی کے پاس ایک ہی کپڑا ہو تو اسی کو پاک کر کے نماز کے وقت استعمال کر سکتی ہے دوسری احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ازواج مطہرات کے پاس حالت حیض و طہارت کیلئے الگ الگ کپڑے ہوتے تھے تو عائشہؓ نے بات بعد کی ہے جب معیشت میں توسع ہو گیا تھا، جس طرح حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ پہلے ہمارے پاس ایک ہی بستر تھا، جب حق تعالیٰ نے دوسرا بستر عطا فرمایا تو میں حالت حیض میں حضورؐ سے الگ سوئے گی، (الفتح الربانی، ترتیب مسند احمد ص ۲/۱۶۰)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ قَالَتْ بَرَيْفَهَا (اپنے تھوک سے خون کا دھبہ مٹا رہی تھیں) یہاں امر تھوک سے ملنے کے ہیں جیسا کہ ابن جنی نے کہا ہے، اور تھوک میں حیزاب کا سا اثر ہوتا ہے جس سے ازالہ کا فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے، لہذا عیان عمل بالحدیث جو فقہ حنفی پر اعتراض کیا کرتے ہیں اور بجز پانی کے کسی چیز سے ازالہ نجاست کے قائل نہیں وہ اس حق صریح و حدیث صحیح کا کیا جواب دیں گے؟ محقق بخنی نے لکھا: محدث شافعی نے کہا کہ یہ بات تھوڑے خون کیلئے ہے جو معاف ہے، لیکن بہت سا تو اس کا دھونا ہی صحیح و ثابت ہے، میں کہتا ہوں کہ ان حضرات کے یہاں تو کم درجہ کی نجاست کی معافی نہیں ہے، لہذا یہ بات تو صرف امام اعظمؒ ہی کے مذہب پر صحیح ہو سکتی ہے جن کے یہاں تھوڑی نجاست معاف ہے یعنی ایک دم سے کم ہیں حدیث الباب ان حضرات کے خلاف ہے خصوصاً اس لئے کہ وہ بغیر پانی کے ازالہ نجاست کو بھی درست نہیں مانتے کیونکہ اس حدیث میں بغیر پانی کے ازالہ نجاست کی صراحت ہے اور دم کی نجاست پر اتفاق ہے، نیز معلوم ہوا کہ ازالہ نجاست میں عدد کا اعتبار نہیں کہ مقدور صرف مٹائی و پاکیزگی ہے (خواہ وہ ایک دفعہ میں حاصل ہو یا سو دفعہ میں) (عمدہ ص ۲/۱۰۹)

حافظ کا اعتراض: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا:۔ اس حدیث میں تو کوئی ذکر اس امر کا نہیں ہے کہ اسی کپڑے میں نماز بھی پڑھی تھی، لہذا اس سے ان لوگوں کا استدلال درست نہیں جو ازالہ نجاست بغیر پانی کے بھی مانتے ہیں پس یہاں تھوک سے صرف ازالہ اثر کیا گیا ہے، مقصود تطہیر نہیں تھا، پہلے باب میں بھی ذکر ہوا کہ پھر اس جگہ کو دھوئی بھی تھیں اور نماز پڑھتی تھیں اس سے معلوم ہوا کہ نماز پڑھنے کا ارادہ جب ہوتا تھا تو صرف رکڑنے پر اکتفاء نہ کرتی تھیں (فتح ص ۱/۲۸۳)

حافظ کا جواب: یہ ہے کہ امام بخاریؒ تو حدیث الباب سے وہی بات سمجھے ہیں جو حنفیہ نے سمجھی ہے اسی لئے انہوں نے عنوان میں نماز کا ذکر کیا ہے اور محدث شافعیؒ نے بھی اسی حدیث سے سمجھا کہ ازالہ نجاست بھی ہو گیا، صرف ازالہ اثر نہیں ہوا جس کا دعویٰ حافظ نے کیا ہے لہذا پھر دیکھا کہ محقق بخنی نے بھی یہی وجہ لکھی ہے۔

اور بظاہر یہی بات معقول بھی معلوم ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے صرف ایک کپڑا ہونے کی صورت میں طہارتِ ثوب و نماز ہی کا مسئلہ بتلایا ہوگا صرف ازلہ اثر کی بات تو ہر ایک سمجھدار آدمی خود بھی سمجھ سکتا تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ الطَّيِّبِ لِلْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ (حیض کے غسل میں خوشبو استعمال کرنا)

(۳۰۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ خَفْصَةَ عَنْ أُمِّ غَطِيَّةٍ قَالَتْ كُنَّا نُنْهِي أَنْ يُعْدَّ عَلَيَّ مَيِّتٌ فَوْقَ ثَلَاثِ أَلْفِ رَجُلٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا وَلَا تَكْجُلُ وَلَا تَنْطَلُبُ وَلَا نَلْبَسُ ثَوْبًا مَضْبُوعًا إِلَّا ثَوْبَ غَضَبٍ وَقَدْ رَخَّصَ لَنَا عِنْدَ الطُّهْرِ إِذَا غَسَلْنَا إِحْدَانَا فِي ثَلَاثَةِ مَنَاسِبٍ أَطْفَارٍ وَكُنَّا نُنْهِي عَنْ إِيْتَاعِ الْجَنَائِزِ زَوْافَ هِشَامِ بْنِ حَسَّانٍ عَنْ خَفْصَةَ عَنْ أُمِّ غَطِيَّةٍ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ .

ترجمہ: حضرت ام عطیہؓ نے فرمایا کہ ہمیں کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منانے سے روکا جاتا تھا، لیکن شوہر کی موت پر چار مہینے دس دن کے سوگ کا حکم تھا، ان دنوں میں ہم نہ مرد استعمال کرتے تھے نہ خوشبودار عصب (یعنی کنی بنی ہوئی ایک چادر جو رنگین بھی ہوتی تھی) کے علاوہ کوئی رنگین کپڑا ہم استعمال نہیں کرتے تھے، اور ہمیں (عدت کے دنوں میں) حیض کے غسل کے بعد کچھ اطفار کے کست استعمال کرنے کی اجازت تھی اور ہمیں جنازہ کے پیچھے چلنے کی بھی اجازت نہیں تھی اس حدیث کی روایت ہشام بن حسان نے حصہ سے انھوں نے ام عطیہؓ سے انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے کی۔

تشریح: باب سابق میں کپڑے سے ازلہ خون کا طریقہ تلقین فرمایا تھا اور نظافت و صفائی سکھائی تھی، اس باب میں ازلہ کے بعد تطہیب بتائی اور اس کی تاکید اس امر سے ظاہر ہوئی کہ سوگ والی عورت کیلئے بھی اس کی اجازت دیدی گئی حالانکہ اس کو عدت کے دنوں میں اشیاءِ خوشبو کے استعمال کی اجازت نہیں ہے یہی وجہ دونوں باب میں مناسبت کی بھی ہے (عمدہ ص ۲/۱۰۹) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہاں خوشبو کا استعمال بوجہ ضرورت اور پوری طرح ازلہ رائج کر رہے کیلئے ہے جیسا کہ علامہ نووی، مہلب و ابن بطلال نے لکھا ہے (عمدہ ص ۲/۱۱۲)

قوله من کست اطفار: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ یہاں بہترین توجیہ حذوفِ عطف کی ہے جو حادِ راستِ عرب میں عام ہے یعنی ٹکڑ (قط) اور ٹکڑ (اطفار) دونوں میں سے جو بیان بھی دوسری خوشبو کی چیزوں سے بخور (دھونی) لے سکتی ہیں، (ٹکڑ سے بسانے اور دھونی لینے کا رواج تو اب بھی عام ہے) حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ یعنی نے رولبت مسلم کے حوالے سے ”من قسط و اطفار“ نقل کیا ہے اور حافظ نے ”من قسط و اطفار“ او کے ساتھ، مجرد دونوں درست ہیں کیونکہ واؤ اور او دونوں کی روایت مسلم سے صحیح ہے۔

علامہ ابن اثیر نے لکھا کہ صوابِ قسطِ طفار ہے بغیر مزہ کے، نسبت سے شہر طفار کی طرف جو ساحل بحر پر واقع ہے صاحب المشرق نے لکھا کہ طفار مشہور شہر ہے سواحلِ یمن پر، کربانی نے موضعِ قریب ساحلِ عدن بتلایا جو یہی نے قسط کو علقا قیر بحر سے کہا (لا مع ص ۱/۱۲۱) صاحب خزائن الادویہ نے قسط کی چار قسمیں لکھیں (۱) عربی جس کو قسطِ بحر بھی کہتے ہیں یہ سفید ہوتی ہے (۲) ہندی، سیاہ کڑوی اور بہت خوشبودار، جو کشمیر، چناب و جہلم کے شعبی علاقہ میں ہوتی ہے (۳) رومی سفید شیریں ہوتی ہے (۴) شامی سیاہ، جس سے ایلے سے کسی بو آتی ہے، صاحب قاموس نے غلطی سے قسط کو گوبندی (اگر) سمجھا ہے (۵/۲۰۰)

علامہ ابن اثیر نے قول کی تائید بخاری کے باب القسط للمحاذہ سے بھی ہوتی ہے، وہاں متن میں من کست طفار ہی ہے اگرچہ حاشیہ میں نسخہ کست الطفار کا بھی ہے (۸۰۴) اور اسی صفحہ پر باب تلئس الحلاۃ ثياب البصص میں من قسط و اطفار درج ہے اور اسی طرح نسائی

والہود اؤ میں بھی ہے، جس سے حضرت گنگوٹی کے ارشاد کی تائید ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ الاثوب عصب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ثوب عصب کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، عجم البلدان حموی حنفی میں مخالف الیمین کے ذکر میں اس کی تحقیق دیکھی جائے، مشہور یہ ہے کہ وہ کلاہ سے بنا ہوا کپڑا ہوتا تھا۔

علامہ نووی نے لکھا: عصب یعنی کپڑا تھا، جس کے سوت میں پہلے گرہیں باندھ لی جاتی تھیں، پھر اسی حالت میں رنگنے کے بعد اس سے کپڑا بنا جاتا تھا، حدیث نبویؐ کا مقصد حاجبِ عدت و سوگ میں ان تمام کپڑوں کو پہننے کی ممانعت ہے جو بغرضِ زینت رنگے جاتے تھے، بجز ثوب عصب مذکور کے، ابن المنذرؒ نے فرمایا: علماء کا اس امر پر اجماع ہوا ہے کہ سوگ والی کو زریا دوسرے رنگوں والے کپڑے پہننا جائز نہیں، البتہ کالے رنگ کی اجازت حضرت عروہ ابن الزبیرؓ امام مالک و شافعیؒ سے منقول ہے، زہریؒ نے اس کو بھی مکروہ کہا، اس کے برعکس عروہ نے عصب کو مکروہ کہا اور زہریؒ نے اس کی اجازت دی، امام مالک نے مونے جھونے عصب کی اجازت دی، ہمارے اصحاب کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح قول مطلقاً حرمت و عدم جواز عصب کا ہے (خواہ مونٹا ہو یا باریک، گھٹیا ہو یا قیمتی وغیرہ) یہ حدیث جائز کہنے والوں کی دلیل ہے ابن المنذرؒ نے کہا کہ سفید کپڑوں کی سب علماء نے اجازت دی ہے بجز بعض متاخرین مالکیہ کے، انہوں نے اعلیٰ قسم کے سفید و سیاہ کپڑوں کی اجازت نہیں دی، جن سے زینت حاصل کی جاتی ہو، ہمارے اصحاب نے کہا کہ ایسا رنگا ہوا کپڑا بھی درست ہے جس سے زینت مقصود نہ ہو اور ارمح یہ ہے کہ ریشمی کپڑا بھی جائز ہے، البتہ زیور سونے، چاندی، موتی کا سب حرام ہے، اور موتیوں کے زیور میں ایک قول جواز کا بھی ہے (نووی شرح مسلم ص ۱/۳۸۸)

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: امام مالک نے ثوب عصب کو جائز کہا، امام احمدؒ کی طرف بھی جواز منسوب ہوا ہے مگر حنفیہ و شافعیہ نے اس کو ممنوع سمجھا ہے، مجھے کافی فکر و تامل کے بعد یہی واضح ہوا کہ حدیث میں اس کا اشتہاء اسی لئے ہے کہ وہ ان کے یہاں حقیر کپڑا تھا اور اسی لئے سوگ کے زمانہ میں اس کی اجازت دے دی گئی، عام طور سے چونکہ اس کی تخریج اس طرح سے کی گئی جیسے وہ کوئی قیمتی کپڑا تھا، اس لئے اس کا اشتہاء مجمل بحث بن گیا۔

حافظ ابن قیمؒ نے زاد المعاد میں اس حدیث کا ذکر کیا مگر انہوں نے بھی وجہ اشتہاء کی طرف کوئی تعرض نہ کیا عام دوسوں میں اس کی وجہ یوں بتاتے ہیں کہ اس زمانہ میں یہی عام لباس تھا، اس لئے یہ ضرورت اس کی اجازت دے دی گئی تھی کہ دوسرا کپڑا نہ ملے گا تنگی ہوگی، بشرطِ ثبوت یہ تو چیز بھی اشتہاء کی صحیح ہو سکتی ہے لہذا یہ ضرورت اسی زمانہ کے ساتھ ختم ہو گئی، اب ضرورت نہیں کیونکہ قسم کا کپڑا مل سکتا ہے، اور سوگ کی حالت میں صرف اس کا استعمال درست ہوگا جو زینت کے طور پر استعمال نہ ہوتا ہو، اس کے سوا حنفیہ و شافعیہ کی طرف سے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ (نسائی ص ۲/۱۱۷) میں بجائے حرف اشتہاء الا کے لام روی ہے، اس میں یہی حدیث ہے اور حضرت ام عطیہؓ ہی سے اس طرح روایت ہے: ولا تلبس لوہا مصبوغا ولا ثوب عصب“ ولا تکنعل الحدیث (حالیہ سوگ میں عورت نہ رنگین کپڑا پہنے نہ ثوب عصب پہنے اور نہ مرد لگائے الخ)

اس سے بات بالکل ہی پلٹ گئی مگر یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ کوئی روایت زیادہ صحیح ہے۔

سوگ کیا ہے؟: عورت کا زمانہ عدت میں زینت وغیرہ، دواغی شہوت سے احتراز کرنا، جیسے رنگین کپڑے زیور، سرمہ، خوشبو وغیرہ کا استعمال، رنگین کپڑوں میں سے سیاہ کو امام مالکؒ نے مستثنیٰ قرار دیا، باقی حضرات نے ضرورت کے تحت سرمہ کی بھی اجازت دی۔

لے اس موقع پر حضرتؒ نے فرمایا: اصل لفظ عرب میں لولا کہ الفاظ تھے جن میں سے صرف تین لاکھ ڈھن کو سکنے ان میں سے تقریباً سوا دو لاکھ تا دو ہونے چکے ہیں، اور اس وقت صرف اسی ہزار موجود ہیں جن میں سے تیس ہزار صحابہ جو ہری میں ہیں، ان کے سوا تیس ہزار قاصدوں میں، اور تیس ہزار انصاریوں میں ہیں۔

سوگ کس لئے ہے؟ مسلمان بیوی حرہ پر شوہر کی وفات پر سب کے نزدیک بجز حسن کے عدت میں سوگ واجب و ضروری ہے سوا عدت وفات کے اور غیر مسلم بیویوں یا غندیوں کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک مسلمہ، کتابیہ، صغیرہ و کبیرہ سب کیلئے ضروری ہے، البتہ باغدی پر نہیں ہے، کتابیہ کے بارے میں امام مالکؒ کے اس قول مشہور کی مخالفت ابن نافع و اہلبے نے کی ہے اور اس کو امام مالکؒ سے بھی روایت کیا ہے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے کہ کتابیہ پر سوگ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ صغیرہ و کتابیہ دونوں پر سوگ نہیں ہے، بعض حضرات نے کہا کہ شادی شدہ باغدی پر بھی سوگ نہیں ہے اور اس کو امام صاحب سے بھی روایت کیا ہے، امام مالکؒ نے سوگ کو صرف وفات کی وجہ سے مانا، امام شافعیؒ نے عدت طلاق یا نكاح میں سوگ کو صرف متحسّن قرار دیا اور پوری تفصیل سے اپنی کتاب الامام ص ۲۱۲/۵ (مطبوعہ جدید بیکنی) میں کلام کیا ہے، امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ نے طلاق یا نكاح کی صورت میں بھی وفات کی طرح سوگ کو واجب کہا ہے۔ (ہدایہ الجہد ص ۲۱۰/۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ سلف میں سے ابراہیم نخعیؒ نے بھی مطلقہ کیلئے سوگ کو واجب کہا ہے (فیض الہاری ص ۱۲۲/۱، ص ۳۲۳/۳) نیز فرمایا مطلقہ کیلئے وجوب اعداد پر ہمارے پاس (علاوہ قیاس کے کہ وفات زوج کی طرح فوت نكاح بھی متحسّن اظہار تاسف ہے) معانی الآثار میں اثر بھی موجود ہے شیخ ابن ہام نے اس مسئلہ میں لکھا کہ مطلقہ کیلئے اعداد ماننے سے قاطع پر زیادتی لازم نہیں آتی، کیونکہ زیادتی تو جب ہوتی کہ ہم بغیر اعداد (سوگ) کے ادائیگی عدت ہی کے قائل نہ ہوتے، ہم تو ترک اعداد کو صرف ارتکاب کر اہب تحریرہ کا درجہ دیتے ہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ مرتبہ نكاح میں صبر واحد سے قاطع پر زیادتی کو جائز مان لینے سے کوئی حرج بھی نہیں ہوتا، قابل اعتراض تو یہ ہے کہ مرتبہ یقین میں اس کو جائز قرار دیا جائے، اور اس کے ہم قائل نہیں ہیں، (العرف ص ۲۲۰)

سوگ کس کیلئے ہے؟

صرف شوہر کیلئے ہے یا دوسرے اعضا و اقسام کیلئے بھی، کتب فقہ میں صرف اول کا ذکر ہوا ہے، جس سے وہم ہوتا ہے کہ دوسری قسم کو فقہاء نے ناپسند کیا ہوگا، حالانکہ احادیث سے دوسرے اقسام کیلئے بھی تین دن کا سوگ جائز معلوم ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے نوآدم میں اس کی اجازت لکھی تو مجھے مطمئن ہوا کہ حنفیہ نے احادیث کی اجازت کو نظر انداز نہیں کیا۔

ایک شبہ کا ازالہ: سوگ کرتا بظاہر اس آیت قرآنی کے خلاف ہے **بما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان یولھا ان ذلک علی اللہ یسیر لکیلا تأسوا علی ما فلتکم ولا تفرحوا بما آتاکم واللہ لا یحب کل مختال فخور** (حدید) (کوئی آفت نہیں آتی ملک میں اور نہ تمہاری جانوں میں جو کھسی نہ ہو ایک کتاب میں پہلے اس سے کہ پیدا کریں، ہم اس کو دنیا میں، بے شک یہ اللہ پر آسان ہے تاکہ تم غم نہ کھایا کرو اس پر جو ہاتھ نہ آیا اور نہ شئی کیا کرو اس پر جو تم کو اس نے دیا اللہ تعالیٰ گھمنڈ غرور والوں کو پسند نہیں کرتا)

ملک میں جو عام آفت آئے مثلاً قحط، زلزلہ، وغیرہ اور خود تم کو جو مصیبت لاحق ہو مثلاً مرض وغیرہ، وہ سب اللہ کے علم میں قدیم سے طے شدہ ہے۔ موطا امام محمدؒ ص ۲۶۷ کے حاشیہ نمبر ۵ میں چاہی یعنی سے نقل کیا، عدت میں سوگ ہمارے نزدیک واجب ہے خواہ عدت طلاق یا نكاح کی وجہ سے ہو یا وفات زوج کی وجہ سے اس دوسری صورت میں ثوری، امام مالک، امام شافعی و امام احمد و اسحاق بھی ہمارے موافق ہیں، فحشی، حکم بن عینہ اور حسن و وجب کے قائل نہیں، پہلی صورت میں ایک ایک روایت امام شافعی و امام احمد سے ہمارے موافق ہے اور دوسری روایت مخالفت کی ہے، حاشیہ ہدایہ (مکمل لکھنؤ) ص ۱۲۳/۳ میں لکھا کہ ظاہر یہ اعداد (سوگ) کو فرض قرار دیتے ہیں،

۳۔ علاوہ زوج کے دوسرے اقسام کی موت پر سوگ کرتا واجب تو کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے، پھر کیا وہ مباح ہے؟ امام محمدؒ نے نوادر میں لکھا کہ ماں باپ بھائی وغیرہ کی موت پر سوگ کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ صرف شوہر کیلئے ہے، اس سے مراد تین روز سے زیادہ کا سوگ ہے کیونکہ حدیث میں غیر ازواج کیلئے بھی تین دن سوگ کرنے کی اجازت مروی ہے، ملاحظہ افکار المصنف (۱/۱۳۰، ۱/۱۳۱، ۱/۱۳۲، ۱/۱۳۳، ۱/۱۳۴، ۱/۱۳۵، ۱/۱۳۶)

اور لوح محفوظ میں لکھی ہوئی ہے، اسی کے موافق دنیا میں ظہور ہو کر رہے گا، ایک ذرہ بھر کم و بیش یا پس و پیش نہیں ہو سکتا اور اللہ تعالیٰ کو اپنے علم محیط کے موافق تمام واقعات و حوادث کو قبل از وقوع کتاب (لوح محفوظ) میں درج کر دینا کچھ مشکل بھی نہیں، اور یہ تمہیں اس لئے بتلادیا کہ اگر کوئی فائدہ کی چیز ہاتھ نہ لگے (یا حاصل شدہ نعمت چھین جائے) تو تم اس پر ٹھکن، و مضطرب نہ ہو جاؤ، اور جو قسمت سے ہاتھ آجائے تو اس پر اکتا و اتراؤ نہیں، بلکہ مصیبت و ناکامی کے وقت صبر و تسبیح اور راحت و کامیابی کے وقت شکر و تحمید سے کام لو۔ (فوائد عثمانی ص ۷۰) اس کا جواب یہ ہے کہ ممانعت اس غم و فزع کی ہے، جو حدود و شرح و اعتدال سے باہر ہوں، مثلاً غم شور و دوا دیا کے ساتھ غم ہو اور فزع پر بھی شور و غم (بارقص و سرود وغیرہ) تک نوبت پہنچے، یہی تفسیر حضرت ابن مسعودؓ سے موقوفاً و مروی ہے (حاشیہ ہدایہ ص ۱۳۳/۲)

لحہ فکر یہ: حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ اسلامی شریعت میں مردوں کیلئے تو سوگ کرنے کا جواز کسی حال میں نہیں، عورتوں میں سے صرف بیوہ یا مطلقہ پر ادا ہے حقوق زوجیت و احرام عظیمہ نکاح شرعی کیلئے محدود وقت تک کیلئے اس کا وجوب ہوا، عورتیں چونکہ ناک احساسات اور کمزور قلب والی ہوتی ہیں، اس لئے شریعت نے ان کی خاص رعایت سے دوسرے اعراض و اقارب کیلئے بھی سوگ کی اجازت دی جو تین روز سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اسی سے معلوم ہوا کہ مذکورہ خصوصی وقتی و انفرادی سوگ کے سوگ کی اجتماعی سوگ و ماتم کی صورت شریعت اسلامی کو کسی طرح گوارا نہیں اور حضرت حسینؑ و دیگر شہداءؑ کے بلا کے ماتم میں جو سالانہ مجالس قائم کی جاتی ہیں، یا دوسرے مظاہر کئے جاتے ہیں، وہ سب اصولی شریعت کے خلاف ہیں اور ان کی اعانت و شرکت درست نہیں، پھر علاوہ اس کے کہ یہ باتیں افادیت سے خالی اور اضاعت بہ وقت و مال کا موجب ہیں، دوسری قوموں پر ان کے اچھے اثرات نہیں پڑتے بلکہ ان کے دلوں سے اسلام و مسلمانوں کا رعب اٹھ جاتا ہے۔

اسلام و مسلمانوں کی پوری تاریخ بے نظیر قربانیوں کے واقعات سے مزین ہے، ابتدائے اسلام میں رسول ﷺ اور صحابہ کرامؓ پر کیسے کیسے مصائب و آلام آئے، غزوہٴ احد میں حضور ﷺ کے چہرہ مبارک کو کس بیدردی سے زخمی کیا گیا کہ اس سے خون بہنے لگا اور دندان مبارک بھی شہید ہو گئے پھر حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ کی شہادت کے دل گداز واقعات بھی پیش آئے، کس کس کا ماتم کیا گیا؟ یقیناً حضرت حسینؑ نے حق و صداقت کو بچانے کے لئے جنگ کی اور باوجود ناساعد حالات کے غیر معمولی بلکہ بحیر العقول محزم و حوصلہ کا ثبوت دیا، آپ اور آپ کے ساتھیوں پر مصائب و آلام کے پہاڑ توڑے گئے اور سب کو انہوں نے خندہ پیشانی سے گوارہ کیا اس میں ہمارے لئے بہت بڑا درس عبرت ہے، جس سے ہم پورا فائدہ اٹھا سکتے ہیں، مگر کسی بہادر اور زندہ قوم کیلئے ایسے واقعات کو صرف ماتمی محافل و جلوسوں کے طریقوں سے اہمیت دینا اور خود کو اس قسم کی قربانیوں کیلئے آمادہ و تیار نہ کرنا کسی طرح بھی موزوں نہیں ہو سکتا، ہمارے دلوں میں اگر اپنے اسلاف کی عظمت و عظمت ہے تو اس کا ثبوت صرف اسی ایک طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ ہم بھی اسلام و مسلمانوں پر ڈھائے جانے مصائب و مظالم کے مقابلہ میں محمد و سید پرہیزگار اپنے سلف کا حق اتباع ادا کریں، واللہ الموفق

قبل از اسلام سوگ کا طریقہ

محقق یحییٰ نے اس کی پوری تفصیل دی ہے لکھا: زمانہ جاہلیت میں عدت گزارنے کا یہ طریقہ تھا کہ عورت کو سب سے الگ تھما کر نہایت تنگ و تاریک کوٹری میں ایک سال تک مقید رکھا جاتا تھا اس عرصہ میں اس کو غسل وغیرہ کی اجازت نہ تھی، نہ ناخن تراش سکتی تھی، ایک سال کے بعد نہایت قبیح منظر کے ساتھ نکلنے تھی تو کسی پرند کے ہاتھ پاؤں توڑ کر عورت کے جسم کے خاص خاص حصوں کو اس سے مس کرتے تھے (اکثر حالات میں وہ پرند مرنے کا تھا) پھر بکری کی بیٹنی عورت کے ہاتھ میں دیتے تھے جس کو وہ اپنی پشت کے پیچھے پھینک دیتی تھی، گویا اس نے عدت کو پھینک دیا یا یہ مقدمہ تھا کہ اس نے زمانہ عدت کی سخت مصیبت و مشقت کو اپنے شوہر کی عزت و حرمت اور فرض ادا و حقوق زوجیت

کے مقابلہ میں بیٹگی کے برابر بھی نہیں سمجھا بعض نے کہا کہ اس کو بچیکنا بطور تقاضا لے کر ایسی نوبت پھر نہ آئے (عمرہ ص ۲۱/۵) معلوم ہوا کہ اسلام نے تمام بڑی رسوم کا خاتمہ کر کے نہایت معقول و مہذب شکل میں سوگ کو باقی رکھا۔

بَابُ ذَلِكَ الْمَرْأَةِ نَفْسَهَا إِذَا تَطَهَّرَتْ مِنَ الْمَحِيضِ وَكَيْفَ تَغْتَسِلُ وَتَأْخُذُ فِرْصَةً مُمَسَّكَةً تَنْتَعِبُ بِهَا أَلَّا الْمَمْلُومَ (جیسا سے پاک ہونے کے بعد عورت کا اپنے بدن کو نہاتے وقت ملنا اور یہ کہ عورت کیسے غسل کرے اور اون یاروئی کے چھویر سے خون لگی جگہوں کو صاف کرے)

(۳۰۵) حَدَّثَنَا يَحْيَى قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّيْنَةَ عَنْ مُنْصَوِّرِ بْنِ صَفِيَّةَ عَنْ أُمِّهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ فَأَمَرَهَا كَيْفَ تَغْتَسِلُ قَالَ تَغْتَسِلُ فِرْصَةً مِنْ مَسْكٍ فَتَطَهَّرُ بِهَا قَالَتْ كَيْفَ قَالَ مَسْحَانِ اللَّهُ تَطَهَّرُ بِهَا فَإِنْ جُذِبَتْهَا إِلَى فُلْتِ تَنْتَعِبُ بِهَا أَلَّا الْمَمْلُومَ.

ترجمہ (۳۰۵): حضرت عائشہ نے فرمایا ایک انصاری عورت نے رسول ﷺ سے پوچھا کہ میں حیض کا غسل کیسے کروں؟ آپ نے فرمایا کہ اون یاروئی کا چھویر لے کر اس سے پاکی حاصل کرو، انہوں نے پوچھا اس سے کس طرح پاکی حاصل کروں۔ آپ نے فرمایا، اس سے پاکی حاصل کرو، انہوں نے دوبارہ پوچھا کہ کس طرح؟ آپ نے فرمایا سبحان اللہ، پاکی حاصل کرو، پھر میں نے اسے اپنی طرف صلیج لیا اور کہا کہ اس (چھویر) کو خون لگی ہوئی جگہوں پر پھیرنا تاکہ صفائی و طہارت حاصل ہو۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری نے غسل حیض میں جسم کو مل کر دھونے، طریق غسل، روئی، اون کے پھایہ یا چھویر کے ٹکڑے سے مدد لینا، اور خون کے اثرات دور کرنے کا ذکر کیا ہے تاکہ ایک مدت کے لیے کپیلے پن کی صفائی پوری طرح ہو جائے، اور دوسری عورتوں کے ساتھ ہر وقت ملنے جلنے، نمازوں کے اوقات میں حق تعالیٰ کے ساتھ مناجات کرنے اور فرشتوں کے ساتھ رہنے کے قابل ہو جائے، ان مقاصد کیلئے کمال نظافت و سترائی اور بدن کو خوشبودار بنانے کی ضرورت و اہمیت ظاہر ہے۔

مطابقت ترجمہ الباب: عنوان باب میں چار باتیں ذکر ہوئیں، جبکہ حدیث الباب میں پہلی دو باتوں کا ذکر نہیں ہے، اس لئے توجہ مطابقت کیا ہے؟ حافظ نے لکھا: علامہ کرمانی نے دوسروں کی طرح جواب دیا کہ چوتھی چیز سے پہلی بات بھی ثابت ہو جاتی ہے اور طریق غسل سے غسل حیض کی مخصوص صفت ملتا ہے یعنی خوشبو کا استعمال یہ جواب اچھا ہے مگر تکلف سے خالی نہیں، اور اس سے بہتر یہ جواب ہے کہ امام بخاری نے اپنی عادت کے مطابق ترجمہ الباب میں وہ چیز ذکر کر دی ہے جو حدیث الباب کے دوسرے متون میں موجود ہے مثلاً مسلم میں دلک شدید (جسم کو خوب ملنا) اور غسل کی کیفیت بھی بیان ہوئی ہے وہ طریق روایت چونکہ امام بخاری کی شرط پر نہیں تھا، اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا۔ (بخ ص ۱/۸۳)

محقق جینی نے بھی یہی بات لکھی اور آخر میں راوی مسلم ابراہیم بن مہاجر کے بارے میں اسمہ جالب حدیث کے اقوال بھی ذکر کئے ہیں۔ (عمرہ ص ۲/۱۱۳)

حضرت شاہ صاحب کے ارشادات

فرمایا: غسل میں دلک (مل کر جم کو دھونا) امام مالکؒ کے نزدیک تو صحت غسل کیلئے شرط ہے مگر ہمارے یہاں بھی اس کو مستحب و مطلوب شرعی کے درجہ میں سمجھا گیا ہے، اس لئے اس کا اہتمام ہر غسل فرض میں ہونا چاہئے۔

قوله عليه السلام فرصة ممسكة

مسک سے ماخوذ ہے اون کی جو نیا، یا بکری، یا بھیڑ کا چھوڑ جس پر اون ہو، اس کو ملنے سے موضع دم کی نجاست اور بودہ کی جائے گی، یہ احتمال قریب صواب زیادہ ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کو مسک سے ماخوذ مانا جائے، کیونکہ مشک بظاہر اتنا دھو نہیں تھا کہ اس کو ایسے مواقع

میں استعمال کیا جاتا، ان دونوں احتمالات پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مزید تو مجرد سے بنتا ہے، جامد مسک (بمعنی مشک) یا مسک (بمعنی چمڑا) سے کیسے بن گیا؟ ان دونوں صورتوں میں مُسْكٌ کے پڑنا چاہئے گا تیسری صورت مُسْكٌ کی ہے، یعنی پرانی روئی یا اون کا پچا یہ جو زیادہ جذب کرتا ہے، یا اس لئے کہ یہ نسبت نئے سے پرانا اس کام کیلئے زیادہ موزوں ہے، تحقیق یعنی نے بھی اس لفظ کی کافی تشریح کی ہے، اور بحوالہ کتاب عبدالرزاق فرمودے مراد مسک بمعنی ذریعہ (ایک قسم کی خوشبو) نقل کیا ہے (عمدہ ص ۱۱۴/۲)

قوله فسطویٰ بہا۔ فرمایا اس سے مراد صفائی و نظافت حاصل کرتا ہے، جس کی تشریح متبوع الشارح دے گئی ہے اسی طرح اگلے باب کی حدیث میں و فو ضی ثلاثا میں بھی مراد نظافت ہے، اضافہ بمعنی خور ہے بمعنی مصلح سے نہیں ہے۔

وجہ اشکال: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا سوال کرنے والی عورت کیلئے مسک (مسک) والی صورت ہے تو وجہ اشکال و تردید یہ ہوئی ہوگی کہ مسک سے خود قطہ ہی (صفائی و پاکیزگی حاصل ہوتا) سمجھ میں نہ آیا ہوگا۔ کیونکہ اس سے تو خوشبو حاصل کی جاتی ہے، اور اگر مسک (بمعنی چمڑا) والی صورت تھی تو اس کے ذریعہ ظہر کا طریقہ نہ سمجھ سکی، جس کو حضرت عائشہؓ نے سمجھ گئی میں اپنے پاس بلا کر سمجھا دیا۔

فوائد و احکام: تحقیق یعنی و حافظ نے اس موقع پر بہت سے مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے، جولاہی ذکر ہیں (۱) عجب کے موقع پر تبیع (سببان اللہ کہنا) مستحب ہے (۲) قابل اخفاء امور میں اشارے کنایہ سے جواب دینا چاہئے جیسا کہ رسول ﷺ نے کیا۔ (۳) عورت اپنے قابل اخفاء امور کے بارے میں بھی شرعی فیصلہ علماء شریعت سے دریافت کر سکتی ہے، اسی لئے حضرت عائشہؓ مدینہ طیبہ کی انصاری عورتوں کے بارے میں بطور مدح فرمایا کرتی تھیں کہ حیا و شرم کی وجہ سے وہ دینی و فقیہی مسائل معلوم کرنے سے نہیں رکیں جیسا کہ اسی حدیث کے بعض طرق میں مسلم کی روایت ہے۔ (۴) ناقابل صراحت امور کو اشارہ کنایہ ہی کے ذریعہ بتلانا چاہئے۔ (۵) مسائل کو سمجھانے کیلئے جواب کا تکرار مستحب ہے۔ (۶) معلوم ہوا کہ مسئول عالم کی موجودگی میں دوسرا حاضر مجلس بھی سوال کرنے والے کی تعظیم کر سکتا ہے جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے حضور اکرم ﷺ کی موجودگی میں اس عورت کو الگ لے جا کر بات سمجھانی شرط یہ ہے کہ ایسا کرنے کو وہ مسئول عالم پسند بھی کرے۔ (۷) فاضل کی موجودگی میں مفصول سے علم حاصل کر سکتے ہیں۔ (۸) اس سے صورت عرض علی المجہد کی صحت بھی معلوم ہوئی اگرچہ وہ محدث (تقصیمی) طور سے نعم نہ بھی کہے۔ (۹) صحبت تحمل حدیث کیلئے یہ ضروری نہیں کہ سماع ساری بات سمجھ لے (۱۰) طالب علم و معلم کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنا چاہئے اور کم سمجھ کو معذور سمجھنا چاہئے (۱۱) آدمی کو اپنی عیوب اور برائیاں چھپانی چاہئیں۔ خواہ وہ اس کی فطرت ہی کا مقتضی ہو کیونکہ سوال کرنے والی عورت مذکورہ کو از الہ بدبو کیلئے استعمال خوشبو کا حکم دیا گیا۔ (۱۲) حدیث الباب سے حضور اکرم ﷺ کے خلق عظیم اور غیر معمولی نقل و حیا کا بھی ثبوت ہوا، زادہ اللہ شرفاً (۱۳) حیض و نفاس سے فارغ ہو کر غسل کے ساتھ تمام مواضع دم پر خوشبو استعمال کرنے کا احتیاب معلوم ہوا، علامہ حلی نے کہا کہ اسے علاوہ ازالہ بدبو کے استبراء حاصل بھی جلد ہوتا ہے (فتح الباری ص ۲۸۵/۱، عمدہ ص ۱۱۵/۲)

سوال کرنے والی عورت کون تھی؟ تحقیق یعنی و حافظ نے نقل کیا کہ روایت مسلم میں اس کا نام اسماء بنت شعل ہے اور خطیب نے اسماء بنت یزید بن السکن انصاریہ (مشہور خطیبہ النساء) قرار دیا اور اس کو ابن الجوزی و دیلمی نے بھی صحیح کہا، بلکہ دیلمی نے مسلم کے روایت کردہ نام کو تصحیف قرار دیا، مزید تحقیق دیکھی جائے (فتح ص ۲۸۵/۱، عمدہ ص ۱۱۴/۲)

بَابُ غَسْلِ الْمَحِيضِ (حيض کا غسل)

(۳۰۶) حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ قَالَ حَدَّثَنَا وَهْبٌ قَالَ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ عَنْ أُمِّهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ كَيْفَ اغْتَسَلَ مِنَ الْمَحِيضِ قَالَ غُلِّدِي فِرْصَةَ مُسْكَةً وَتَوَضَّعِي ثَلَاثًا ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَمْعَنِي فَأَغْرَضَ بُوْجْهَهُ أَوْ قَالَ تَوَضَّعِي بِهَا فَأَخَذْتُهَا فَجَذَبْتُهَا فَأَخْبَرْتُهَا بِمَا يُرِيدُ النَّبِيُّ ﷺ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ایک انصاری عورت نے رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ میں حیض کا غسل کس طرح کروں؟ آپ نے فرمایا کہ اون یاروئی کا پھوپھو لے لو اور پاکی حاصل کرو، یہ آپ نے تین مرتبہ فرمایا پھر آنحضرت ﷺ شرمائے اور آپ نے اپنا چہرہ مبارک پھیر لیا، یا (صرف آپ نے اتنا ہی) فرمایا کہ اس سے پاکی حاصل کرو، پھر میں نے اس سے کہہ کر کھینچ لیا اور نبی کریم ﷺ کی بات سمجھا۔ تشریح: حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ قدس سرہ نے فرمایا:۔ باب غسل البیض میں غین کا پیش اور زبردوں طرح منقول ہے، اگر اول ہے تو ٹھیک ہے، اگر زبرد ہے تو یہ باب مکرر ہو گیا کیونکہ پہلے بھی باب غسل دم البیض لائے ہیں البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ پہلے باب کو خون حیض سے ملوث کہڑا دھونے پر محمول کریں اور اس کو بدن دھونے پر، جیسا کہ دونوں باب کی روایات سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔

علامہ کرمانی نے شرح بخاری میں لکھا کہ اگر ترجمۃ الباب کو غسل حیض کیلئے مانا جائے تو حدیث میں اس کا مضمون نہیں ہے جواب یہ ہے کہ اگر لفظ غسل غین کے زبرد سے ہے اور حیض بمعنی اسم مکان تو معنی ظاہر ہیں، یعنی خون حیض کی جگہ دھو کر صاف کی جائے، اور اگر غین کا پیش ہے اور حیض مصدر ہے تو اضافت بمعنی لام اختصا ص سے اسی لئے اس غسل کا ذکر کیا اور دوسرے غسلوں سے اس کا امتیاز بتلایا۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ پہلی صورت میں ترجمہ کی مطابقت تو حدیث الباب سے ہو جائیگی لیکن تکرار ترجمہ کا اعتراض ہوگا اور دوسری صورت میں یہ اشکال ہے کہ حدیث الباب میں وجہ امتیاز کا ذکر نہیں ہے۔ اور اسی لئے تحقق یعنی نے فرمایا کہ اس باب کے ذکر میں درحقیقت کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (خصوصاً اس لئے بھی کہ یہاں حدیث بھی ہمینہ وہی بیان کی ہے جو پہلے باب میں آچکی ہے صرف طریق روایت کا فرق ہے۔ (حمہ ص ۱۱۶/۲)

حضرت گنگوہیؒ کی مذکورہ بالا توجیہ بھی عمدہ ہے مگر میرے نزدیک زیادہ اچھی توجیہ یہ ہے کہ باب میں غسل کا پیش ہے اور غرض بیان غسلی حیض ہی ہے، پھر جیسا کہ ہم نے غسلی جنابت (لام ص ۱۱۰/۱) میں بتلایا تھا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک احمدیہ ثلاثی کی طرح غسل جنابت و غسل حیض ایک طرح نہیں ہے بلکہ امام احمدیؒ کی طرح دونوں میں فرق ہے۔ لہذا یہاں امام بخاریؒ نے غسلی حیض کی جدا کیفیت بتلانی ہے، اور اگلے آنے والے دونوں ابواب میں بھی خاص طور سے فرق ہی کی طرف اشارہ کریں گے۔ (لام ص ۱۲۲/۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق ابواب و تراجم سے بھی اسی ارشاد مذکور کی تائید ہوتی ہے آپ نے فرمایا:۔ یعنی غسل حیض واجب و ثابت ہے اور حدیث کی ترجمۃ الباب سے وجہ مناسبت قول انصاریہ کیف اغتسل؟ ہے جس سے معلوم ہوا کہ اصل غسل تو معلوم و مسلم تھا، سوال صرف کیفیت سے تھا۔

بَابُ امْتِسَاطِ الْمَرَأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ

(عورت کا حیض کے غسل کے وقت کنگھا کرنا)

(۳۰۷) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ أَهْلُكْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حُجَّةِ الْوَدَاعِ فَكُنْتُ مِمَّنْ تَمَتَّعَ وَلَمْ يَسُقِ الْهَدْيَ فَرَعَمْتُ أَنَّهَا حَاضَتْ وَلَمْ تَطْهَرْ حَتَّى دَخَلْتُ لَيْلَةَ عَرَفَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذِهِ لَيْلَةُ يَوْمِ عَرَفَةَ وَالْمَا كُنْتُ تَمَتَّعْتُ بِعُمْرَةٍ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ انْقَضَى زَمَكٌ وَافْتَضِلَ وَأَمْسِكِي عَنْ عُمْرَتِكَ فَفَعَلْتُ فَلَمَّا قَضَيْتُ الْحَجَّ أَمَرَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ لَيْلَةَ الْعَصْبَةِ فَلَا عُمْرَتَيْنِ مِنَ التَّعْبِيعِ مَكَانَ عُمْرَتَيْنِ الْيَتَى نَسَكْتُ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ حج الوداع کیا میں بھی تمتع کرنے والوں میں شامل تھی اور ہدی (قربانی کا جانور) اپنے ساتھ نہیں لے گئی تھی، حضرت عائشہؓ نے اپنے متعلق بتایا کہ وہ حاضر ہو گئیں، عرفہ کی رات آگئی اور ابھی تک وہ پاک نہیں ہوئی تھیں اس لئے انہوں نے رسول ﷺ سے کہا کہ یا رسول اللہ! آج عرفہ کی رات ہے اور میں عمرہ کی نیت کر چکی تھی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے سر کو کھول ڈالو اور کنگھا کر لو اور عمرہ کو چھوڑ دو۔ میں نے ایسا ہی کیا، پھر میں نے حج پورا کر لیا۔ اور لیلۃ الحبہ میں عبد الرحمن کو آن حضور ﷺ نے حکم دیا، وہ مجھے اس عمرہ کے بدلے میں جس کی نیت میں نے کی تھی تحیم سے (دوسرا) عمرہ کرا لائے۔

تشریح: مقدمہ یہ ہے کہ غسل حیض میں کنگھی کے ذریعہ اچھے ہوئے سر کے بالوں کو سلکھانا درست ہے، اگلے باب میں امام بخاریؒ یہ بھی بتلائیں گے کہ غسل حیض میں بالوں کی میریاں بھی کھولنی پڑیں گی اور یہاں بھی حدیث الباب میں سر کے بال کھول کر غسل کرنے کا ذکر ہے، فرمایا: "انقص رأسک" امام بخاریؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ غسل حیض میں تقصیر راس واجب ہے، اور غسل جنابت میں ضروری نہیں اور یہی مسلک حسن و طاووس و امام احمد کا ہے حافظ نے لکھا کہ ایک جماعت اصحاب امام احمدؒ نے اس کو دونوں میں مستحب کہا ہے، ابن قدامہؒ نے کہا: میں نہیں جانتا کہ کسی نے اس کو دونوں میں واجب کہا ہو، البتہ بہن عمر سے مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت ان سے مسلم میں ہے اور اسی میں حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں حکم سے انکار بھی ہے لیکن وہاں سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتی کہ وہ اس کو واجب کہتے تھے، امام نوویؒ نے کہا کہ اس کو ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے ابراہیم نخعیؒ سے نقل کیا ہے، جمہور کا مسلک عدم وجوب ہی ہے جو حدیث ام سلمہؓ سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے دریافت کیا یا رسول اللہ! میں اپنے سر کی میریاں سخت کر کے باندھتی ہوں کیا ان کو غسل جنابت کے وقت کھول لیا کروں؟ حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ کھولنے کی ضرورت نہیں، ایک روایت ہے کہ سواں حیض و جنابت دونوں کے بارے میں تھا اس لئے جمہور نے دونوں ردائوں کو جمع کرنے کے لئے حدیث الباب کے امر کو استحباب پر محمول کیا یا یہ تفصیل کر دی ہے کہ بغیر کھولنے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے تو کھولنا واجب ہے پہنچ جائے تو ضرورت نہیں (فتح الباری ص ۲۸۶/۱)

قولہا فکنت ممن تمتع ولم یسق الہدی حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے تمتع کیا تھا، لیکن آگے ص ۳۳۳ میں روایت آئے گی کہ لاسری الا الحج (ہمارا ارادہ حج کا تھا) اور ص ۳۳۳ میں آئے گا لا تذکر الا الحج (ہم حج کے سوا دوسری بات نہیں کر رہے تھے) ان روایات میں بظاہر مخالف ہے وجہ تطبیق یہ ہے کہ قیام جاہلیت میں لوگ عمرہ کو اشرف حج کے اندر ادا کرنا فسق و فجور کے درجہ میں سمجھتے تھے اور حضور اکرم ﷺ نے جب حج کی منادی کرائی تو اس میں یہ تفصیل نہ تھی کہ کیا کیا کریں گے، لہذا اس وقت لوگوں کو جدید شرعی طریقہ معلوم نہ تھا، پھر جب حضور سب کے ساتھ تشریف لے گئے تو راستہ میں تعلیم شرع فرمائی، لوگ تو قدیم خیال سے

صرف حج کی نیت سے چلے تھے، بعد میں حضور علیہ السلام کا ارادہ مبارکہ تردید زعم جاہلیت کا ہوا تو حکم دیا کہ جس نے سوچا بدی کی ہے وہ تو عمرہ و حج کو ایک احرام میں کرے، اول عمرہ کرے، پھر ای احرام سے حج ادا کرے درمیان میں حلال نہ ہو، جو اپنے ساتھ قربانی کا جانور نہیں لایا وہ عمرہ کا احرام کرے اور عمرہ کر کے حلال ہو جائے، پھر الگ طور سے حج کا احرام باندھے، لہذا دونوں روایات ٹھیک ہیں کہ اولاً لا موی الا الحج ہوا ہے اور بعد میں کوئی جمع ہو گیا، کوئی قارن۔ حضرت حضرت عائشہ کے ساتھ بدی نہ تھی تو یہ جمع بدی ہو گئیں، لیکن جب مقام سرف پر پہنچیں تو حیض آگیا، پھر عمرہ چونکہ طواف وحی کا نام ہے اور طواف حالت حیض میں ممنوع ہے اس لئے حضور ﷺ نے ان کو عمرہ سے روک دیا۔ اور عرفات جا کر شامل حج ہو گئیں، طواف زیارت چونکہ فرض ہے، لہذا اس کیلئے انتظار کرنا پڑتا ہے، طہ ہونے پر ہی کر سکتی ہے، طواف قدوم جو سنت ہے وہ حیض کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر طواف وداع سے قبل حیض شروع ہو جائے تو وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

موظا امام محمد میں بھی ہے کہ عورت نے عمرہ کا ارادہ کیا اور حیض آگیا تو وہ فتح ہو گیا، عرفات جا کر قوف کرے، پھر طواف زیارت بعد طہارت ادا کرے، اور عمرہ کی قضا بعد میں کرے، امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ فتح نہیں ہوتا بلکہ افعال حج کے ضمن میں ادا ہو جاتا ہے، طواف عمرہ جو کہ منع تھا، وہ طواف زیارت میں ادا ہو گیا، ادائے نسکین کی وجہ سے صرف دم دینا پڑے گا، اور جو دم امام محمد کے نزدیک بھی ہے مگر وہ ترک عمرہ کی وجہ سے ہے، یہ تخریج کا فرق ہے الفاظ حدیث سے خنیفہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ عمرہ سے روکنا (واسکی عن عمرتک) اور اس کی جگہ بعد کو عمرہ کرنا "فما عمرنی من التعمیم مکان عمرتی التی نسکت" اور "فما هللت بعمرة مکان عمرتی" مروی ہے پھر فرمایا: انقصی راسک بھی موافق خنیفہ ہے کہ احرام فتح ہو گیا ورنہ محرم کو تقصیر راس کا حکم کیسے ہوتا جبکہ اس سے بال نکل جاتے ہیں اور آگے و انتطلی (کنگھی کرلو) بھی ہے ظاہر ہے کہ کنگھی کرنے سے تو بال ضروری نکل جائیں گے نیز حضور علیہ السلام نے ابو موسیٰ کو بھی تقصیر احرام کا حکم ہی الفاظ سے دیا تھا جیسا صحیحین میں ہے، شافعیہ کیلئے امام نووی نے یہ تاویل کی کہ نہایت آہستہ آہستہ کنگھی کی ہوگی، جس سے بال نہ گرے ہوں گے اور احرام باقی رہا ہوگا جو شافعیہ کا مذہب ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں بطور مزاح فرمایا کہ حضرت عائشہؓ نے ضرور ایسا ہی کیا ہوگا تاکہ مذہب شافعیہ کے خلاف بات نہ ہو جائے۔

حضرت نے مزید فرمایا کہ اگر بزرگ امام شافعی حضرت عائشہ کا احرام فتح نہیں ہوا تھا اور ان کا عمرہ افعال حج کے ضمن میں ادا ہو گیا تھا تو ظاہر ہے کہ ان کا حال اور نبی اکرم ﷺ کا حال یکساں تھا، پھر وہ کیوں مضطرب و بے چین تھیں اور حضورؐ نے اس کی تسکین کیسے حج کے بعد عمرہ کیوں کر لیا؟ قرآن کی فضیلت کی سیر حاصل بحث اپنے موقع پر آئے گی ان شاء اللہ العزیز

کونسا حج زیادہ افضل ہے؟

خنیفہ کے نزدیک قرآن سب سے افضل ہے، پھر مجتمع، پھر افراد، شافعیہ افراد کو افضل کہتے ہیں، ہمارے نزدیک حضور اکرم ﷺ

کا حج قرآن والا ہی تھا۔

امام طحاوی کا بے نظیر فضل و کمال

امام نووی نے قاضی عیاضؒ سے نقل کیا ہے کہ اس بارے میں امام طحاوی نے ایک ہزار ورق سے زیادہ لکھے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: سبحان اللہ! کیا کمال علم تھا کہ صرف ایک مسئلہ میں اتنی طویل بحث کی، کمال بخاری کے تقریباً پانچ سو ورق ہوں گے، اور یہاں ایک مسئلہ پر ہزار ورق لکھ گئے۔

۱۔ مکان عمرتی الخ یعنی اس عمرہ کی جگہ جس کا میں نے ارادہ کیا تھا اس سے ظاہر ہوا کہ پہلا عمرہ نہیں ہوا اور اب اس کی جگہ قضا کر رہی ہیں۔

۲۔ علامہ نووی نے باب بیان وجوہ الاحرام کے تحت لکھا: حضور اکرم ﷺ کے حج (حجۃ الوداع) کے بارے میں صحابہ سے مختلف روایات (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ نَقْضِ الْمَرَأَةِ شَعْرَهَا عِنْدَ غُسْلِ الْمَحِيضِ

(غسل حیض کے وقت عورت کا اپنے بالوں کو کھولنا)

(۳۰۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ ثنا أَبُو أَسَمَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَوَافِقَ لِهَلَالِ ذِي الْحِجَّةِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُهَلَّ بِغَمْرَةٍ فَلْيُهَلَّ فَإِنِّي لَوَلا أَنِّي أَهْدَيْتُ لَا هَلَلْتُ بِغَمْرَةٍ فَاهَلَّ بَعْضُهُمْ بِغَمْرَةٍ وَاهَلَّ بَعْضُهُمْ بِحِجٍّ وَكُنْتُ أَنَا مِنْ أَهْلِ بِغَمْرَةٍ فَأَذَرْتُ كَبْشِي يَوْمَ عَرَفَةَ وَأَنَا حَائِضٌ فَشَكُوتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ ذَعْنِي غُمُرَتِكَ وَانْقَضِي رَأْسَكَ وَامْتَشِطِي وَاهْلِي بِحِجٍّ فَفَعَلْتُ حَتَّى إِذَا كَانَ لَيْلَةُ الْخَضْبَةِ أَرْسَلَ مَعِيَ أَخِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ فَعَوَّزَتْ إِلَى التَّعْلِيمِ فَأَهْلَلْتُ بِغَمْرَةٍ مِثْلَ غُمُرَتِي قَالَ هِشَامٌ وَلَمْ يَكُنْ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ هَدًى وَلَا صَوْمٌ وَلَا صَدَقَةٌ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہم ذی الحجہ کا اندھیرا دیکھتے ہی نکل پڑے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس کا دل عمرہ کے احرام کو چاہے تو اسے باندھ لینا چاہئے کیونکہ اگر میں ہدی ساتھ نہ لاتا تو عمرہ کا احرام باندھتا تو اس پر بعض صحابہؓ نے عمرہ کا احرام باندھا اور بعض نے حج کا، میں بھی ان لوگوں میں تھی جنہوں نے عمرہ کا احرام باندھا تھا، لیکن میں نے یوم عرفة تک حیض کی حالت میں گزارا، میں نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق عرض کی تو آپؐ نے فرمایا عمرہ چھوڑ دو اور اپنا سر کھول لو اور کنگھا کر لو اور حج کا احرام باندھ لو۔ میں نے ایسی ہی کیا یہاں تک کہ جب صبح کی رات آئی تو اس حضور ﷺ نے میرے ساتھ میرے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کو بھیجا، میں تعظیم کی اور وہاں سے اپنے عمرہ کے بدلے دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ ہشام نے کہا کہ ان میں سے کسی بات کی وجہ سے بھی نہ ہدی واجب ہوئی، نہ وزہ نہ صدقہ۔

تشریح: اس حدیث کا مضمون بھی مثل سابق ہے البتہ قول ہشام "ولم یکن فی شئی من ذلک ہدی ولا صوم ولا صدقہ" کا مقصد زیر بحث ہوا ہے، محقق مثنیٰ نے لکھا:۔ بظہر اس قول میں اشکال ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ اگر قارن تھیں تو ان کے ذمہ قرآن کی ہدی تھی، جس کو تمام علماء واجب کہتے ہیں سواء داؤد کے اگر متفق تھیں تب بھی ایسی ہی ہے لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ نہ قارن تھیں نہ متعہ، بلکہ حج کا احرام باندھا تھا پھر اس کو فسخ کر کے عمرہ کا ارادہ فرمایا، حیض آ جانے کی وجہ سے جب یہ بھی نہ ہو سکا تو پھر حج ہی کا ارادہ فرمایا اور اس کا مکمل کرنے کے بعد نئے سرے سے عمرہ کیا، جیسے کہ قاضی عیاض نے تحقیق کی ہے، اگرچہ اس تحقیق کے خلاف حضرت عائشہؓ کا یہ جملہ ہوگا کہ میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) منقول ہیں، بخاری و مسلم میں بھی کسی روایت سے قرآن کی سے قطع اور کسی سے ارفاد غایم ہوتا ہے۔ اس طرح ہی جمع روایات ہیں جہے کہ اولاً تو آپؐ منفرد تھے پھر قارن ہو گئے، جس نے انفرادی روایت کی اس نے اصل کا خیال کیا جس نے آخری بات پر اعتماد کیا اس نے قرآن کی روایت کی اور جس نے تہمت کی روایت کی اس نے جمع لغوی مراد یا علامہ ابن حزمؒ کا یہی ہے۔ جہاں اوداع کے بارے میں اپنی مستقل تعریف میں حضورؐ کے قارن ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور باقی سب روایات میں تاویل کی ہے، اگر کہا جائے کہ حضور اکرم ﷺ کے حج سے متعلق صحابہؓ میں اختلاف کیونکہ ہو گیا جبکہ آپؐ نے صرف ایک ہی حج فرمایا (یعنی حجہ بکرت اور قبل ہجرت بعد نبوت بھی صرف) ایک ہی کیا ہے، اور ہر صحابی اپنا مشاہدہ ایک ہی واقعہ کے متعلق مختلف بیان کرتا ہے، اس کا جواب قاضی عیاضؒ نے اس طرح دیا کہ ان سب احادیث عمرہ میں بہت کچھ کلام و بحث ہوئی ہے، ان میں سے بعض حضرات کا کلام بہت خوب اور اخصاف ہے ہوا ہے، بعض نے بحث میں کوتاہی کی اور مختلف سے کام لیا، بعض نے ضرورت سے زیادہ طوالت اختیار کی تو دوسروں نے حد سے زیادہ اختصار سے کام لیا، اور سب سے زیادہ دقت و تفصیل کے ساتھ امام ابو نعیمؒ طحاویؒ نے کام کیا ہے کہ انہوں نے اس بارے میں ایک ہزار دو سو سے زیادہ لکھے ہیں، ان کے ساتھ اس مسئلہ میں ابو نعیمؒ طبریؒ نے بھی کام کیا ہے پھر ابو عبد اللہ بن ابی مہرہؒ نے پھر مہلبؒ قاضی ابو عبد اللہ بن المرابطؒ قاضی ابو یوسفؒ بن القصار بغدادیؒ و حافظ ابو عمر بن عبد الوہابؒ نے بھی کام کیا ہے۔ الخ (نووی ص ۳۸۶)

یہ مصنف محمدیؒ کی شہادت قاضی عیاضؒ نے کئی سے اور اس کی نقل امام نوویؒ شافعیؒ نے نہایت اہم سے فلا فسفہ و تشکر (مؤلف)

نے عمرہ کا احرام باندھا تھا، یا میں نے بجز عمرہ کے دوسری چیز کا احرام نہیں کیا تھا۔

اظہال مذکور کا جواب یہ ہے کہ شام کو وہ بات نہ پہنچی ہوگی اس لئے اسے علم کے مطابق نفی کر دی جس سے نفس واقعی لفظی لازم نہیں آتی اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے دم دینے کا حکم نہیں فرمایا تھا، بلکہ حضرت عائشہ کی جگہ خود ہی ان کی طرف سے نیت کر کے قربانی کر دی تھی، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں اسی طرح ہے بھی کہ حضورؐ نے حضرت عائشہؓ کی طرف سے گائے کی قربانی بطور ہدیٰ کی تھی قاضی عیاض نے کہا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حج افرا تھا، جسے قرآن نہ تھا کیونکہ ان دونوں میں یا جمار علماء دم واجب ہے (مردم ۷/۱۳)

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر حاشیہ بخاری ص ۳۶ کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا، اس میں ایک جواب تو یہی ہے کہ شام کی نفی اپنے علم و روایت کے لحاظ سے ہے، دوسرا جواب نووی نے کرمانی سے نقل کیا ہے کہ نفی لحاظ ارتکاب جنابت ہے، کہ حضرت عائشہؓ کے ذمہ کوئی دم جنابت لازم نہیں آیا، جو قصور جنابت کی وجہ سے ہوا کرتا ہے اور حیض کا آ جانا عذر رساوی تھا لہذا جو وہ ہدیٰ جنابت میں فعلی اختیار کی سب لازم ہوا کرتی ہے وہ نہ تھی لفظ صدقہ سے بھی اسی کی تاکید ہوتی ہے کیونکہ قرآن میں تو ہدیٰ یا صوم ہی کا لزوم ہوتا ہے، صدقہ کا وجوب جنابت میں ہوا کرتا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا ذکر خیر

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا: حضرت الاستاذ شیخ الہندؒ اور میں گنگوہار ہے تھے فرمانے لگے کہ اس کی (یعنی قول ہشام لیس یسکن ہدیٰ الخ) کیا مراد ہے؟ میں نے کہا کہ حضرت ہدیٰ تو وہ ہے جو اس طرف سے گھر سے یا راستہ سے ساتھ کی جائے اور یہ تو مکہ معظمہ ہی میں حضرت عائشہؓ کیلئے حضور علیہ السلام نے خریدی تھی، یہ جواب سن کر حضرت خاموش ہو گئے اور چہرہ پر مسرت کے آثار ظاہر ہوئے مجھے یاد ہے کہ اس وقت سفر میں حضرت داہنی طرف بیٹھے ہوئے تھے اور میں بائیں طرف، اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: بد یہ وہ ہے جو باہر سے لائے، میں جب باہر سے گھر جاتا ہوں تو بچوں کیلئے کچھ نہ کچھ ضرور لے جاتا ہوں، اگر نہ ہو سکے تو دیوبندی سے خرید کر لے جاتا ہوں لیکن مٹلاتا نہیں کہ پھر اس کی قدر نہ ہوگی، نیز فرمایا کہ میں بچوں کے کھانے میں توسع کرتا ہوں، اس لئے کہ اگر ہم ان کو اب تحقیقات میں رکھیں (یعنی پیسہ بچانے کا فلسفہ، گرانی کا عذر یا بچوں کی عادت خراب ہونا وغیرہ) اور بعد کو ہمارے ان کی قسمت میں نہ ہو تو وہ بالکل ہی محروم رہیں گے۔

غرض ہدیٰ (مصلح) وہی ہے جو باہر سے لائے (اور اسی کی نفی ہے کہ حضرت عائشہؓ اپنے ساتھ مدینہ طیبہ یا راستہ سے نہ لائی تھیں ان کی طرف سے ذبح ہونے کی نفی نہیں ہے۔) پھر توسع ہوا کہ ہر قربانی کو اور پھر ہر اس جانور کو کہنے لگے اور حدیث میں جو ہے کہ حضورؐ نے اپنی ازواج کی طرف سے بقرہ ذبح کی، تو متبادر یہی ہے کہ وہ دام عجم سے تھی لہذا اس کو عید کی قربانی پر محمول نہیں کریں گے اور توضیح سے تعبیر اس لئے ہوئی ہے کہ زمانہ اصحیہ کا تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ

(اللہ عزوجل کا قول ہے مخلقہ و غیر مخلقہ) (کامل التلخیص اور ناقص التلخیص)

(۳۰۹) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا عَمَادٌ عَنْ غُنَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَكَلَّ بِالرُّجَمِ مَلَكَ يَقُولُ يَارَبِّ نَظْفَةٍ يَارَبِّ عِلْقَةٍ يَارَبِّ مُضْغَةٍ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ

يُنْفِضَ خَلْقَهُ قَالَ أَذْكَرُ أَمْ أُنْثَى شَبَقٌ أَمْ سَعِيدٌ فَمَا الرُّزْقُ وَمَا الْأَجَلُ فَيَكُنْتُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ

ترجمہ: حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: رحمہ اللہ میں اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ متعین کر دیتا ہے، فرشتہ بہت ہے

اے رب نظفہ ہے، اے رب علقہ ہو گیا، اے رب مضغ ہو گیا، پھر جب خدا چاہتا ہے کہ اس کی خلقت پوری کر دے تو کہتا ہے کہ مذکر ہے یا

مؤنث۔ بد بخت ہے یا نیک بخت۔ روزی کتنی مقدر ہے اور عمر کتنی فرمایا، پس ہاں کے پیٹ ہی میں یہ تمام باتیں فرشتہ لکھتا ہے۔

تشریح: امام بخاری کا مطلب جیسا کہ علامہ محدث ابن بطال وغیرہ نے سمجھا ہے کہ حالت حمل میں حیض نہ آنے کی طرف اشارہ کر رہے

ہیں، اور یہی مسلک امام اعظم ابوحنیفہ وغیرہ کا ہے، حافظہ نے لکھا: ترجمہ الباب سے حدیث الباب کی مناسبت اس طرح ہے کہ حدیث مذکور

سے آیت قرآنی کی تفسیر ہو رہی ہے اور اس سے زیادہ وضاحت روایت بطری سے ہوتی ہے۔

کہ جب نظفہ رحمہ اللہ میں رہتا ہے تو اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ کو مقرر فرماتے ہیں وہ عرض کرتا ہے کہ بارالہ! یہ مخلقہ ہے یا غیر مخلقہ؟ اگر

ارشاد ہوا کہ غیر مخلقہ ہے تو رحمہ اللہ اس کو خون کی صورت میں پھینک دیتا ہے اگر مخلقہ فرمایا؟ تو سوال کرتا ہے کہ یہ نظفہ کیا ہوگا اس حدیث کی

سند صحیح ہے اور وہ لفظ موقوف و مکمل مرفوع ہے۔ (فتح الباری ص ۱۲۸)

بحث و نظر: حافظہ نے یہ بھی تصریح کی کہ ابن بطالؒ مالکی نے کہا کہ امام بخاری کی غرض اس حدیث کو ابواب حیض میں لانے سے ان

حضرات کے مذہب کی تقویت ہے جو کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آسکتا اور یہ مذہب کو فتنین و امام احمد، ابو ثور، ابن المنذر اور ایک

جماعت کا ہے، قدیم مذہب امام شافعی کا بھی یہی تھا، جدید یہ ہے کہ حاملہ کو حیض آسکتا ہے، احناف کا بھی یہی قول ہے امام مالک سے دونوں

روایات ہیں، حافظہ نے اس کے بعد لکھا کہ حدیث مذکور سے عدم اتیان حیض کا استدلال محل نظر ہے اس لئے کہ حدیث سے تو صرف اتنا

معلوم ہوا کہ حاملہ کے رحم سے خارج ہونے والی چیز سقط یا ناقض پچھوتی ہے، جس کی شکل و صورت نہیں بنتی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حمل

والی عورت کے رحم سے حالت حمل میں اگر خون نکلے گا تو وہ حیض نہیں ہوگا، اور دوسرے حضرات نے جو یہ دعویٰ کیا کہ وہ نکلنے والا خون بچہ سے

ملہ روح المعانی ص ۱۱۶/۱۷ (میریہ) میں یہی حدیث حکیم ترمذی کی انوار اصول سے اور ابن جریر و ابن ابی حاتم سے نقل ہوئی ہے اس میں مزید تفصیل ہے کہ جب خنزیر

میں استقر اگر کرتا ہے تو اس کے متعلق ارحام پر مقرر فرشتہ دریافت کرتا ہے یا رب مخلقہ ہے یا غیر مخلقہ؟ پس ارشاد ہوا کہ غیر مخلقہ ہے تو اس میں چنانچہ پڑتی اور رحمہ اللہ

کی طرف پھینک دیتا ہے اور اگر مخلقہ ہو تو فرشتہ عرض کرتا ہے یا رب! یہ بے مادہ، شقی ہے یا سعید، مگر کتنی ہے؟ کہیں کہاں پھرے گا استازہ رزق ہے؟ اس میں میں مرے گا؟

یہ حدیث حکیم مرفوع ہے اور مراد یہ ہے کہ وہ سب نبی آدم اسی لفظ کی جنس سے پیدا ہوتے ہیں، جو مکمل و تام بھی ہوتا ہے اور ناقص و ناقص بھی ہوتا ہے اور یہ

مطلب نہیں ہے کہ وہ نظفہ تامہ سے بھی پیدا ہوتے ہیں اور نظفہ ناقصہ سے بھی، کیونکہ ظاہر ہے نظفہ ناقصہ و ناقصہ سے پیدا ہوا نہیں ہو سکتا، یہ تفصیل حق تعالیٰ

نے اپنی عظیم قدرت ظاہر کرنے کو بیان فرمائی ہے۔ اٹھ

سے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: ابن بطالؒ مالکی مذہب اور حنفیہ شارح بخاری ہیں ان کی ثمرت کے انحراف حد میں سے یہ ہے کہ جب وہ کسی مذہب کا ر

کرتے ہیں تو ان تمام صحابہ تابعین کے نام بھی ذکر کرتے ہیں جو اس کے قائل ہیں۔

ترشح ہوا یا اس کی غذا کا فضلہ ہے یا کسی بیماری کی وجہ سے فاسد خون نکلا ہے تو اس دعوے کے ثبوت میں دلیل ہونی چاہئے اور جو کچھ خبر و اثر اس بارے میں وارد ہوا ہے وہ دعوئے مذکور کیسے ثابت نہیں ہے کیونکہ ایہ خون بھی دم حیض ہی کی صفات کا حامل ہے اور اس زمانہ میں اس کے آنے کا امکان بھی ہے لہذا اس کو دم حیض ہی کا حکم دینا چاہئے اور جو اس کے خلاف دعوے کرے اس کے ذمہ دلیل ہے۔

پھر حافظ نے لکھا کہ ان حضرات کی سب سے زیادہ قوی دلیل یہ ہے کہ استبراء رحم امہ کا اعتبار حیض سے کیا گیا ہے کہ اس سے رحم حاصل سے خالی ہو جانا محقق و یقینی ہو جاتا ہے، پس اگر حاملہ کو بھی خون حیض آ سکتا تو حیض سے براءت والی بات بے سود ہوتی، اور ابن المیر نے اس کے دم حیض نہ ہونے پر اس طرح استدلال کیا کہ حاملہ کے رحم پر فرشتہ مقرر ہوتا ہے اور فرشتے گندی جگہ نہیں رہتے (لہذا رحم کو خون حیض کی گندگی سے پاک و صاف ہونا چاہئے۔)

اس کا جواب یہ ہے کہ فرشتے کے اس جگہ مقرر ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ رحم کے اندر داخل ہو جہاں خون حیض کے وجود و عدم سے بحث کی جارہی ہے، پھر یہ اعتراض و الزام تو دونوں طرف لگتا ہے، کیونکہ خون تو جو بھی ہو حیض کا ہو یا دوسرا سب ہی نجس ہے۔ واللہ اعلم (فتح الہاری ص ۱/۲۸)

واضح ہو کہ حافظ نے یہاں سب سے قوی دلیل کا کوئی جواب نہیں دیا، صرف ابن المیر کا جواب دے کر بحث ختم کر دی۔

محقق یعنی کی تحقیق و جواب

فرمایا: امام بخاری کی غرض یہاں اس باب سے اسی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا کیونکہ رحم میں بچہ کا محفوظ ہونا خروج دم حیض سے مانع ہے اور یہ بھی تحقیق ہوئی ہے کہ دم حیض جنین کی غذا بنتا ہے، لہذا مذہب امام ابوحنیفہ، آپ کے سب اصحاب، امام احمد، ابو ثور، ابن المہدی، محمد بن احمد، ابن ابی شیبہ، یحییٰ بن یحییٰ، یحییٰ بن زید، علامہ شافعی، کھول، امام زہری، حکم، حماد، اور امام شافعی کا ایک قول قدیم ہے، قول جدید یہ ہے کہ حاملہ حمل میں بھی حیض آ سکتا ہے، یہی قول اقل کا ہے، امام مالک سے دور روایت ہیں، اور بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ اگر آخر حمل میں خون آئے تو وہ حیض نہیں ہے، واؤدی نے کہا کہ احتیاط اس میں ہے کہ حاملہ حمل میں خون آ جائے تو عورت نماز پڑھے اور روزہ بھی رکھے پھر روزہ کی قضا بھی کرے لیکن شوہر اس کے پاس نہ آئے محقق یعنی نے اس طرح حافظ سے زیادہ تفصیل مذاہب کرنے کے بعد ابن بطال کی رائے ذکر کی، پھر حافظ کا پیشخ قبول کرتے ہوئے لکھا کہ ہمارے پاس استدلال میں بہت سی احادیث و آثار ہیں اور ان کو تفصیل سے ذکر کیا، پھر ابن المیر کے استدلال پر جو دو اعتراض حافظ نے کئے ہیں ان کا بھی جواب دیا کہ اگر رحم کے اندر داخل ہوتا لازم و ضروری نہیں تو عدم دخول و حلول کا فیصلہ بھی ضروری قطعی نہیں ہے اور خون جب تک اندر رہتا ہے اس کو نجس نہیں کہہ سکتے، ورنہ کوئی بھی ظاہر نہیں پایا جائے گا کیونکہ نجاست سب کے اندر موجود ہوتی ہے۔ (عمدہ ص ۱۲۱/۲)

حافظ کی تحقیق محل نظر

حافظ نے لکھا کہ باب مختلفہ و غیر مختلفہ کی روایت ہمیں بالا ضافہ پہنچی ہے یعنی باب تفسیر قولہ تعالیٰ مختلفہ و غیر مختلفہ اور حدیث الہاب میں آیت قرآنی کی وضاحت و تفسیر ہو رہی ہے، (فتح الہاری ص ۱/۲۸)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی نابا حافظ کے ہی اتباع میں لکھا کہ غرض بخاری قرآن مجید کے لفظ مختلفہ و غیر مختلفہ کی تفسیر کرتا اور اس کتاب بخش میں لا ناوینی متابعت کی وجہ سے ہے (شرح تراجم ابواب بخاری ص ۱۹)

جیسا کہ ہم نے مقدمہ کتاب میں لکھا تھا، ہمارے اعلیٰ حضرت کا بار کے سامنے فتح الہاری وہ ہے، اسی لئے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تحقیق یعنی نے لکھا:۔ حافظ اگر یہ بھی بتا دیتے تو اچھا تھا کہ یہ اضافت والی روایت خود امام بخاری سے ہے یا ان کے تلمیذ فربری سے؟ اور یہ حدیث اس آیت کی تفسیر بن کیسے سکتی ہے جبکہ متن حدیث الباب میں نہ مختلفہ کا ذکر ہے نہ غیر مختلفہ کا البتہ اس میں مضغہ کا ذکر ہے، جو مختلفہ وغیر مختلفہ ہو سکتا ہے (عمدہ ص ۱۳۱/۲)

اس کے علاوہ حافظ کی تحقیق پر یہ اعتراض تو رہے گا ہی کہ یہاں کتاب الحیض میں تفسیری باب لانے کا کیا موقع تھا اور کتاب الحیض سے اس باب کی مناسبت کیا ہوتی؟

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

اسی کے مثل و مناسبت پہلے ایک ترجمہ ”باب من سمي النفاس حيضاً“ گذر چکا ہے اور وہاں میں نے بتلایا تھا کہ امام بخاری کا مقصد بیان لغت نہیں بلکہ بیان حکم ہے کہ حیض و نفاس دونوں ایک ہی دم ہیں، جو غیر ایام حمل میں آئے وہ حیض ہے اور جو حاملہ سے بعد وضع حمل آئے۔ وہ نفاس ہے۔

یہاں میرے نزدیک امام بخاری کا مقصد یہ نہیں کہ صراحۃً حاملہ کے حیض آنے نہ آنے کو ثابت کرے بلکہ صرف اشارہ کرنا ہے اس طرف نطفہ علقہ اور علقہ مضغہ بننا رہتا ہے اور ان سے ولد تیار ہوتا ہے، پھر اس کے بعد خون حیض کا اس میں صرف ہونا بھی ثابت و لازم آ جائے گا۔ واللہ اعلم۔

اظہار قدرت خداوندی

حضرتؑ نے فرمایا:۔ قدرت خداوندی یہ ہے کہ اگر نطفہ کا ولد ہونا مقدر ہوتا ہے تو خون رحم میں محبوس ہوتا ہے، پھر وہ تربیت و ولد میں صرف ہوتا ہے، اور اگر مقدر نہیں ہوتا تو خون ہی خارج ہو جاتا ہے اور جس طرح مٹیوں پر غلغلہ و دانش و لوگوں مقرر ہوتے ہیں ان کی حفاظت و نگرانی میں چیزیں تیار ہوتی ہیں، صرف کلیں اور مٹینیں چیزوں کو نہیں بناتیں اور نہ ہر شخص ان میں کام کر سکتا ہے، عینہ یہی حال کارخانیہ خداوندی کا ہے کہ جب ولد مقدر ہوتا ہے تو ذوی العقول فرشتے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر مقرر ہو جاتے ہیں، وہ تربیت و ولد میں مشغول رہتے ہیں اور مختلف اطوار میں نگرانی کرتے ہیں، اول نطفہ ہوتا ہے چالیس دن برابر اسی طرح رہتا ہے پھر علقہ بن جاتا ہے، یعنی خون کا بستہ نکلا، چالیس دن اس پر بھی گذرتے ہیں، تو مضغہ بن جاتا ہے، چالیس دن اسی حالت پر رہا پھر صورت و لد تیار ہوتی ہے، غرض تین چلنے (چار ماہ) کے بعد صورت فنی ہے اور اس میں نوح روح ہوتا ہے، یہ تمام حالات و کیفیات فرشتہ کی نگرانی میں انجام پاتی ہیں۔

فرشتوں کا وجود:۔ ان کا وجود جس طرح ہر شریعت میں مانا جاتا ہے انبیاء سابقین علیہم السلام کے یہاں بھی مانا جاتا تھا، مسموح انفسہا باطل پرستوں نے ان کی جگہ مخلوق بنالیں، اور اس زمانہ میں بھی بعض نام کے مولویوں نے مسلمات شریعہ میں شکوک ڈال دیئے ہیں،

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) نے توستان ائمہ میں بھی اور ان کی حدیثی خدمات جلید محمد القاری شرح البخاری وکب الاذکار فی شرح معانی الآثار وسمانی الاذہبی شریعت معانی الآثار وغیرہ کا ذکر نہیں کیا، اسی طرح جلید نافذ میں بھی ان کا ذکر نہیں ہے، اور شارح جلید مولانا عبدالملک عیسیٰ نے بھی مشابہت نہیں دہدی کہ ان کے زمرہ میں ان کا ذکر نہیں کیا، جبکہ حافظ ابن حجر (کلیۃ یمنی) کا ذکر کی جگہ ہے، ابھی کچھ اوپر ہم نے بحث کاظمی عیاض کا قول نووی شرح مسلم سے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے صرف جیتہ اوداع کے سلسلہ میں حدیثی تحقیقات کا ذخیرہ محدث شیعین اور مطہروں نے ایک ہزار ورق سے زیادہ میں جمع کر لیا، اور یہ حافظ عیسیٰ کی کتابوں کے شارح اعظم ہیں اور یہ تو ناظرین انوار الہاری بھی برابر اندازہ لگا رہے ہیں کہ حافظ ابن حجر اور عیسیٰ کی تحقیقات میں کتنا بڑا فرق ہے اگر اس پر بھی ابھی تک محقق یعنی کے شان مشان ان کا صحیح تصور نہ ہے۔ نوویؒ نے تالیفات میں نہیں کر لیا جاتا تو یہ بات تحقیقی تاہل شان سے بہت زیادہ بعید ہے فوائد جامعہ ص ۳۶۱ میں ایک عبارت حضرت شاہ صاحب کی طرف منسوب ہوئی ہے کہ ابن حجر باطل عقل تھے وغیرہ، بالظاہر اس کی نقل و انتساب میں کچھ تدریس ہوا ہے کیونکہ ہم نے حضرت سے ان کی محققانہ حدیثی شان کے بارے میں اقوال سنے ہیں، گو اس شان میں ان کے اساتذہ حافظ عثمان بدیع جلیلہ بدیع ضرر تو ہیں البتہ حافظ کی حضہ باندہوش کے بارے میں جو کچھ حضرات محدثین نے لکھا اور فوائد ص ۳۳۲ میں بھی کچھ ذکر ہے۔ بعض مواقع میں ان کا بہت سی روایات سے صرف نظر کرنا اور الحرف ۳۶۱/۱ کو سب باطل صحیح و درست ہے، واللہ اعلم، عفا اللہ عنہ وعن اجمعین

جب کوئی بات ان کی عقل میں نہ آئی تو خواہ مخواہ نص کی تادیلیں کرنے لگے، چنانچہ منووی محمد حسن امر دہوی نے اپنی ایک تفسیر قرآن بتائی، جس میں بہت سی ضلالت اور امور بدیہ کا انکار و خلاف شریعت تاویلات ہیں، اس تفسیر سے سر سید احمد خاں اور قادیانی تفتشی نے بھی مدلی ہے، زیر بحث مسئلہ میں لکھا کہ طہ میں ثابت ہے چار ماہ پر پُرخ روح نہیں ہوتا، اور حدیث نبویؐ میں اس مدت پر پُرخ روح ہونے کے تصریح ہے لہذا اس حدیث کی تاویل کی جائے، ورنہ اس کی تکذیب ہو جائے گی یہ لکھا پڑھا شخص بہک گیا، حالانکہ خود طہ میں اس امر کی تصریح موجود ہے کہ چار ماہ پر پُرخ روح ہو جاتا ہے دیکھو تذکرہ داؤد اظاہ کی (۲/۱۳۰)

لہذا اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے اور اسی وجہ سے شریعت میں حسب فرمان خداوندی ”والسیدین یوسفون منکم ویلذون ازواجہ یبرصن ہانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا“ مدت وقات چار ماہ رکھی گئی ہے۔ کہ اس زمانہ میں صریح دلیل نفع روح و عدم نفع سے حمل کا ہونا یا نہ ہونا معلوم ہو جائے گا، پھر دس یوم شافعیہ کے نزدیک اس لئے زائد کئے گئے تاکہ تحقیق حال کے لئے وقت مل جائے اور حنفیہ اس کو اپنا قرینہ مانتے ہیں کہ دس دن اکثر مدت حیض ہے گویا اکثر ایام حیض کا وقت گزار کر عدت سے نکلنے کا حکم دیا گیا، اس سے مذہب حنفیہ کی تقویت کا اشارہ نکلتا ہے۔

انواع تقدیر: رحم مادر میں بچہ کیلئے تقدیر کی امور کے ذکر پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تقدیر خداوندی کی بہت سی انواع ہیں جن میں بعض ازلی (وقدیم) ہیں اور بعض بعد کی اور محدث ہیں، ان ہی میں سے وہ ہے جو پیدائش عام سے بچاس ہزار سال قبل لکھی گئی (حدیث مسلم) اور وہ بھی جو سالانہ یا لیلۃ البراءۃ میں لکھی جاتی ہے اور یہ بھی جو رحم مادر میں ہر بچہ کیلئے لکھی جاتی ہے“ (بخاری حدیث الباب) شیخ اکبرؒ نے فرمایا کہ جب آسمان دینا سے کوئی حکم اترتا ہے تو اس کا ظہور ایک سال کے بعد دنیا میں ہوتا ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے شفاء العلیل میں مراتب تقدیر حسب ذیل لکھے ہیں:-

(۱) زمین و آسمان کی پیدائش سے بچاس ہزار سال قبل لکھا گیا۔

(۲) زمین و آسمان کی پیدائش کے بعد ذریت بنی آدم کی پیدائش سے قبل جس کا ثبوت حدیث یثاق سے ہے لکھا گیا

(۳) حکمِ مادر میں (۴) سالانہ شب قدر میں (۵) روزانہ جس کا ثبوت کل یوم ہو فی شان سے ہے کہ کسی کو پست کرنا، کسی کو

بلند، ان میں سے ہر مرتبہ پہلے مرتبہ کی صرف ایک تفصیل ہے (ازلی کو ملا کر یہ سب چھ انواع و مراتب تقدیر کے ہو جاتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فائدہ: قدَر و قدَر دونوں لغت میں قدرت الٰہی سے جبکہ اس چیز کی مقدار کا کا حاطہ کر لیا جائے، واللہ تعالیٰ کے علم محیط میں ایجاد و اشیاء سے قبل

۱۔ طیب شہر علامہ اسحاق نے لکھا:- ۵۰۰ عرصہ کے بعد جن میں قوتِ غازیہ ظاہر ہوتی ہے بلکہ قوتِ تاسیہ طبعیہ بھی اور اس وقت وہ ایک سو دن تک نہات جیسا ہوتا ہے،

پھر وہ ۱۲۰ دن تک نہات نام جیسا ہوتا ہے اس کے بعد اس میں روحِ خفّی آجاتی ہے اور اس فلسفہ کے اختلاف کی وجہ بھی ظاہر ہوگئی، جنہوں نے ستر دن پر پُرخ روح مان

لیا ہے کیونکہ انہوں نے روحِ طبعی کو بھی شکار کیا ہے جو بات کو حاصل ہوتی ہے اور حضور علیہ السلام نے روح سے مراد وہی ہے جو انسانیت کے ساتھ خاص ہے اسی لئے فرمایا

کہ تمہاری پیدائش طبعِ امی بھی پہلے چالیس دن بطور نطفہ ہوتی ہے، پھر اسے بی دن تک بطور علقہ اور اسے بی دن بصورتِ جنین ہو کر پُرخ روح ہوتا ہے (تذکرہ)

مصباح الکلمت ص ۴۴۱ میں ہے چار مہینے کے بعد جنین کا طول قریباً پانچ وزن دو ذراتی چھ تک ہوتا ہے، عضلات بن جاتے ہیں، نر و مادہ کی بخوبی

تیز ہو سکتی ہے اس وقت بچہ حرکت کرتا ہے۔

بعض کتب طبِ شفاء میں اولادت میں جو لکھا ہے کہ جنین کی حرکت عموماً ساڑھے چار مہینے پر ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ محسوس اس وقت ہوتی

ہے، یہ نہیں کہ اس کی ابتداء اسی وقت ہوتی ہے، کیونکہ اس کی وجہ بھی ساتھ لکھی ہے کہ حرکت اس وقت تک محسوس نہیں ہوتی جب تک کہ رحم بڑھ کر پیٹ کی دیوار سے نہ

لگ جائے اور اصل کے ابتدائی مہینوں میں بچہ خیال انیسویں میں تیرا ہوتا ہے اور وہ پانی مقداریں زیادہ ہوتا ہے اس لئے بچہ کو رحم کی دیوار سے لگنے نہیں دیتا یعنی اول

پانی میں تیرنے کی وجہ سے بچہ رحم سے پیٹ کی دیوار سے نہ لگنے کے سبب سے اس کی حرکت شروع میں محسوس نہیں ہوا اگر غرض فی نفس حرکت پانچ دنوں کی نہیں بلکہ

احساس کی ہے واللہ تعالیٰ اعلم ”مؤلف“

ہی چونکہ ان سب کی مقدار موجود نہیں اور اسی علم کے مطابق ایجاد کا ظہور ہوا، اس لئے اس کو قدر الہی کہا گیا، پس برپید ہونے والی حادثہ وئی چیز اللہ تعالیٰ کے علم قدرت و ارادہ کے تحت دنیا میں آتی ہے، یہی برائین قطعہ کے ذریعہ دین کے معلومات ضروریہ میں سے ہے اور اسی پر سلف صحابہ و تابعین تھے، تاکہ اواخر زمانہ صحابہ میں قدر فرقہ ظاہر ہوا، اور پھر ان کے ضد جبریت فرقہ ہو علم الکلام میں ان فرقوں کا پورا حال ہے اور جبر و قدر کی بحث بھی مسئلہ تقدیر سے متعلق سیر حاصل بحث ہم اپنے موقع پر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ سر دست اس کیسے حضرت العلماء موانہ محمد بدر عالم صاحب کی کتاب ترجمان السنہ جلد سوم مطالعہ کی جائے۔

بَابُ كَيْفَ تَهْلُ الْحَائِضُ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ؟

(حائضہ حج اور عمرہ کا احرام کس طرح باندھے؟)

(۳۱۰) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ كَثِيرٍ قَالَ قَالَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ غُرُوَّةٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي خُجَّةِ الْذِّقَاعِ فَمِنَّا مِنْ أَهْلِ بَعْضَةِ وَمِنَّا مِنْ أَهْلِ بَعْضٍ فَقَدِمَا مَكَّةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَخْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَلَمْ يَهْدِ فَلْيَحْلِلْ وَمَنْ أَخْرَمَ بِعُمْرَةٍ وَأَهْدَى فَلَا يَحْلِلْ حَتَّى يَحِلَّ يَنْحَرُ هَذِهِ وَمَنْ أَهْلٌ بِسَحْبٍ فَلْيُتِمِّمْ حُجَّتَهُ قَالَتْ فَحَضَّتْ فَلَمْ أَزَلْ خَائِضًا حَتَّى كَانَ يَوْمُ غَرْفَةٍ وَلَمْ أَهْلِلْ إِلَّا بِعُمْرَةٍ فَأَمَرَنِي النَّبِيُّ ﷺ أَنْ أَنْقُضَ رَأْسِي وَأَمْسِطُ وَأَهْلُ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ فَفَعَلْتُ ذَلِكَ حَتَّى قَضَيْتُ حَجَّتِي فَبَعَثَ مَعِيَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ فَأَمَرَنِي أَنْ أَغْتَمِرَ مَكَانَ غُمَرَتَيْنِ مِنَ التَّنْعِيمِ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ حجۃ الوداع کیلئے نکلے تھے میں بعض نے عمرہ کا احرام باندھا اور بعض نے حج کا، پھر ہم مکہ آئے اور اس حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس کسی نے عمرہ کا احرام باندھا ہو اور بدی ساتھ نہ لایا ہو تو وہ حلال ہو جائے، اور جس کسی نے عمرہ کا احرام باندھا ہو اور بدی بھی ساتھ نہ لایا ہو، تو وہ بدی کی قربانی سے پہلے حلال نہ ہوگا اور جس نے حج کا احرام باندھا ہو تو اسے حج پورا کرنا چاہئے، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ میں حائضہ ہو گئی اور عرفہ کے دن تک برابر حائضہ رہی، میں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا پس مجھے نبی کریم ﷺ نے حکم دیا کہ میں اپنا سر کھول لوں، کنگھہ کر لوں اور حج کا احرام باندھ لوں اور عمرہ کو چھوڑ دوں، میں نے ایسا ہی کیا اور پانچ پورا کر لیا، پھر میرے ساتھ آن حضور ﷺ نے عبدالرحمن بن ابی بکر کو بھیجا اور مجھ سے کہا کہ میں اپنے چھوٹے ہوئے عمرہ کے عوض تحیم سے دوسرا عمرہ کروں۔

تشریح: مقدمہ یہ ہے کہ حیض و نفاس والی عورتیں احرام باندھ سکتی ہیں ورا حرام کے وقت ان کا غسل بطور استحباب نفاذ و صفائی کیلئے ہوگا، طہارت کیلئے نہیں، کیونکہ انھیں دھو کر حیض و نفاس سے قبل طہارت کا حصول ممکن ہی نہیں، یہی مذہب امام اعظم، امام شافعی، امام مالک کا ہے حسن اور اہل طہارے اس کو واجب کہتے ہیں، پھر یہ دونوں بجز طواف وحی کے تمام افعال حج کا اگر کئی ہیں، کیونکہ طواف کیلئے طہارت شرط ہے اور سعی کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ طواف کے بعد ہو، پس اگر طواف کے بعد حیض آجائے تو سعی کر سکتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ سعی کیلئے طہارت شرط نہیں ہے، جمہور کا مذہب یہی ہے، البتہ حسن سے منقول ہے کہ سعی کیلئے بھی طہارت شرط ہے، نیز جمہور کے نزدیک طواف کا سعی سے پہلے ہونا بھی شرط نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک شرط ہے (انوار المجہود ص ۵۲۰)

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: حضرت عائشہؓ کے ارشاد و منا من اهل بحج اور ارشاد نبوی و من اهل بحج فليتم حجه سے واضح ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے ساتھ حج کرنے والوں میں قارن و متمتع کے علاوہ مفرد بھی تھے، اگرچہ اس سال آپ نے اپنی موجودگی میں فتح مکہ الی العمرة کی بھی اجازت دی تھی تا کہ عام طور سے سب کو معلوم ہو جائے کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا درست ہے جس کو نہ نہ جاہلیت

میں بہت بڑا گناہ خیال کیا جاتا تھا، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ فتح اسی خیال سے مخصوص تھا لیکن منابہ نے سمجھا کہ اس کی اجازت ہمیشہ کیلئے ہے، اور بعض نے یہاں تک مبالغہ کیا کہ طواف وسی کر کے شرعاً وہ خود ہی حلال ہو جائے گا، ارتکاب مظلورات احرام کی بھی ضرورت نہیں، جس طرح غروب شمس کے ساتھ ہی خود بخود شرعاً اظہار صوم ہو جاتا ہے خواہ کچھ بھی نہ کھائے نہ پیئے (انوار المحمود ص ۱۵۳۵)

حافظ ابن تیمیہ وابن قیم کے تفردات

حضرتؒ نے فرمایا: حافظ ابن تیمیہ اسی کے قائل ہوئے ہیں کہ طواف کرنے پر جبراً حج فتح ہو جائے گا اور دم واجب ہوگا ان کی تحقیق یہ ہے کہ حضور ﷺ کے ساتھ حجۃ الوداع میں صرف دو ہی قسم کے حضرات تھے متمتع وقارن صرف حج والے نہ تھے (کیونکہ سب افراد والوں کا حج فتح ہو گیا تھا) دوسرے وہ جمہور کے خلاف اس کے قائل ہیں کہ فتح ہمیشہ کیلئے ہوگا۔ صرف سال حجۃ الوداع کے ساتھ مخصوص نہ تھا پھر ان کے اتباع میں ان کے تلمیذ ابن قیم نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے،

حافظ ابن تیمیہ پھر ناپید اکنار ہیں۔ لیکن ان کے کلام میں انتشار ہوتا ہے، ابن قیم کا کلام بہت منظم اور چست ہوتا ہے جس سے پڑھنے والے پر ضرور اثر ہوتا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا واقعہ

فرمایا: میں ایک دفعہ حضرتؒ کی خدمت میں گیا تو وہ (ابن قیم کی) ازاد العادہ کھدے رہے تھے، اور یہی بحث مطالعہ فرما رہے تھے، فرمایا کہ اس شخص کی نظر حدیث میں بہت سچی ہوئی ہے، ایک حدیث پیش کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع میں دو ہی قسم کے حاج تھے، میں سمجھ گیا کہ حضرت ان کے کلام سے متاثر ہو گئے ہیں۔ تو میں نے کہا کہ یہ بخاری کے خلاف کہہ رہے ہیں، فرمایا: یہ تو زور دے رہے ہیں کہ اس سال حج مفرد نہیں ہوا۔ میں نے کہا بخاری سے تو ثابت ہے کہ حج مفرد بھی ہوا ہے لیکن ابن تیمیہ وابن قیم کو چونکہ فتح الحج الی العمرہ ثابت کرنا ہے اس لئے اس کو نہیں لیا اور الگ ہو گئے، پھر میں نے یہی حدیث الباب بخاری کی حضرت گوسٹائی جس میں تینوں قسم مذکور ہیں، عن احرم بعمرہ الخ اس سے روز روشن کی طرح ہو گیا کہ حجۃ الوداع میں مفرد بھی تھے، اس کے بعد دوسری حدیث بھی بخاری میں آئی گئی، حضرت شیخ الہندؒ نے جب بخاری کو مخالف دیکھا تو ابن قیم والی بات سے مکسو ہو گئے، کیونکہ بخاری کے مقابلہ میں وہ کسی کی بات نہیں تسلیم کرتے تھے۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ اسی طرح حافظ ابن قیمؒ نے ایک حدیث کی وجہ سے جس کو وہ ہم راوی پر ہی محمول کر سکتے ہیں۔ متمتع کیلئے وحدۃ سعی کا حکم کر دیا، حالانکہ وہ بخاری کی روایت کے صریح خلاف ہے، اور باقی ائمہ اربعہ متمتع پر دو سعی واجب ہیں، بجز ایک روایت امام احمدؒ کے، لہذا جس حدیث سے حافظ ابن قیمؒ نے استدلال کیا ہے، وہ کسی مذہب سے بھی مطابق نہیں ہے، بجز ایک روایت امام احمدؒ کے باب قول اللہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن اھلہ حاضر فی المسجد الحرام میں حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ہم نے عمرہ کا طواف وسی کر کے احرام

لے لیا اس حدیث الباب کے سوا دوسری احادیث بخاری جن سے حجۃ الوداع میں حج افراد کا ثبوت ملتا ہے یہ ہیں۔

ص ۲۵۵ فاعل بعضهم بجمع ص ۱۲۰ اوما من اھل بالبحر ص ۳۱۳ وقد اھلوا بالبحر مفردا ص ۲۳۹ قوله علیہ السلام من احب مکم ان یھل بالبحر لیلھل۔ (معلوم ہوا کہ حضور علیہ السلام نے ہر ایک کو اجازت دی تھی کہ جس طرح چاہیں حج و عمرہ کا احرام باندھیں، اور مفردین کا احرام باج اور متمتعین کا احرام بالعرہ دونوں آپ کی اجازت سے واقع ہوئے تھے) بقول عائشہؓ وما من اھل بجمع ص ۲۴۰ ومہم من اھل بحدۃ ص ۲۴۲

حضرت شاہ صاحبؒ نے درج بخاری ص ۲۱۲ فھلھا وما من اھل بالبحر پرفریا۔ اس میں صراحت ہے کہ کسی بھی مفرد بھی تھے، لیکن حافظ ابن تیمیہ نے اس سے انکار کیا کہ اس سال مفرد تھے، انہوں نے انھیں اپنی رائے سے اس کو قطعاً رد فرمایا۔ (فیض ص ۸۹، ۹۰) اسی طرح حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک مرتبہ فرمایا کہ نماز وتر میں سورۃ اخلاص وضو تین پڑھنا حدیث صحیحہ سے ثابت ہے اس کو بھی حافظ ابن تیمیہ نے نہیں مانا اور شخص اپنی عقل سے یہ فیصلہ کر دیا کہ حضور علیہ السلام پہلے چھوٹی اور پھر بڑی سورت نہیں پڑھ سکتے تھے میں نے کہا کہ شارع علیہ السلام کی عقل تہرہ رہی برابر بھی؟ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مؤلف)

کھول دیا، پھر احرام حج کے بعد مناسک سے فارغ ہو کر بھی طواف وسیعی کی، اس روایت میں دو طواف اور دو سعی کی تہریج ہے اور تہجیب ہے کہ حافظ ابن قیم روایت بخاری سے اس طرح غافل ہو گئے۔ اس (پوری بحث کیلئے ملاحظہ ہو انوار المحمود ص ۱۵۳۶)۔

علامہ نووی و حافظ ابن حجر کے تسامحات

فرمایا: حضور علیہ السلام کے حجۃ الوداع سے متعلق اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ نے تحقیق فرمائی کہ اول ہی سے قارن تھے، امام احمد نے بھی قارن مانا مگر کہا چونکہ آپ نے عدم ساق ہدی کی تمنا کی اس لئے جس امر کی تمنا کی وہ افضل ہوا، امام مالک و شافعیؒ نے فرمایا کہ مفرد تھے۔ لیکن علامہ نووی و دیگر شافعیہ نے اقرار کیا کہ حضور علیہ السلام اولاً تو مفرد ہی تھے، پھر احرام عمرہ کر کے اور اس کو حج پر داخل فرما کر ثانیاً قارن بن گئے تھے۔

یہی بات حافظ ابن حجر نے بھی کہی ہے اور تہجیب ہے کہ انہوں نے ان بہت سی روایات صحیحہ سے صرف نظر کر لی جو ابتداء احرام سے ہی حضور ﷺ کے حج قرآن پر شاہد ہیں، اور اس سے بھی زیادہ عجیب یہ ہے کہ حافظ ایسے بڑے شخص نے امام غماویؒ کی طرف یہ غلط بات منسوب کر دی کہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں، میں کہتا ہوں کہ یہ نسبت امام غماویؒ کی تصریح کے خلاف ہے، درحقیقت امام غماویؒ کی تحقیق کے دو حصے ہیں اول میں انہوں نے حضور ﷺ کے حج سے متعلق سب روایات مختلفہ کو جمع کرنے کی سعی کی ہے، اور دوسرے حصہ میں حضورؐ نے واقعی احرام کی تحقیق فرمائی ہے اور تصریح کر دی ہے کہ آپ اول احرام و ابتداء امر سے ہی قارن تھے قطعاً یقیناً (انوار ص ۱۵۲۸)۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی اس قسم کی تنبیہا بات سے بڑا فائدہ ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑوں سے غلطی ہوتی ہے، ورنہ صرف مسلک اختیار کرنے میں بلکہ دوسروں کا کلام سمجھنے میں بھی اس لئے کثرت مطالعہ کے ساتھ ضرورت بڑے ہی تحفظ و حذر و احتیاط کی ہے اور اس کی بھی کہ کسی بڑے سے بڑے پر بھی اس قدر اعتماد نہیں کر سکتے کہ انھیں بند کر کے اس کی تحقیق کو قائل قبول سمجھ لیں۔

آج جو معیار درس و تالیف کارہ گیا ہے کیا اس کو حضرت شاہ صاحبؒ کے معیار سے کوئی نسبت دی جا سکتی ہے؟ یوں پر و پیگندہ بہت ہے، کہ فلاں دارالعلوم نے اس قدر ترقی کی، اور فلاں جامعہ نے اتنی اور حضرتؒ کی دارالعلوم دیوبند سے عیدگی پر بڑے دعوے کے ساتھ اس وقت کے متمم صاحبؒ نے فرمایا تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کو دارالعلوم کی ضرورت ہے، دارالعلوم کو ان کی ضرورت نہیں، کیا اس سے زیادہ غلط بات بھی کسی بڑے شخص نے آج تک کہی ہے؟

اذا جمعنا یا حبیب المجامع

اولئک آہانی فجنتی بمثلہم

بَابُ اِقْبَالِ الْمَحِيضِ وَادْبَارِهِ

وَكُنْ نِسَاءً يَتَعَنَّ إِلَى عَائِشَةَ بِاللُّزْجَةِ فِيهَا الْكَرْسُفُ فِيهِ الصُّفْرَةُ فَقُولُ لَا تَعْلُنَ حَتَّى تَرَيْنِ الْقُصَّةَ

الْبَيْضَاءُ تُرِيدُ بِذَلِكَ الطُّهْرَ مِنَ الْمَحِيضَةِ وَبَلَغَ بَيْتٌ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ أَنَّ نِسَاءً يَذْعُونَ بِالْمَصَابِيحِ مِنْ خَوْفِ

الذَّلِيلِ يُنْظَرُونَ إِلَى الطُّهْرِ فَقَالَتْ مَا كَانَ النِّسَاءُ يَصْنَعْنَ هَذَا وَعَائِشَةُ عَلَيْهِنَ

(جیض کا آنا اور اس کا ختم ہونا عورتیں حضرت عائشہؓ کی خدمت میں دُیا بھیجتی تھیں جس میں کرسف ہوتا تھا۔ اس میں زردی ہوتی تھی (نماز کے بارے میں سوال کرتی تھیں۔ کہانی الموطا، لک) حضرت عائشہؓ فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک کہ صاف سفیدی دیکھ لو۔ اس سے ان کی مراد جیض سے پاکی ہوتی تھی، زید بن ثابتؓ کی صاحبزادی کو معلوم ہوا کہ عورتیں رات کی تاریکی میں چراغ منگا کر پاکی ہونے کو دیکھتی ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ (صحابیہ) عورتیں ایسا نہیں کرتی تھیں۔ انہوں نے عورتوں پر (اس غیر ضروری ایہتم پر) تنقید کی)

(۳۱۱) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ لَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ أَبِي حَبِيشٍ كَانَتْ تَسْتَحَاضُ فَسَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ ذَلِكَ عَزَاقٌ وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةَ فَدَعِيَ الصَّلَاةَ وَإِذَا أَذْهَبَتْ فَاعْتَبِلِي فَصَلِّي

ترجمہ: حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش کو استحاضہ کا خون آیا کرتا تھا تو انہوں نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق پوچھا، آپ نے فرمایا کہ یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے اس لئے جب حیض کے دن آئیں تو نماز چھوڑ دیا کرو، اور جب حیض کے دن گزر جائیں تو غسل کر کے نماز پڑھ لیا کرو۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ابو داؤد نے اقبال وادبار کا باب الگ رکھا اور عدۃ الایام کا دوسرا، بلکہ اقبال کی احادیث میں کسی راوی نے عدۃ الایام کیہ نہ دیا تو اس کو معلول کر گئے، وکذا بالعکس، جس سے معلوم ہوا کہ وہ دونوں کو الگ الگ سمجھتے ہیں اور شاید تمیز بالالوان کو بھی معتبر جانتے ہوں اور اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے ساتھ ہوں، امام بخاریؒ الگ الگ باب نہیں لائے، اور اس ترحۃ الباب سے پتہ چلتا ہے کہ وہ الوان کا اعتبار نہیں کرتے اور اقبال وادبار حیض کا مدار عادت پر رکھتے ہوں گے، یہی حنفیہ کا بھی مختار ہے، عادت کے مطابق حیض ختم ہونے پر چونے جیسی رطوبت خارج ہوتی ہے، اسی کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قصۃ البیضاء سے تعبیر فرماتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ اشارہ گدی کے صاف نکلنے سے ہو، معلوم ہوا کہ رنگ جو بھی سیوا، سیاہ، سرخ، زرد، ہبز وغیرہ الایام حیض میں اس کا شمار حیض ہی میں ہوگا۔

ضعف استدلال امام شافعیؒ

حضرت عائشہ کا علامہ طبرہؒ بیاض خالص کو قرار دینا جو عقلی و قیاسی امر نہ تھا، صرف سماعی تھا، حکم حدیث مرفوع ہے، نیز قرآن مجید میں حیض کو اذی سے تعبیر فرمایا ہے اس کو بھی کسی ایک رنگ پر منحصر نہیں کر سکتے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سیاہ رنگ پر محمول کیا ہے خصوصاً جب کہ خون کے رنگوں کا اختلاف غذاؤں کے رنگ سے بھی پیدا ہوتا ہے لہذا کسی ایک رنگ پر مقصور کر دینا صحیح نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کا استدلال حدیث فاطمہ سے ہے کہ دم حیض سیاہ ہی ہوتا ہے، وہ دوسری مشہور احادیث اور نص قرآنی کا معارضہ و مقابلہ نہیں کر سکتی، اور امام نسائی نے بھی اس حدیث فاطمہ کو باب حیض میں دو جگہ معلول قرار دیا ہے، امام طحاوی نے مشکل الآثار میں اس قول کو مد رج راوی بتلایا، محدث مارونی نے ابی حاتم سے بھی اس کا معلول ہونا نقل کیا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ سیاہ رنگ کے دم حیض ہونے پر تو سب متفق ہیں، زرد رنگ کا دم حیض ہونا ابھی حضرت عائشہؓ کے اثر الباب سے ثابت ہوا، سرخ رنگ اصل خون کا ہی رنگ ہے، اور عقلی روایت میں بھی حضرت عائشہؓ سے دم حیض کا رنگ احمر قانی اور دم استحاضہ کا رنگ گوشت کے دھون کی طرح ہونا مرئی ہے، ذکرہ البیہقی، (انوار المحمود ص ۱۱۲/۱)

پانچ باب کے بعد امام بخاریؒ "باب الصفرة والكدرة فی غیر ایام الحيض" لائیں گے، اس سے بھی یہی بات واضح ہوگی کہ عادت کے موافق ایام حیض میں تو ہر رنگ کو حیض میں شامل سمجھتے تھے اور غیر ایام حیض میں کسی رنگ کی پروا نہیں کرتے تھے گویا اعتبار الوان کا نہیں تھا بلکہ حیض وغیر حیض کی تمیز عادت کے مطابق کرنے کا تعامل تھا جو حنفیہ کا معمول بہ ہے بدعنوان بالمصباح، پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔۔۔ عورتیں نماز کا اہتمام اس قدر کرتی تھیں کہ رات کو اٹھ اٹھ کر دیکھا کرتی تھیں کہیں حیض کا وقت تو ختم نہیں ہو گیا، تاکہ غفلت میں ہم سے عشاء کی نماز قضا نہ ہو جائے۔

نقد و جواب: پھر جب یہ ان کا فعل نماز کے اہتمام میں تھا تو حضرت زید بن ثابتؓ کی صاحبزادی کو یہ بات کیوں بری معلوم ہوئی؟ جواب سرخسئ: علامہ سرخسئؒ نے تو یہ جواب دیا کہ چراغ جلانے کے بے وجہ التزام پر تنکیر کی ہے کیونکہ دم آنے کا حال تو مس یہ سے بھی

معلوم کر سکتی تھیں، میرے نزدیک یہ جواب کافی نہیں کیونکہ صرف مسید سے دم حیض اور طہارت فرج میں تمیز نہ ہو سکتی تھی۔

حضرت شاہ صاحب و شاطبی کا جواب

میں نے جو جواب سمجھا اور بعد کو حافظ حدیث علامہ شاطبی شافعی (جزی والے) کے کلام میں بھی پایا وہ یہ ہے کہ دم حیض کی شریعت نے زیادہ گرفت نہیں کی کہ ضرورات کو بیدار ہو کر دیکھا کر دیکھا کر دیکھو۔ اگر منقطع ہو گیا تو نماز عشا ادا کر لے ورنہ نئی گدی رکھ کر سو جائے، صبح اٹھ کر اس کو طوٹ دیکھو تو کچھ نہیں البتہ کوئی اثر دم کا نہ دیکھو تو نماز عشا کی قضا کرے، اور اس قضا کا کوئی گناہ اس پر نہیں ہے کسب فقہ وحدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ وقت عشاء کے اندر سونے سے قبل اس کو انقطاع کا علم نہیں ہو سکا۔ اور حالت خواب میں شریعت نے اس کو معلوم کرنے کا مکلف نہیں کیا، لہذا صاحبزادی صاحبہ کا نقد و اعتراض ان عورتوں کے بے جا تعلق اور بے ضرورت کاوش و کلفت اٹھانے پر تھا، اور اس میں معاملہ میں زیادہ سخت گیری کا قائل چونکہ حضرات صحابیات کے تعامل میں بھی نہ تھا اس لئے آپ نے اس کا بھی حوالہ دیا، کیونکہ صحابیات کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ دین کے بارے میں کوئی ادنیٰ تساہل بھی کرتی ہوں گی۔

دوسرا استدلال: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: فسادا تظہرون کا صیغہ بھی اسی طرف مشیر ہے کہ طہارت کا پورا یقین ہو جانے پر ہی دوسرے احکام متوجہ ہونگے اس سے پہلے نہیں، اور ظاہر ہے کہ یہ یقین کی حالت ذرا دیر سی سے حاصل ہوتی ہے جلد بازی سے نہیں، دم حیض رک رک بھی آتا ہے کسی وقت کا مرضی طور سے بھی رکتے تو ہر رکاوٹ پر تو بھروسہ نہیں کر سکتے لہذا کچھ وقت انتظار کرنا پڑے گا تا کہ کمال انتہاء کا یقین حاصل ہو سکے، اس وقت کا شریعت نے بھی لحاظ کیا ہے، اسی لئے تلہم کا لفظ ارشاد ہوا ہے، مسائل حیض و استحاضہ کی زیادہ تفصیل قنیہ میں مے۔ تحقیق لغات: دُرجہ۔ ذبیہ (جس میں روئی رکھ کر بھیجتی تھیں) القہہ چونکہ نعلی (نزد عمامہ فقہ وغریب الحدیث بمعنی رطوبت فرج بھی ہے) جمع قصاص۔ القصاص، وادفع قصاص واقاصم۔

بَابُ لَا تَقْضِي الْحَائِضُ الصَّلَاةَ وَقَالَ حَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبُو سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ تَدْعُ الصَّلَاةَ (حائضہ نماز قضا نہیں کرے گی اور جابر بن عبد اللہ اور ابوسعید نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ حائضہ نماز چھوڑ دے)

(۳۱۲) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ ثَنَا هِشَامٌ قَالَ ثَنَا قَنَادَةُ قَالَ حَدَّثَنِي مُعَاذَةُ أَنَّ أُمْرَأَةً قَالَتْ لِعَائِشَةَ الْخُبَرَاءِ إِخْدَانًا صَلَوَاتُهَا إِذَا طَهَّرْتُ فَلَا تَقْضِيهَا أَخْرُوجِي أَتَبْتُ لَكُنَّا نَحْضُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَا يَأْمُرُ بِهِ أَوْ قَالَتْ فَلَا تَقْعَلُ.

ترجمہ: معاذ نے بیان کیا کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ سے پوچھا جس زمانہ میں ہم پاک رہتے ہیں (حیض سے) کیا ہمارے لئے اسی زمانہ کی نماز کافی ہے اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا کہ کیوں تم حرر کر دے ہو؟

ہم نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں حائضہ ہوتے تھے، اور آپ ہمیں نماز کا حکم نہیں دیتے تھے، یا حضرت عائشہ نے یہ فرمایا کہ وہ نماز نہیں پڑھتی تھیں۔

تشریح: مقصد یہ ہے کہ حالت حیض میں نماز نہ پڑھے گی، اور طہارت کے بعد ان ایام کی قضا بھی نہیں کرے گی، پہلی بات کو امام بخاری نے حرر کر دی، طرف منسوب ہے جو کونہ سے دوکیل کے فاسد پر تھا اور جہاں سب سے پہلے خوارج نے حضرت علیؓ سے خوف بعدت کا علم بند کیا تھا اسی جہ سے خوارج کو ضروری کہنے لگے، خوارج کے بہت فرقے ہیں لیکن یہ عقیدہ سب میں مشترک ہے کہ جو مسند قرآن سے ثابت ہے اس صرف اسی پر عمل ضروری ہے حدیث کی کوئی اہمیت ان کی نظر میں نہیں چونکہ حائضہ سے نہ رک کی فرضیت کا ساتھ ہوا نہ صرف حدیث میں موجود ہے اور قرآن میں اس کیلئے کوئی ہدایت نہیں اس لئے مخالف کے اس مسئلہ کے متعلق پوچھنے پر حضرت عائشہ نے سمجھا کہ شاید انہیں اس مسئلہ کو ماننے میں تامل ہے اور فرمایا کہ کیا تم حرر کر دے ہو؟

حضرت جابر وابوسعد کے آثار سے ثابت کیا، اور دوسری کومسند حدیث الباب سے ثابت کیا۔

حافظ نے لکھا کہ عدم وجوب قضاء مصلوات پر ابن المنذر روز ہری نے اجماع نقل کیا ہے اور ابن عبد البر نے ایک گروہ خوارج کا مذہب وجوب قضاء بھی نقل کیا ہے، حضرت سمرہ بن جندب سے بھی نقل ہوا کہ وہ قضاء کا حکم کرتے تھے، جس پر حضرت ام سلمہؓ نے نکیر کی لیکن بالآخر اجماع کا استقرار عدم وجوب ہی پر ہو چکا ہے، جیسا کہ علامہ ہری وغیرہ نے کہا۔ عمامہ نے نماز کے قضا نہ کرنے اور روزہ کی قضاء کے حکم میں فرق اس طرح کیا ہے کہ نماز کا وجوب ہر بار اور زیادہ ہوتا ہے، اتنی زیادہ کے قضا میں تنگی دشواری ہوگی، روزے میں ایسا نہیں ہے، الخ (الحاری ص ۱۸۸)

محقق یعنی نے حروریہ کے چھ بڑے فرقے بتلائے اور باقی فرقوں کو فروغی کہا پھر ان کے عقائد و اعمال اور اہم واقعات کی تفصیل دی ہے جو قابل مطالعہ ہے، محقق یعنی نے سلف سے حیض والی کیلئے ہر نماز کے وقت وضو کرنا اور مستقبل قبلہ بیٹھ کر ذکر و تسبیح میں کچھ دیر مشغول ہونے کو مستحب لکھا ہے۔ وغیرہ (عمدہ ص ۱۳۲/۲)

بَابُ السَّوْمِ مَعَ الْحَائِضِ وَهِيَ فِي ثِيَابِهَا

(حائضہ کے ساتھ سونا جبکہ وہ حیض کے کپڑوں میں ہو)

(۳۱۳) حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ لَنَا شَيْبَانُ عَنْ يُحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ قَالَتْ جِئْتُ حُضَّتُ وَأَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْخُمَيْلَةِ فَأَلْسَلْتُ فَحَرَجْتُ مِنْهَا فَاخْذُتْ ثِيَابَ خِيَطِي فَلَبِسْتُهَا فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْفَسْتُ؟ قُلْتُ نَعَمْ! فِدَعَانِي! فَادْخُلِي مَعِي فِي الْخُمَيْلَةِ قَالَتْ وَحَدَّثَنِي أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقْبَلُهَا وَهُوَ صَائِمٌ وَكُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ آثَانِ وَأَحَابٍ مِنَ الْجَنَابَةِ. ترجمہ: حضرت سلمہؓ نے فرمایا: میں نبی کریمؐ کے ساتھ چادر میں لپی ہوئی تھی کہ مجھے حیض آگیا اس لئے میں چپکے سے نکل آئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لئے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا تمہیں حیض آگیا؟ میں نے کہا: جی ہاں! پھر مجھے آپؐ نے بلایا اور اپنے ساتھ چادر میں کر لیا۔ زینبؓ نے کہا کہ مجھ سے ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ روزے سے ہوتے تھے اور اسی حالت میں ان کا بوسہ لیتے تھے اور میں نے اور نبی کریم ﷺ نے ایک ہی برتن میں جنابت کا غسل کیا۔

تشریح: حیض کی حالت میں بیوی کے ساتھ سونا لینا جائز ہے جبکہ ناف سے گھٹنے تک کپڑے میں مستور ہو سکی وجہ سے مباشرت (جماع) کا خطرہ نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ برہہ حالت میں اس کے ساتھ لینا جائز نہیں۔

اس سے پہلے ”باب مباشرة الحائض“ میں تفصیلی احکام گذر چکے ہیں، اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک اتنے مستور حصہ مذکور سے اجتناب ضروری ہے اور امام احمد و مجہد وغیرہ کے نزدیک صرف موضع دم سے اجتناب ضروری ہے، لیکن جماع سب کے نزدیک بالاتفاق حرام ہے۔

نظم قرآن کی رعایت و عمل بالمحدیث

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ظاہر قرآن سے اعتزال وعدہ مآثر ہی کا حکم ملتا ہے پھر اس حالت میں ساتھ سونے یا قریب کا جواز کیونکر ہوا؟ میں پہلے بھی بتلا چکا ہوں کہ ظاہر و لفظ قرآن پر عمل ضروری ہے ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کی تعبیر کا کوئی اثر و حکم باقی نہ رہے، البتہ احادیث کے الفاظ و تعبیرات پر عمل میں بوجہ کثرت روایت یا بعضی توسع ہو سکتا ہے اور قرآن مجید میں ترک ظاہر و لفظ اس وقت اور بھی زیادہ مشکل ہوگا کہ دوسرے قرآن و مناسبات سے بھی اسی ظاہر کی تائید ہو رہی ہو جس طرح ”الما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا“

میں ہے چنانچہ اس کی مراد متعین کر چکا ہوں، دوسری طرف یہ بھی دیکھنا پڑیگا کہ غرض شارع کیا ہے جو حدیث کے ذریعہ واضح ہوتی ہے۔
 لہذا صرف ظاہر و ظہور قرآن پر اثبات احکام کیلئے انحصار نہیں کر سکتے، بلکہ غرض کی بحث و تحقیق کرنی پڑے گی، جس طرح کسی چیز کے
 مقدمہ میں بحث کرتے ہیں اور مختلف کثیر الظہار کی صورت میں غرض و مقصد کا کھوج لگاتے ہیں، اسی اصول پر یہاں ہم نے دیکھا کہ ظاہر لفظ
 قرآن کا منشا اعتزال و عدم قربان ہے، اور احادیث سے اعتزال ماتحت الازار سے مع جواز استماع بما فوق الازار مفہوم ہوا ہے، لہذا حنفیہ کا
 نظریہ نہایت معقول و صحیح ہے بہ نسبت جواز استماع بما تحت الازار و اجتناب موضع الدم کے، خصوصاً ایسی حالت میں کہ لفظ اعتزال کا پوری
 طرح مؤثر ہونا بیوجہ تائید و لاتقرہ ہوں گے اور بھی زیادہ ظہور و وضوح میں آچکا ہے۔

اس سے اچھی طرح معلوم ہو گیا کہ ایسے مواضع میں نظم قرآن مجید پر اعتنا و اور غرض مستفاد من الحدیث پر عمل کس صورت سے ہونا
 چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت شاہ صاحب کی اسی علمی تحقیق و دقیقہ انظری کی داد و بی دادی مشکل ہے واللہ فرہ، ہر دالہ مضجعه و نورنا بعلومہ النافعة الممجدہ

بَابُ مَنْ اتَّخَذَ ثِيَابَ الْحَيْضِ سِوَى ثِيَابِ الطُّهْرِ

(جس نے طہر کے کپڑوں کے علاوہ حالت حیض میں استعمال کے کپڑے بنائے)

(۳۱۴) حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ قَالَ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عُرَيْشٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ

سَلَمَةَ قَالَتْ بَيْنَا أَنَا مَعَ الشَّيْخِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مُطَهَّجَةً فِي خِمْلَةٍ حَضَّتْ فَانْسَلَخْتُ فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حَيْضَتِي فَقَالَ

أَفْيَسَتْ؟ فَقُلْتُ نَعَمْ لَفِدَايَ فَأَضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْخِمْلَةِ.

ترجمہ: حضرت ام سلمہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک چادر میں لیٹی ہوئی تھی کہ مجھے حیض آ گیا، میں کچے سے نکل آئی اور
 حیض کے کپڑے بدل لئے، آپ نے پوچھا کیا حیض آ گیا؟ میں نے عرض کی جی ہاں! پھر مجھے آپ نے بلا لیا اور میں آپ کے ساتھ چادر میں لیٹ گئی۔
 تشریح: محقق عینی نے فرمایا: جو عورتیں زمانہ طہر میں پہننے کے کپڑوں کے علاوہ دوسرے کپڑے ایام حیض میں استعمال کرنے کو تیار رکھتی
 تھیں، یہاں ان کا ذکر کیا گیا ہے، علامہ ابن بطال نے کہا: اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ حدیث تو حضرت عائشہ کی حدیث کے معارض ہے
 جس میں انہوں نے فرمایا: ”ہمارے پاس صرف ایک ہی کپڑا ہوتا تھا جس میں حیض کے دن بھی گزارتے تھے“ جواب یہ ہے کہ حضرت
 عائشہ نے ابتداء اسلام کا حال بیان فرمایا ہے، جب مسلمانوں پر تنگی و سختی و افلاس کے دن تھے، لیکن جب اس کے بعد فوہات کا دور آیا اور
 اموال غنیمت کی بہتات ہوئی تو خوش عیش و وسعت آگئی اور عورتوں نے بھی لباس میں تنوع اختیار کر لیا۔ یعنی زمانہ طہر کا لباس اور ہوا، زمانہ
 حیض کے لئے دوسرا ایسی زمانہ کے حال سے حضرت ام سلمہ نے حدیث الباب میں خبر دی ہے۔ (عمدہ ص ۱۳۳/۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: اس سے بتلایا گیا کہ غرض مذکور کے تحت الگ الگ لباس رکھنے میں اسراف نہیں جس کی شریعت
 میں ممانعت ہے یعنی اسراف ممنوع کی صورت وہی ہے کہ بے ضرورت یا محض فخر و مہابت کیلئے لباس میں تنوع اختیار کیا جائے۔

القول النصیح ص ۱۳۶ میں ترجمہ الباب کی توجیہ نمبر ایہ بیان ہوئی کہ ایام حیض میں جواز نہ طہر کے کپڑوں کے علاوہ دم حیض
 کی وجہ سے مخصوص بنیادیں اور گدی استعمال کی جاتی ہیں وہ مراد ہیں، ہم نے یہ توجیہ کسی شرح میں نہیں دیکھی اور بظاہر یہ محض فلسفیانہ موشگافی و
 ذہانت کی بات ہے، اور یوں بھی ان پٹیوں اور گدی کو ثیاب یا لباس کا درجہ دینا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے جو احادیث مذکور کی وجہ سے استدلال کے توقف کی طرف اشارہ کیا ہے وہ بھی احتمال بعید پر مبنی ہے

کیونکہ استدلال میں منطقی کمزوری ضعیف و بعید تر احتمال سے بھی آجاتی ہے لیکن کسی بعید تر احتمال تو جیہ کہ نمبر اکا درجہ دیدینا خصوصاً امام بخاری جیسے دقیق انظر محقق بشکام کی عبارت کیلئے موزوں نہیں ہو سکتا، اور اسی لئے توجیہ مذکور میں ذوق سلیم پر یا محسوس ہوئی، یہ بھی ممکن ہے کہ اوپر کے تعارض کی وجہ سے کسی کا ذہن اس توجیہ بعید کی طرف چلا گیا ہو، لیکن محقق بخاری نے اس کو بھی صاف کر دیا، اور بات بابت وارد کھر کر سامنے آگئی تو پھر ایسی توجیہ کو اہمیت دینے اور ذکر کرنے کا کیا موقع باقی رہ گیا؟ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ اتم واحكم۔

بَابُ شُهُودِ الْحَائِضِ الْعِيْدِيْنَ وَدَعْوَةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَيَعْتَزُّنَ الْمُصَلِّي

(حائضہ کی عیدین میں حاضری اور مسلمانوں کے ساتھ (استسقاء وغیرہ کے موقع پر) دعا میں شرکت نیز ان کا عید گاہ

(نماز کی جگہ) سے الگ رہنا)

(۳۱۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ خُصْفَةَ قَالَتْ كُنَّا مَبْنَعٍ عَوَاقِفًا أَنْ يُخْرُجَ فِي الْعِيْدَيْنِ فَقَدِمَتْ امْرَأَةٌ فَزَلَّتْ قَصْرَ بَنِي خَلْفٍ فَحَدَّثَتْ عَنْ أَهْلِهَا وَكَانَ زَوْجُ أَهْلِهَا غَزَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بِنْتِي عَشْرَةَ غَزَوَاتٍ وَكَانَتْ أُخِيَّتِي مَعَهُ فِي سَبَبٍ قَالَتْ لَكُنَّا نَدَاوِي الْكَلِمَى وَنَقُومُ عَلَى الْمَرْضَى فَسَأَلْتُ أُخِيَّتِي النَّبِيَّ ﷺ أَعْلَى اخْدَانًا بَأْسَ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا جَلْبَابٌ أَنْ لَا تَخْرُجَ قَالَ لِبَلْبَسِهَا صَاحِبَتُهَا مِنْ جَلْبَابِهَا وَلَقَدْ شَهِدَ الْخَيْرَ وَدَعْوَةَ الْمُؤْمِنِينَ فَلَمَّا قَدِمَتْ أُمُّ عَطِيَّةٍ سَأَلَتْهَا أَنْ مَجِبَتْ النَّبِيَّ ﷺ قَالَتْ بَابِي نَعَمْ وَكَانَتْ لَا تَذْكُرُهُ إِلَّا قَالَتْ بَابِي سَبْعُهُ يَقُولُ تَخْرُجُ الْعَوَاتِقُ وَذَوَاتُ الْخُلُودِ وَالْحَيْضُ وَلِيشْهَدْنَ الْخَيْرَ وَدَعْوَةَ الْمُؤْمِنِينَ وَتَعْتَزُّنَ الْحَيْضُ الْمُصَلِّي قَالَتْ خُصْفَةُ فَقُلْتُ أَلَا الْحَيْضُ؟ فَقَالَتْ أَلَيْسَتْ تَشْهَدُ غَزَاةً وَكَذَا وَكَذَا.

ترجمہ: حضرت حصہؓ نے فرمایا کہ ہم عورتوں کو عید گاہ میں جانے سے روکتے تھے، پھر ایک عورت آئی اور بنی خلف کے محل میں اتری، اس نے اپنی بہن کے حوالہ سے نقل کیا، اس کی بہن کے شوہر نبی کریم ﷺ کے ساتھ بارہ غزوں میں شریک ہوئے اور خود ان کی بہن اپنے شوہر کے ساتھ چھ غزوں میں گئی تھیں، انہوں نے بیان کیا کہ ہم رضیوں کی مرہم پٹی کیا کرتے تھے اور مریضوں کی تیمارداری کرتے تھے، میری بہن نے ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ اگر ہم میں سے کسی کے پاس چادر (جو برقعہ کے طور پر باہر نکلے کیسے عورتیں استعمال کرتی تھیں) نہ ہو تو کیا اس کیلئے اس میں کوئی حرج ہے کہ وہ باہر نہ نکلے، آں حضور ﷺ نے فرمایا اس کی ساتھی کو چاہئے اپنی چادر میں سے کچھ حصہ اسے اڑھادے پھر وہ خیر کے مواقع پر اور مسلمانوں کی دعاؤں میں شریک ہو، پھر جب ام عطیہؓ آئیں تو میں نے ان سے بھی یہی سوال کیا تو انہوں نے فرمایا۔ میرے باپ آپ پر فدا ہوں، ہاں آپ نے یہ فرمایا تھا اور ام عطیہؓ جب بھی آں حضور ﷺ کا ذکر کرتیں تو یہ ضرور فرماتیں کہ میرے باپ آپ پر فدا ہوں (انہوں نے کہا) میں نے آپ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ جوان لڑکیاں، پردہ والیاں، اور حائضہ عورتیں باہر نکلیں اور مواقع خیر میں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں شریک ہوں اور حائضہ عورتیں عید گاہ سے الگ رہے، حصہ کہتی ہیں، میں نے پوچھا کیا حائضہ عورتیں بھی (عید گاہ جاسکتی ہیں)؟ تو انہوں نے فرمایا کیا وہ عذر میں اور فلاں فلاں جگہ نہیں جاتیں؟! (یعنی مزاولہ، منی اور نماز استسقاء میں)

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا۔ اصل مذہب تو یہی ہے کہ عورتیں عذر کی طرح عیدین کے مواقع پر عید گاہ جاسکتی ہیں، چنانچہ ہدایہ یعنی وغیرہ کتب فقہ میں ہے مگر اب فتویٰ ای پر ہے کہ جوان عورتیں جمعہ و جماعات میں شرکت کیلئے گھر سے نہ نکلیں کیونکہ بروجر میں اخلاقی فساد پھوٹ پڑا ہے، حیاء و وقار کم ہو رہا ہے امور دین میں غفلت و سستی عام ہو رہی ہے، اسی لئے متاخرین فقہاء امت نے روک دیا ہے کہ فتویٰ

میں زہنوں کے انقلابات کی رعایت رکھی جاتی ہے اور دلائل کی چھان بین کے وقت مذاہب ائمہ دیکھے جاتے ہیں۔

دعوت المومنین پر فرمایا۔ کہ اس سے مراد خطبہ کے اندر کے دعائے کلمات ہیں، نماز کے بعد کی دعاء معروف مروا نہیں ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ سے نماز عیدین کے بعد ایک مرتبہ بھی دعا کرنا ثابت نہیں ہے اور حقیقت یہ ہے کہ بہت سے الفاظ کے معنی غیر لغویہ شیعہ ہو گئے ہیں، جس کی وجہ سے اصلی معنی کی طرف ذہن نہیں جاتا جیسے دعا کا اس سے مراد یہ صورت معبودہ دعا سمجھی جاتی ہے، حالانکہ لغت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے بلکہ اس کے لغوی معنی پکارنے کے ہیں، ادعو اور حکم اور ما دعاء الکافرین وغیرہ اور دعاء معبود یعنی نعت میں سوال کا لفظ موضوع ہے۔

و تعتزل الحیض المصلیٰ پر فرمایا۔ یہ حکم استجابی ہے وجوبی نہیں، کیونکہ عید گاہ کے احکام مسجد جیسے نہیں ہیں، تاہم حدیث عید گاہ میں گھسنا مناسب نہیں ہے، ہاں اگر کتب دعا حاصل کرنے کیلئے ساتھ چلی جائے اور اس میں مسلمانوں کی کثرت و شوکت کا بھی مظاہرہ ہوگا جو شریعت میں مطلوب ہے لیکن یہ جب ہی ہے کہ عید گاہ کی دیواریں وغیرہ مسجد کی طرح نہ بنائی گئی ہوں، صرف خالی میدان ہو جسے کہ حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں تھا اگر دیواریں محض وغیرہ مسجد کی طرح ہوں تو اس وقت عید گاہ کیسے بھی مسجد کا حکم ہوگا۔

حافظ نے لکھا کہ تعتزل خبر بمعنی امر ہے اور وہ استحباب پر محمول ہے کیونکہ مصلیٰ (عید گاہ) بحکم مسجد نہیں ہے۔ (فتح ص ۲۹۰)

مسئلہ اختلاف رجال و نساء

یہاں بحالت جنس عید گاہ جانے اور نماز کیلئے مقرر جگہ سے الگ رہنے کا بیان ہے، اختلاف کی بحث نہیں ہے جیسا کہ القول المستحسن ص ۱۳۶ میں درج ہوا کہ حائضہ عید گاہ میں جائے تو نمازیوں سے الگ بیٹھے، مصلیٰ اور غیر مصلیٰ کا اختلاف اچھا نہیں۔

بظاہر یہاں وجہ مذکور کا ذکر ہے، نہ مصلیٰ وغیر مصلیٰ کے اختلاف کو روکنا مقصود ہے، رہا مسئلہ اختلاف کا تو شریعت کی نظر میں مصلیٰ وغیر مصلیٰ کی حیثیت سے کوئی اختلاف ممنوع یا ناپسندیدہ نہیں ہے، البتہ مردوں عورتوں کا باہمی اختلاف مضر و نہایت ممنوع یا ناپسندیدہ ہے، اسی لئے نمازوں میں دونوں کی جگہ الگ الگ مقرر ہے اور مسجد وغیرہ سے باہر نکلنے میں عورتوں کو پیچھے نکلنے کا موقع دیا گیا ہے، حج کے موقع پر طواف میں بھی یہ حکم ہے کہ مرد بیت اللہ کے قریب رہیں، عورتیں دور رہ کر طواف کریں، جرم نبوی میں باب التمس مالگ ہے تاکہ نہ جانے میں بھی اختلاف کی نوبت نہ آئے، پھر جہاں اختلاف کا موقع نہیں اور صرف آمن سامنا راستوں پر یا سفر میں ہو سکتا ہے، اس کیلئے غرض بصر کا حکم ہو گیا۔ غرض بصر کا حکم: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا۔ اجنبی اور نامحرم عورتوں پر نظر و الناشرع ممنوع ہے اور اگر چہ حنفیہ کا اصل مذہب یہی ہے کہ عورت پر چہرہ اور ہاتھ کی ہتھیلیوں کا چھپنا واجب نہیں ہے بلکہ سنت و مستحب ہے مگر مردوں پر واجب ہے کہ وہ ہر حال میں عورتوں پر نظر ڈالنے سے احتراز کریں (بجز ضرورت شرعی کے) اسی لئے عہد و ارادۃ اجنبیہ کو دیکھن معصیت و گنہ ہے اور اس بارے میں صرف یہی تصریح و تفہیم پڑ جائے معاف ہے یہ تو اصل مذہب تھا مگر متاخرین حنفیہ نے فقہوں کی وجہ سے فتویٰ دیا ہے کہ عورت پر بھی چہرہ کو چھپنا واجب ہے، بلند گھر میں مقیم رہنا اور باہر نہ نکلنا ضروری ہے، حتیٰ کہ مسجد میں جماعت کی نماز کیلئے بھی نہ جانا چاہئے۔

علمی فائدہ: حدیث نبویؐ اے علی! ایک نظر کے بعد دوسری نظر مت ڈالو، کیونکہ پہلی مفید ہے اور دوسری مضر، کے بارے میں شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دوسری اختیار سے ہے اس لئے اس کا گناہ ہوگا، (لہذا پہلی بھی اس قبیل سے ہو تو وہ بھی گناہ ہوگی) محدث علامہ طیبی نے فرمایا کہ حدیث سے پہلی نظر کا نافع ہونا اور دوسری کا ضرر رسا ہونا معلوم ہوا کیونکہ جب شرعی ممانعت کے تحت دوسری سے رُکے گا، تو اگر کا مستحق ہوگا، اس حیثیت سے گویا پہلی پر نفع کا ترتیب ہو گیا اور وہ نافع قرار دی گئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ (انوار المحمود ص ۳۲۲)

تلبسہا پر فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ حجاب (بڑی چادر) سے پاؤں تک ڈھانکنے والی) کا استعمال گھر سے باہر نکلنے کے وقت مطلوب شرع

ہے اور ایسی چادر نہ ہو تو گھر سے نہ نکلنا چاہئے (بخاری) اور (سنن) کا استعمال گھر کے اندر کافی ہے، میرے نزدیک یہی تعبیر ہے، ولیضربین بمعمر بن علی جبویہن اور یسین علیہن من جلالہن کی۔ ”الحوائق“ مراثی اور قریب بلوغ لڑکیاں، کیونکہ وہ عموماً خدیجہ والدین اور گھر کے معمولی کاموں سے آزاد ہو جاتی ہیں اور عاقلاً قدیم زمانہ میں بھی بڑی لڑکیوں سے ہر وقت کے گھر بیٹو کام لینے کا رواج نہ تھا۔

الحیض؟ سوال یہ تھا کہ جب وہ حالت حیض کی وجہ سے نماز بھی نہیں پڑھ سکتیں تو ان کو عید گاہ لے جانے کا کیا فائدہ؟ جواب دیا گیا کہ عرفہ وغیرہ میں بھی حصولِ برکت دعا وغیرہ کیلئے جاتی ہیں، اور مسلمانوں کی کثرت و شوکت کا مظاہرہ دوسرا فائدہ ہوگا۔

استنباط احکام: محقق یحییٰ نے عنوان مذکور کے تحت حدیث الباب سے مندرجہ ذیل فوائد و احکام اخذ کئے (۱) حائضہ بوجہ حیض ذکر اللہ کو ترک نہ کرے۔ (۲) خروجِ نساء کے بارے میں اقوال اکابر ملحقہ ہوں:

علامہ خطابی نے کہا:۔ حائضہ عورتیں موافق خیر و مجالسِ علم میں حاضر ہوں، البتہ مساجد میں داخل نہ ہوں۔ علامہ ابن بطال نے کہا: اس سے حیض والی اور پاک عورتوں کیلئے عیدین و جماعات میں شرکت کا جواز معلوم ہوا، البتہ حیض والی عید گاہ سے الگ رہیں گی دعائیں شریک ہوں گی یا آمین کہیں گی اور اس مقدس و مکرم مجمع کی برکات حاصل کریں گی۔

علامہ نووی نے کہا: ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے عیدین کی طرف عورتوں کے نکلنے کو مستحب قرار دیا، یہ استثناء خوبصورت و قبول صورت عورتوں کے، اور اس استثناء کیلئے حدیث الباب کا یہ جواب دیا کہ حضور اکرم ﷺ کے زمانہ خیر و برکت میں شر و فساد سے امن تھا، وہاں باقی نہیں رہا، اور اسی لئے حضرت عائشہؓ نے ارشاد فرمایا تھا کہ اگر رسول کریم ﷺ وہ امور ملحقہ فرمائیے جو آپ کے بعد اب عورتوں نے پیدا کر دیئے ہیں تو آپ ان کو مساجد سے ضرور روک دیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک دیا گیا تھا۔

قاضی عیاض نے کہا: عورتوں کے (نماز عیدین وغیرہ کیلئے) نکلنے کے بارے میں سلف کا اختلاف منقول ہے، ایک جماعت نے اس کو درست سمجھا ہے، ان میں حضرت ابو بکرؓ، ابن عمرؓ، وغیرہ ہیں، دوسری جماعت نے منوع قرار دیا جن میں حضرت عروہ، قاسم، یحییٰ بن سعید انصاری، امام مالک و ابو یوسفؓ ہیں حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ نے اجازت دی اور ممانعت بھی فرمائی۔

ترمذی میں حضرت ابن مبارکؒ سے نقل ہوا کہ میں آج کل عورتوں کا عیدین کیلئے نکلنا پسند کرتا ہوں، اگر وہ (ابتدائی شرعی اجازت کے تحت) نکلے پھر اصرار ہی کریں تو پرانے کپڑوں میں نکلیں، اگر اس کو قبول نہ کریں تو ان کے شوہر نکلے سے روک سکتے ہیں، (بظاہر اس لئے کہ سادہ غیر جاذب نظر لباس میں نکلنے پر عدم آمادگی اس کی دلیل ہے کہ وہ حسن و زیبائش کی نمائش کا جذبہ دل میں رکھتی ہیں جس کی شریعت سے اجازت نہیں ہو سکتی، حضرت سفیان ثوریؒ سے بھی مروی ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں ان کے خروج کو پسند کرتے تھے۔

اس کے بعد محقق یحییٰ نے لکھا کہ میں کہتا ہوں اس زمانہ میں مطلقاً ممانعت ہی پر فہمی ہونا چاہئے خصوصاً بلادِ مصر یہ میں (۳) بعض حضرات نے اس سے استدلال کیا کہ عورتوں پر بھی نماز عید واجب ہے لیکن علامہ قرطبی نے کہا کہ ایسا استدلال صحیح نہیں کیونکہ حدیث میں بالاتفاق حائضہ عورتوں کا حکم بیان ہوا ہے جو سر سے نماز کی مکلف ہی نہیں ہوتیں البتہ نماز کی اہمیت و ضرورت التزام بتلانا

۱۔ اُس زمانہ کے مصر سے آج کے یورپ، مصر وغیرہ کا موازنہ کیجئے۔ اور آج یورپ و امریکہ کی غیر انسانی تہذیب و تمدن کی بلا کسی ملک میں پہنچنے سے رکے ہے؟ ہندوستان و پاکستان کے حالات ہمارے سامنے ہیں کہ شرافت و انسانیت کا نام جگہ جگہ ہو رہا ہے اللہ تعالیٰ رحم فرمائے، اس پر یہاں کے اہل حدیث حضرات کا اصرار ہے کہ عورتوں کو عید گاہ میں ضرور ساتھ لے جانا چاہئے تاکہ سنت رسول کا اتباع ہو، انہیں اس سے کوئی بحث نہیں کہ اس زمانہ کے حالات کتنے بگڑ چکے ہیں اور اس بگاڑ کا اندازہ کر کے خمد ہمالیہ پہلے حضرت عائشہؓ کو دوسرے ظاہر امت نے کیا رائے قائم کی تھی، پھر جنرل مالک میں اسلامی شوکت نہیں اور محض کفر و مشرک ہی کا غلبہ ہے اور اہل اسلام دوسرے اور تیسرے درجہ کے شہری بن چکے ہیں، ان کی عزت، جان و مال غیر محفوظ ہو چکی ہیں، ان کیلئے تو خیر القرون کے احکام کسی طرح موافقت کریں نہیں سکتے، وہاں کے اہل اسلام کا بہت بڑا اہم فریضہ اسلامی صلوات و دعا شرع کو واپس لانا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

اعمال خیر میں دعوت شرکت دینا، اور ساتھ ہی جمالی اسلام کا مظاہرہ کرنا مقصود ہے، علامہ قشیری نے کہا اس لئے کہ اہل اسلام اس وقت قحطوں سے (عورتوں کی شرکت سے) تعداد زیادہ معلوم ہوگی)

- (۴) کسی طاعت و عبادت کیلئے لنگنا ہوتا دوسروں سے حسب ضرورت کپڑے مانگ لینا جائز ہے، اور دوسروں میں ایک چادر میں بھی لنگ سکتی ہیں۔
 (۵) عورتیں وقت ضرورت غزوات میں بھی شریک ہو سکتی ہیں اور زینوں کی مرہم پٹی وغیرہ کر سکتی ہیں خواہ وہ ان کے محارم نہ ہوں۔
 (۶) بغیر بڑی چادر کے مسلمان عورتوں کا گھر سے باہر نکلنا ممنوع ہے، (بڑی چادر کا قائم مقام موجودہ زمانہ کا برقعہ بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس سے ستر کا قاندہ حاصل ہو، اگر نقاب میں سے چہرہ نظر آتا ہو تو وہ کافی نہیں ہے) (عمدۃ القاری ص ۱۳۶/۲)

نظریۃ انور: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا حدیث الباب کے پہلے راوی محمد بن سلام بیکندی (امام بخاری کے استاذ) امام ابوحنیفہ کبیر بخاری حنفی (تسلیمہ خاص امام محمدؒ) کے رفیق خاص تھے، اور امام بخاری نے ابتداء میں علم ان ہی ابوحنیفہ کبیرؒ سے حاصل کیا تھا، ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے ابوحنیفہ صغیرؒ سے بھی امام بخاری کے بڑے تعلقات رہے، اور وہ ان کے پاس دوستانہ ہدایا و تحائف بھیجا کرتے تھے، پھر آخر میں امام بخاریؒ ملا وطن ہو کر بھی ان ہی کے پاس مقیم ہوئے تھے، باوجود ان سب باتوں کے امام بخاریؒ حنفی کی مخالفت پر ہمیشہ کمر بستہ رہے ہیں کسی قسم کی رعایت نہیں برتی

نیز فرمایا کہ حافظ ابن حجرؒ بھی بوسطہ محدث زین الدین عراقی (م ۸۰۶ھ) محدث عمیق علاء الدین ماردی حنفی صاحب الجواہر النقی (م ۴۹۹ھ) کے شاگرد ہیں، اور میرا گمان ہے کہ حافظ زین علیؒ کا درجہ حفظ حدیث میں ابن حجرؒ سے بڑھا ہوا ہے۔ محقق حنفی کی مزیت و وسعت علم کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ بخاریؒ نے اتنی بڑی نہایت محققانہ شرح عمدۃ القاری صرف دس سال میں تالیف کی ہے (اس درمیان میں بہت سی مدت تالیف سے خالی بھی رہی ہے کافی مقدمہ الامام ص ۱۲۹) جبکہ حافظ ابن حجرؒ نے فقہ الباری میں سال میں لکھی ہے (مقدمہ لامع ص ۱۲۸) میں خود حافظ ابن حجرؒ سے تفصیل منقول ہے کہ شرح کی ابتدا ۸۱۶ھ کے اور میں ہوئی اور ختم ۸۳۲ھ میں، یعنی ۲۵ ۱/۲ سال میں صرف شرح علاء مقدمہ کے لکھی۔ مقدمہ ۸۱۶ھ میں شروع کیا تھا، لہذا کل ۳۰ سال صرف ہوئے)

بَابُ إِذَا أَحَاضَتْ فِي شَهْرِ ثَلَاثٍ خَفِضَ وَمَا يُفَضِّلُ النِّسَاءَ فِي الْحَيْضِ وَالْحَمْلِ لِيَمَّا يُمْكِنُ مِنَ الْحَيْضِ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا يَجْعَلْ لَّهُنَّ أَنْ يُكْتَمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ وَيُذَكِّرَنَّ عَنْ عَلِيٍّ وَشُرَيْحٍ أَنْ جَاءَتْ بِبَيْتَةٍ مِّنْ بَطْنَانِ أَهْلِيهَا مِمَّنْ يُؤْضِي دِينَهُ أَنَّهُمَا حَاضَتِ ثَلَاثًا فِي شَهْرِ صَبَلَتْ وَقَالَ عَطَاءٌ أَقْرَأُ هَا مَا كَانَتْ وَبِهِ قَالِ إِبْرَاهِيمَ وَقَالَ عَطَاءُ الْحَيْضُ يَوْمٌ إِلَى خُمْسَةِ عَشْرٍ وَقَالَ مُعْتَمِرٌ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَأَلْتُ ابْنَ سِيرِينَ عَنْ الْمَرْأَةِ تَرَى الدَّمَ بَعْدَ قُرْبَائِهَا بِخُمْسَةِ أَيَّامٍ قَالِ النِّسَاءُ أَعْلَمُ بِذَلِكَ.

(جب کسی عورت کو ایک مہینہ میں تین جنس آئیں اور جنس اور حمل سے متعلق شہادت پر جبکہ حیض آتا ممکن ہو عورتوں کی تصدیق کی جائے گی، اس کی دلیل خدا وید تعالیٰ کا قول ہے کہ ان کیلئے جائز نہیں کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے ان کے رحم میں پیدا کیا ہے، وہ اسے چھپائیں، حضرت علیؒ

سہ امام بخاری کے والد اور امام حدیث ابوحنیفہ کبیر کے گھر سے مراسم و تعلقات تھے، اسی لئے اپنے والد کی وفات کے بعد امام بخاری نے ابتدائی تعلیم و تربیت ان ہی سے حاصل کی تھی، امام بخاری نے لکھا کہ میں نے جامع سفیان امام موصوف سے بڑی (کمل حالات کیلئے دیکھو مقدمہ انوار الباری ص ۱/۲۲۹)
 ۱۰ محمد بن احمد بن حنبل المعروف بابی جنس صغیر حنفی (م ۲۴۳ھ) محدث وفیق، شیخ الحنفیہ، صاحب مکتبہ و تاجری تھے اور فقہ و حدیث اپنے والد ماجد، ابوحنیفہ کبیر (استاذ امام بخاری) سے بڑی، پھر محدث ابوالولید طبری حنفی، و یحییٰ بن یحییٰ وغیرہ سے بھی حاصل کی، مدت تک طلب علم میں امام بخاری کے رفیق رہے، امیر بخارانے جب امام بخاری کی ایذا رسانی کا ارادہ کیا تو آپ نے ان کو بخارہ کی بعض مرہدات میں محفوظ مقام پر پہنچایا اور اس طرح ان کی حفاظت کی، امام بخاریم آپ کی تاریخ وفات ہے۔ (حدائق اہل بیت ص ۱۵۶)

اور شریع سے منقول ہے کہ اگر عورت کے گھرانے کا کوئی فرد گواہی دے اور وہ دین دار بھی ہو کہ یہ عورت ایک مہینہ میں تین مرتبہ حائضہ ہوئی تو اس کی تصدیق کی جائے گی، عطاء نے کہا کہ عورت کے حیض کے دن اتنے ہی ہوں گے جتنے پہلے ہوتے تھے (یعنی طلاق وغیرہ سے پہلے) اور انہیں نے بھی یہی کہی ہے، اور عطاء نے کہا ہے کہ حیض ایک دن سے پندرہ دن تک ہو سکتا ہے، مستمر اپنے والد کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے بیان کیا کہ میں نے ابن سیرین سے ایک ایسی عورت کے متعلق پوچھا جو اپنی عادت کے مطابق حیض آ جانے کے بعد پانچ دن تک خون دیکھتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ عورتیں اس کا زیادہ علم رکھتی ہیں۔

(۳۱۶) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ إِنِّي اسْتَحَاضْتُ فَلَا أَطْلُهُمْ أَفَادَعُ الصَّلَاةَ فَقَالَ لَا إِنَّ ذَلِكَ عَرَقٌ وَلَكِنْ دَعِيَ الصَّلَاةُ فَلَزَّ الْأَثَامُ الَّتِي كُنْتُ تَجْتَنِي فِيهَا ثُمَّ اغْتَسَلِي وَصَلِي.

ترجمہ: حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا مجھے استحاضہ کا خون آتا ہے اور میں (مدتوں) پاک نہیں ہو پاتی تو کیا میں نماز چھوڑ دیا کروں؟ آپ نے فرمایا نہیں، یہ تو ایک رگ کا خون ہے ہاں اتنے دنوں میں نماز ضرور چھوڑ دیا کرو۔ جن میں اس بیماری سے پہلے تمہیں حیض آیا کرتا تھا پھر غسل کر کے نماز پڑھا کرو۔

تحقیق لغت: باب سابق میں خشش کا لفظ آیا تھا جو حائض کی جمع ہے (جیسے کامل کی جمع کمل آتی ہے) یہاں ترجمہ الباب میں ثلاث حیض کا لفظ آیا ہے اس حیض کو مطبوعہ بخاری کے بین السطور حاشیہ میں خشش مثل غث، خثیثہ کی جمع لکھا ہے اور حافظ ابن حجر عسینی نے بھی خشش قرار دے کر خثیثہ کی جمع ہی لکھا ہے، حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ خثیثہ کی یہ جمع نہیں آتی، البتہ خثیثہ کی جمع ہو سکتی ہے لیکن وہ بروزن فعلیہ بمعنی حالت ہوگا جو اس جگہ مناسب نہیں، لہذا اس کو بجائے جمع کے حیض اسم جنس قرار دینا بہتر ہوگا۔

مقصد باب: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ نے تحریر فرمایا: یہ بتلانا ہے کہ عورت اگر دعوے کر دے کہ اس کو ایک ماہ کے اندر تین حیض آچکے ہیں، تو چونکہ ایسا ممکن ہے اس لئے اس کی تصدیق کی جائے گی، آیت قرآنی سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ عورت کا قول مقبول ہے، پھر باب کی تخلیق سے بھی یہی معلوم ہوا کہ حیض کی مدت مقررہ دھندلی اور عورت کے قول ہی پر مدار ہے، بشرطیکہ ممکن صورت ہو اور حدیث الباب میں ولکن دعی الصلوۃ مطلقاً مناسب ترجمہ ہے کیونکہ اس میں فاطمہ کی طرف ہی معاملہ کو سپرد کر دیا گیا ہے۔

بحث و نظر: صرف آیت قرآنی ولا یحل لہن ان یمکن الخ سے استدلال نہیں ہو سکتا سی لئے امکان کی قید لگائی پڑی اور دوسری قید کی طرف خود امام بخاری نے اشارہ کر دیا کہ حضرت علیؓ و شریکینہ پر انحصار کرتے تھے عطاء نے کہا کہ اقراء کی مدت وہی ہونی چاہئے جو پہلے سے اس کی عادت تھی ابن سیرین کے قول سے کوئی فیصلہ نہیں ملا، صرف عطاء کے دوسرے قول سے امام احمد کے مذہب کے مطابق حیض کی مدت ایک دن سے ۱۵ دن تک معلوم ہوئی اور اس سے امام بخاری اپنے مقصد مذکور پر استدلال کر سکتے ہیں، آگے حدیث الباب جو درج کی گئی ہے وہ بھی مقصد کے مطابق نہیں کیونکہ اس میں حسب عادت ایام حیض کی مدت مانی گئی ہے، اس سے کم و بیش نہیں، اور یہ بھی صحیح نہیں کہ اس میں فاطمہ کی طرف معاملہ کو سپرد کر دیا گیا ہے کہ جو وہ کہیں مان لیا جائے بلکہ ان کی عادت مقررہ سابق پر مسئلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے اور ان دونوں باتوں کا فرق بہت ظاہر ہے، پھر نہیں معلوم اس ساری پوزیشن کو شارحین بخاری نے نمایاں کیوں نہیں کیا؟

حاشیہ لایع الدراری (ص ۱۲۶/۱) میں مذہب احمد کی تفصیل بتلا کر آخر میں لکھا گیا، اس تمام تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام بخاری نے امام مالک و احمد کی موافقت کی ہے، حنفیہ وشافعیہ کی نہیں، لیکن ہمارے نزدیک امام بخاری نے صرف امام احمد کے مذہب کی موافقت کی ہے، جس کی طرف ”قال عطاء العیض یوم الی خمس عشرة“ سے اشارہ کیا ہے، کیونکہ امام مالک کے نزدیک حیض کی کوئی حد نہیں

ہے وہ ایک خط کا بھی ہو سکتا ہے جبکہ امام احمد کے یہاں کم از کم ایک دن کا ہے، اس طرح ۲۹ دن اور کچھ حصہ میں عدت پوری ہو سکتی ہے۔
امام شافعی کے نزدیک عورت کی تصدیق عدت کے بارے میں کم از کم ۳۲ دن اور کچھ حصہ یوم میں کر سکتے ہیں، اور حنفیہ میں سے امام اعظم کے نزدیک دو ماہ میں، صامین کے نزدیک ۳۹ دن میں کر سکتے ہیں۔

حافظ ابن حجر نے کوشش کی ہے کہ قصہ علی و شریح کو شافعیہ کے مطابق کریں، اس طرح کہ مہینہ کا ذکر ہوا اور راوی نے اوپر کی کسر کو حذف کر دیا، کیونکہ دوسری روایت ایک ماہ یا ۳۵ دن کی نقل ہوئی ہے اور ایک روایت ایک ماہ یا چالیس رات کی بھی ہے۔ (فتح الباری ص ۱۲۹/۱)
قولہ تسری الدم بعد قریبھا۔ محقق یعنی نے لکھا کہ قرء سے مراد طہر نہیں ہے جیسا کہ کرمانی نے سمجھا بلکہ مقادیر جنس سے صاحب نکاح نے اثر ابن سیرین مذکور ذکر کر کے لکھا کہ یہ ثبوت ہے ان کیلئے جو (آیت میں) قرء سے مراد جنس کہتے ہیں اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔
سفاسی نے کہا کہ یہی قول ابن سیرین، عطاء، گیارہ صحابہؓ اور خلفاء اربعہؓ کا ہے، نیز ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ، معاذؓ، قتادہؓ، ابوالدرداءؓ، انسؓ اور ابن المسیبؓ، ابن جبیر، طاؤسؓ، خنک، ثقی، ضعی، ثوری، اوزاعی، اسحق و ابو سعید کا بھی یہی قول ہے (عمدہ ص ۱۴۰/۲)
امام احمد کا پہلا قول تھا کہ قرء سے مراد طہر ہے جیسا کہ امام مالک و شافعی کا قول ہے پھر انہوں نے امام اعظم کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور اب ان کا راجح مذہب یہی ہے (حاشیہ لایع ص ۱۲۶/۱)

افادات انور یہ: ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس طرح تو حنفیہ کے ۳۹ دن کی بھی گنجائش ہو سکتی ہے اور ہمارے یہاں دو ماہ کی مدت فیصلہ قاضی کیلئے ہے ۳۹ دن میں دیائے تمام عدت کا حکم کیا جاسکتا ہے۔

فرمایا: امام بخاری نے اگرچہ صاف طور سے نہیں کہا کہ ایک ماہ کے اندر تین جنس گذر جانے کا دعویٰ کرنے والی عورت کی تصدیق جائز ہے اور وہ عدت سے خارج ہو جائے گی، مگر ان کی عادت یہی ہے کہ صریح بات سے تو گریز کیا کرتے ہیں اور اکثر پیش کر دیتے ہیں لہذا اگلے آثار میں نے بتلایا کہ وہ جواز و تصدیق کے قائل ہو گئے ہیں۔

حنفیہ کے یہاں دو ماہ کی تحدید کا معنی احتیاط پر ہے کہ جب جنس سے عدت پوری کرنی ہے تو اکثر عدت جنس یعنی چاہئے نہ کہ اقل اور طہر کا چونکہ اکثر متعین نہیں، اس میں تحدید اقل ہی سے ممکن ہے حنفیہ کی طرف سے قاضی شریح کے فیصلہ اور حضرت علیؓ کی تصدیق کا جواب علامہ سرخسی نے یہ دیا کہ تعلق ان جہات اربعہ بطریق بائعہا ہے، قاضی صاحب جانتے تھے کہ دیانت و اخویس و اقارب شہادت دینے والے نہ ایسی عورت کو طہس گئے، نہ اس کے دعوے کو صحیح مان کر حکم تمام عدت کا دینا پڑے گا، جس طرح ”فلان کسان للرحمان ولد فلانا اول العابدین“ میں تعلق بائعہا ہے۔

میں نے یہ جواب دیا ہے کہ دیائے ۳۹ روز پر اور قضاء دو ماہ پر انقضاء عدت ماننا لازمی ہے یعنی اگر دو چین میں زنا کی صورت نہ پیدا ہو اور عورت ۳۹ دن میں عدت پوری ہونے کا دعویٰ کرے تو اس کی دیائے تصدیق کر دیں گے، اور میرے نزدیک متون فقہ میں یقیناً مسند قضاء کا بیان ہوا ہے جو نزاع کی صورت میں پیش آتا یہ جواب اگرچہ کسی نے نہیں لکھا، مگر میں اس وجہ سے مطمئن ہوں کہ فقہاء نے جنس و طہر کے بارے میں اقل و اکثر کی تحدید کر دی ہے پس اگر اس تحدید کی رعایت عدت کے باب میں نہ کریں گے تو متافض بات ہو جائے گی کیونکہ
حاشیہ لایع الدار ص ۱۲۷/۱ میں بجائے اس کے صاحب التوضیح چھپ گیا ہے اور غائب مراد صاحب التوضیح شریح الیٰ اللع مشہور حافظ حدیث علاء الدین مغلف نے ترکی مصری ثعلبی (۳۲۷ھ) ہیں، ظاہر ہے میں محدث ابن سید الناس وغیرہ کے بعد درس حدیث دیا ہے، ایک سو سے زیادہ تصانیف کیں، جن میں شرح بخاری، شرح ابن ماجہ، شرح ابی داؤد وغیرہ ہیں، محدثین و اہل سنت کی افراط پر تنبیہ کی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ تہذیب میں لکھا کہ میں نے ان کی کتاب رجال سے استفادہ کیا ہے مقدمہ لایع ص ۱۳۳ میں شرح تذکرہ کا ذکر ہے مگر وہ ذات شروع پر بغیر حوالہ کے ۹۲ھ درج ہوئی ہے تو آخر میں صحیح بخاری ص ۱۳۳ میں بھی ہے، الرسالہ اسطر ذم ۹۸ میں بھی بن وقت یہی ہے اور ہم نے بھی مقدمہ انوار الباری ص ۲/۱۳۹ میں حالات کے ساتھ یہی لکھا ہے۔ واندن علیٰ نعم (مؤلف)

تحدید اقل و اکثر تو حدیث بنیہ انقضائے عدت کو امکانی شکل میں ضروری قرار دیتی ہے اور ۲ ماہ سے کم میں تحدیق کا عدم جواز تحدید مذکور کو بے کار و بے معنی کر دیتا ہے اسی لئے مجھے یقین ہو گیا کہ کسب فقہ میں صرف قضاء کا مسئلہ بیان ہوا ہے، دیانت کا نہیں، پس بجز دو ماہ کے تحدیق نہ کر سکنے کی بناء تین حیض نہ ہونے یا تحدید مذکور کے لغو کر دینے پر نہیں ہے بلکہ اس کی بناء صورت نزاع میں جانچنے کی رعایت کیلئے ہے اور اس وقت اقل حیض کے ۹ دن اور اوپر طہر کے ۳۰ دن، مکمل ۳۹ دن پر فیصلہ نہیں کیا گیا، جو دینائے ہو سکتا تھا، لہذا حضرت شرح کے فتوے میں شہر کی صراحت بطور نفی کسر نہیں ہے (کسر کو حذف کر دیا اور اس کو اہمیت نہیں دی، بلکہ نفی شہرین کے لحاظ سے ہے جو بصورت فیصلہ قضاء ملحوظ ہوتے۔

پس اگر کسر پانچ کی صحیح ہو سکتی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا تو نو کی بھی ہو سکتی ہے، واضح ہو کہ اس جواب میں میری طرف سے صرف تعبیر و تقریر کا تعارف ہوا ہے مسئلہ کی تفسیر نہیں ہے، اور میں نے یہی طریقہ بہت سے مواقع میں اختیار کیا ہے (یعنی حقیقت سے نکل کر کوئی بات نہیں کہی ہے)

قولہ دعوی الصلوة قدر الايام التي كنت تحيضين فيها پر فرمایا کہ یہی حدیث پہلے صفحہ میں باب اقبال الحيض وادبارہ کے تحت گزر چکی ہے اس میں فاذا اقبلت الحيضة فلدعي الصلوة تھا، جس سے معلوم ہوا کہ دونوں عبارتوں میں مضمون واحد ہے، اس بات کو علامہ محدث مارونبی ترکمانی نے الجوہر النبی میں پیش کیا ہے اور دیگر احادیث سے بھی اس مطلوب کو ثابت کیا ہے۔

قاضی شرح نے فتویٰ کیسے دیا؟

حضرت نے فرمایا یہ غلطیان ہو سکتا ہے کہ موصوف کو قاضی ہوتے ہوئے فتوے دینے کا حق نہ تھا، لہذا انہوں نے قضاء ہی حکم کیا ہوگا، میں کہتا ہوں قاضی شری پر یہ واجب نہیں کہ وہ ہمیشہ قضاء ہی کا حکم کرے بلکہ اس کو تراشی صہمن کی صورت میں دیانت پر بھی حکم کرنے کا حق رہتا ہے، مگر وہ قضاء کی طرح جب ملزم نہ ہوگا اسی لئے اس کے واسطے تراشی طرفین ضروری ہے جیسا کہ درمعی رص ۲۲۹ میں ہے کہ قاضی فتوے بھی دے سکتا ہے حتیٰ کہ مجلس قضاء میں بھی ایسا کر سکتا ہے، یہی صحیح ہے اور طحاوی باب الصدقات الموقفات ص ۲۵۰ میں امام ابو یوسفؒ کے حوالہ سے قصہ ذکر ہوا ہے کہ قاضی شرح سے مسئلہ پوچھا گیا، انہوں نے بتانے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ میں قاضی ہوں، مفتی نہیں ہوں، پھر اس نے قسم دے کر مجبور کیا تو آپ نے دیانت کے مطابق مسئلہ اور فتویٰ بتا دیا، یہ دلیل ہے کہ قاضی دینائے بھی حکم دے سکتا ہے۔

بَابُ الصُّفْرَةِ وَالْكُذْرَةِ فِي غَيْرِ أَيَّامِ الْحَيْضِ

(زرد اور میلا رنگ ایام حیض کے علاوہ)

(۳۱۷) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ لَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أُمِّ غَيْثَةَ قَالَتْ لَمَّا لَا نَعْلُ

الْكُذْرَةَ وَالصُّفْرَةَ شَيْئًا.

ترجمہ: حضرت ام غیثہ نے فرمایا کہ ہم زرد اور میلا رنگ کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔

تشریح و تحقیق: حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے شرح تراجم الابواب میں لکھا: ”یعنی یہ دونوں رنگ (زرد و میلا) ایام حیض کے سوا ایام

۱۔ قاضی شرح بن الحارث بن یحییٰ الکوفی القلیب اولاد فارس سے تھے اور یمن میں رہتے تھے، حضور علیہ السلام کا زمانہ پایا مگر حاضر خدمت نہ ہو سکے (ص ۷۷) آپ کو حضرت عمرؓ نے کوفہ کا قاضی مقرر کیا تھا پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں بھی بدستور قاضی رہے، اپنی وفات سے ایک سال قبل حج کے زمانہ میں مصعب قضا سے استعفا دے دیا تھا۔ ۳۰ سال کی عمر پائی، امام یحییٰ بن رجال یحییٰ بن معین ان تو شیعہ کی، آپ نے حضرت عمرؓ بن الخطابؓ و ابن مسعودؓ سے حدیث کی روایت کی ہے اور آپ سے حضرت صفی ثعلبی، عبد الوہاب بن زینج، محمد بن سیرین اور ایک جماعت محدثین نے روایت حدیث کی ہے (عمر ص ۱۳/۱۴ و تذکرہ المتفحصین ص ۲۵۹)

میں حیض سے شمار نہیں ہیں، لہذا ان کی وجہ سے نماز و روزہ کی ممانعت نہ ہوگی، لیکن بعض فقہاء نے ان دونوں رنگ کو حیض میں شمار کیا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ کی مراد بعض فقہاء سے غالباً امام مالکؒ ہیں اور یہی بات ابن بطال ماکئی نے نقل کی ہے جیسا کہ عمدۃ القاری ص ۱۳۲ (۳) میں ہے اور ابن رشد نے بدایہ المجہد ص ۴۲/۱ میں بھی مدونہ کے حوالہ سے ایسا ہی نقل کیا ہے مگر حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لا مع ۱۲۸/۱ میں ابن بطالون مازری و باجی کے حوالہ سے امام مالک کا مذہب صرف ایام حیض کیلئے ایب نقل کیا، غیر ایام حیض میں نہیں، لہذا جمہور اور امام مالک کے مذہب میں کوئی فرق نہیں رہتا، واللہ اعلم

اس سے محقق یعنی کا یہ تردید بھی ختم ہو گیا کہ شاید امام مالک کو حدیث ام عطیہؓ نہ پہنچی ہوگی اور ممکن ہے پہلے نہ پہنچی ہو اور امام مالک نے وہی رائے قائم کی ہو جو ابن بطال و ابن رشد نے لکھی ہے، اور اسی لئے موطا میں بھی یہ حدیث نہیں ہے لیکن بعد کو پہنچ گئی ہوگی، اور انہوں نے مذہب جمہور کے موافق قول اختیار کر لیا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تنبیہ: حضرت نے فرمایا: قول صاحب الکفر "ولا حد لا کفرہ الا عند نصب العادة فی زمن الاستمرار" کی شرح میں محقق مینی سے سہو ہو گیا ہے، صحیح وہی ہے جو بدائع و خلاصۃ الفتاویٰ ص ۲۳۱ میں ہے ممکن ہے یہ یہ سہو تخرین سے آیا ہو اور میں نہیں سمجھ سکا کہ اس کو انہوں نے کس وجہ سے اختیار کیا ہوگا۔

نقل انور: حضرت نے فرمایا: حضرت ام عطیہؓ کی حدیث الباب کے تین مطلب ہو سکتے ہیں (۱) غیر ایام حیض میں ہم الوان کو لغو سمجھتے تھے یعنی ان کو حیض شمار نہ کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایام حیض میں ان کو لغو نہ سمجھتے تھے اور ان کو حیض سے شمار کرتے تھے۔ یہ تو بخاری کا مطلب ہے جو ترجمۃ الباب کی قیدی غیر ایام حیض سے لٹکتا ہے، گویا انہوں نے حذیقہ کی موافقت کی ہے کہ الوان معتبر بھی ہیں (لغویں جیسے ایام حیض میں) اور غیر معتبر بھی ہیں یعنی (لغویں جیسے غیر ایام حیض میں)

(۲) ہم ان دونوں رنگوں کا کچھ اعتبار نہ کرتے تھے، یعنی ایام حیض میں کیونکہ ان کو استحاضہ سے سمجھتے تھے اور صرف سرخ و سیاہ و حیض قرار دیتے تھے یہ مطلب شافعیہ نے لیا ہے جو حذیقہ کے مخالف ہے لیکن ظاہر ہے یہ بخاری کے ترجمۃ الباب کے بھی خلاف ہے کیونکہ وہ غیر ایام حیض سے متعلق ہے۔

(۳) ہمارے زمانہ میں تمیز الوان کی کوئی حد ہی نہ تھی، لہذا ایام حیض میں سارے الوان حیض ہی سے شمار ہوتے تھے اور غیر ایام حیض میں استحاضہ سے یہ مطلب حذیقہ نے سمجھا، اگرچہ امام بخاری کے ترجمہ سے مطابقت نہیں ہے۔

بحث و نظر: محقق مینی نے لکھا: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ کدرت و صفت اگر غیر ایام حیض میں دیکھی جائے تو اس پر حیض کے احکام جاری نہ ہوں گے اور یہی مطلب ہے حضرت ام عطیہؓ کے قول کا کہ ہم زمانہ رسالت میں ان دونوں کو اہمیت نہ دیتے تھے اور ان کے قول کو ہم نے غیر ایام حیض کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ حدیث سے یہی مراد مفہوم متعین ہے اس کی تائید روایت ابی داؤد سے بھی ہو رہی ہے اس میں خود ام عطیہؓ نے بعد الطہر کی قید لگائی ہے یعنی حیض سے پاک ہو جانے کے بعد کہ عرصہ میں ہم ان الوان کو کچھ نہ سمجھتے تھے، امام بخاری نے اسی پر ترجمہ بنا دیا ہے جس کی صحیح حاکم نے کی ہے اور اسامیٰ کے یہاں روایت "کنا لا نعد الصغرة والكدرۃ شینا فی الحیض" ہے (یعنی الوان الوان کو حیض میں شمار نہ کرتے تھے) دارقطنی میں کنا لا نری التریۃ بعد الطہر شینا ہے ابن بطال نے حضرت حفصہ سے روایت کنا لا نری التریۃ بعد الغسل شینا پیش کی ہے، کرمانی نے کہا: اگر کہو کہ حضرت عائشہؓ سے تو روایت کنا نعد الکدرۃ و الصغرة حیضاً مروی ہے، دونوں روایتوں کو کس طرح جمع کریں گے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ وقت حیض کے بارے میں ہے اور دوسرے اوقات کیلئے، محقق مینی نے فرمایا کہ یہ روایت ہی ضعیف ہے اور تنقیحی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کنا نعد الکدرۃ و الصغرة شینا و نحن

مع رسول اللہ ﷺ ذکر کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا الخ (عمدہ ص ۱۳۲/۲)

حافظ نے لکھا: امام بخاری اس باب سے حدیث ام عطیہ کو سابق الذکر حدیث عائشہ کے ساتھ جمع و مطابق کرنا چاہتے ہیں جس میں تھا کہ عورتیں جب تک چونہ کی طرح سفید رطوبت یا گدی نہ دیکھ لیں حیض ہی کی حالت خیال کریں تو بتلادیا کہ وہ بات ایام حیض سے متعلق تھی اور یہ دوسرے دنوں کیلئے ہے (فتح الباری ص ۱/۲۹۱)

جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا حسب تصریح ابن بطال جمہور علماء نے حدیث الباب سے وہی مراد سمجھی ہے جو امام بخاری نے متعین کی ہے مگر ابن حزم طاہری وغیرہ نے ظاہر حدیث ام عطیہ پر نظر کر کے مطلقاً یہ حکم لگا دیا ہے کہ صفرہ و کدورت کوئی چیز ہی نہیں ہے، نہ ایام حیض میں نہ دوسرے زمانہ میں (حاشیہ لامع ص ۱/۲۸) اسی حاشیہ میں آگے یہ افادہ بھی علامہ بخیری سے نقل کیا ہوا ہے کہ الوان حیض و استحاضہ کی اقسام (دقیق فروق کی وجہ سے) ۱۰۲۳ بتلائی گئی ہیں، واللہ واسع عليم

حضرت شامی صاحب نے فرمایا: ایک معنی حدیث الباب کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہم کدورت و صفرت کو کوئی چیز نہ سمجھتے تھے، یعنی اس وجہ کی کہ وہ حیض وغیرہ حیض میں قارن بن سکے، اس سے بھی تمیز الوان والے مسلک کی مرجوحیت و نااہمیت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے، واللہ اعلم الخ۔

بَابُ عِرْقِ الْإِسْتِحَاضَةِ (استحاضہ کی رگ)

(۳۱۸) حَدَّثَنَا إِبرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ الْحِزَامِيُّ قَالَ لَمَّا مَعْنُ بْنُ عُبَيْسٍ عَنِ ابْنِ أَبِي ذُنْبٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ وَعَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ اسْتَحِضَتْ سَبْعَ سَيِّئَاتٍ فَسَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ فَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ فَقَالَ هَذَا عِرْقٌ فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَوةٍ.

ترجمہ: حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ ام حبیبہ سات سال تک مستحاضہ رہیں آپ نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق پوچھا تو آپ نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ رگ (کا خون ہے) جس ام حبیبہ ہر نماز کے لئے غسل کرتی تھیں۔

تشریح: پہلے باب الاستحاضہ میں بھی حضرت فاطمہ بنت ابی حنیسہ کیلئے حضور علیہ السلام کا ارشاد انا ذلک عرق و ليس بالحیضہ (یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے) گذر چکا اور استحاضہ کی تشریح بھی ہو چکی ہے، یہاں امام بخاری دوسری حدیث دربارہ حضرت ام حبیبہ بنت جحش لائے ہیں۔ جحش کی تین صاحبزادیاں تھیں، حضرت زینب ام المومنین حمزہ اور ام حبیبہ، کہا گیا کہ یہ سب استحاضہ میں مبتلا تھیں، امام بخاری نے جو ذکر کیا ہے کہ بعض امہات المومنین بھی مستحاضہ تھیں تو غالباً وہ حضرت زینب ہی تھیں یوں عام طور سے علماء نے حضور اکرم ﷺ کے زمانہ مبارک کی استحاضہ والی عورتوں کی تعداد اس تک لکھی ہے مگر محقق عینی نے اپنی وسعت علم و نظر کے تحت گیارہ گنوائی ہیں، ملاحظہ ہو عمدہ ۲/۱۰۵

حدیث الباب میں ذکر ہوا کہ حضرت ام حبیبہ کو سات سال تک استحاضہ کی شکایت رہی، اس سے ابن القاسم نے استدلال کیا کہ مستحاضہ پر نمازوں کی قضا نہیں اگر وہ حیض کے دھوکہ میں ان کو ترک کر دے کیونکہ حضور ﷺ نے اتنی بڑی مدت کی نمازوں کے کونانے کا حکم نہیں دیا، لیکن حافظ نے لکھا کہ اس سے استدلال نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ سات سال کی مدت کا ذکر تو ضرور ہوا ہے مگر اس کا کیا ثبوت کہ حضور ﷺ سے سوال کرنے کے وقت سے پہلے یہ مدت گزر چکی تھی (فتح الباری ص ۱/۲۹۲)

۱۔ الاولاد میں ہے کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا جس رسول اللہ ﷺ کی بیٹی سانی، اور حضرت عبدالرحمن بن عوف کے نکاح میں تھیں، جن کا لفظ اقارب زوجہ کیلئے ہے اہماء اقارب زوج کے واسطے اور صہارہ دونوں کیلئے مستعمل ہے۔ (مؤلف)

یعنی ممکن ہے بلکہ صحابیات کے دینی اہتمام کے تحت یہی اغلب ہے کہ سوال استخاضہ کی شکایت شروع ہونے پر ہی ہو گیا ہو گا لہذا ترک صلوٰۃ اور قضا نہ کرنے کی نوبت ہی نہ آئی ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بحث و نظر: حدیث الباب میں ذکر ہوا کہ حضرت ام حبیبہ (حالات استخاضہ میں) ہر نماز کے وقت غسل کیا کرتی تھیں اس پر حافظ نے لکھا کہ حضور علیہ السلام کی طرف سے ان کیلئے حکم مطلق تھا مگر ہر کوئی دلالت دیتی (جس کی تعمیل ایک دفعہ غسل ختم ہونے اور استخاضہ شروع ہونے پر ہو چکی) اس لئے شاید انہوں نے کسی قرینہ سے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم سمجھ لیا، اور امام شافعی نے فرمایا کہ حکم نبوی تو نہ تھا، مگر انہوں نے خود ہی اس کا التزام کر لیا، یہی جمہور کا مذہب بھی ہے کہ بجز تحیرہ کے کسی مستخاضہ پر ہر نماز کے وقت غسل واجب نہیں ہے البتہ وضو ہر نماز کیلئے واجب ہے باقی ابوداؤد میں جو حدیث مرفوعہ سلیمان بن کثیر کی روایت سے حکم غسل کی مروی ہے اس میں حفاظ حدیث نے کلام کیا ہے اگرچہ دوسری حدیث ابوداؤد، یحییٰ بن ابی کثیر والی سے بھی حکم غسل ہر نماز کیلئے ثابت ہوتا ہے، لہذا دونوں روایتوں کو جمع کرنے کیلئے حکم غسل کو استحباب پر محمول کرنا ہوگا، امام طحاوی نے حدیث ام حبیبہ کو حدیث فاطمہ بنت ابی حوش سے منسوخ قرار دیا، جس میں صرف وضو کا حکم ہے غسل کا نہیں، تاہم ہمارے نزدیک دونوں طرح کی احادیث میں جمع و توفیق ہی بہتر ہے یعنی حدیث ام حبیبہ میں امر کو استحباب پر محمول کرنا اولیٰ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (ج ۱ ص ۲۹۲)

ارشاد انور: حضرتؑ نے فرمایا: علامہ شوکانیؒ نے استخاضہ کے ہر نماز کیلئے غسل پر تنبیہ کی ہے اس کو تکلیف لایطابق قرار دیا، اور اس کو بدعت تک کہہ دیا ہے نیز دعوے کر گئے کہ اس کی اصل صحیح شرع میں نہیں ہے مگر یہ ان کی غلطی ہے کیونکہ اس جملہ کا مرفوع ہونا یہاں (بخاری سے) تو ثابت نہیں ہوتا لیکن ابوداؤد نے اس کے مرفوع ہونے کو ثابت کیا ہے، جس میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے ہی ان کو ہر نماز کے وقت غسل کا حکم فرمایا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کر دی ہے اس کے بعد حضرتؑ نے مندرجہ ذیل افادہ کیا۔

علامہ شوکانی و ابن تیمیہؒ کا فرقی مراتب

علامہ شوکانیؒ اور شیخ عبد الوہاب بخدیؒ کبھی کبھی تیز کلامی کرتے ہیں جس کا ان کو حق نہیں ہے کیونکہ وہ سرسری نظر والے ہیں، دقیق النظر نہیں ہیں، موٹی سمجھ والے ہیں البتہ حافظ ابن تیمیہؒ اگر تیز کلامی کرتے ہیں تو وہ برداشت کی جا سکتی ہے کیونکہ وہ بڑے پائے کے شخص ہیں، (یہ بھی فرمایا کہ معذور کے مسائل کبیری شرح مہدیہ میں تفصیل سے ہیں، البتہ ایک ضروری بات چھوٹ گئی ہے اس کو قیہ میں دیکھا جائے)

صاحب تحفہ و صاحب مرعۃ کا ذکر خیر

اس موقع پر ہم نے تحفۃ الاحوذی کا مطالعہ کیا کہ علامہ شوکانیؒ کی اس اہم غلطی کا کچھ ذکر کرتے ہیں یا نہیں؟ آپ نے یہاں علامہ نوویؒ کی عبارت ذیل نقل کر دی، صرف ایک غسل واجب وقت انتظار جنس جمہور علماء سلف و خلف کے نزدیک واجب ہے یہی حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ و حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے اور امام مالکؒ ابو حنیفہؒ و احمدؒ کا مذہب ہے لیکن ابن عمرؓ ابن زبیرؓ عطاءؓ سے نقل ہے کہ وہ غسل کو ہر نماز کے وقت واجب کہتے تھے جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اصل عدم وجوب ہے دوسرے یہ کہ حضور علیہ السلام سے صرف ایک ہی مرتبہ کیلئے امر غسل صحت کے ساتھ مروی ہے، باقی ابوداؤد و ترمذی وغیرہا کی مرویہ احادیث میں سے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور یہی بخاری وغیرہا کی مرویہ علامہ امامیہ کے مذہب میں بھی وجوب غسل ہر نماز کے وقت ہے (بستان الخبار ص ۱/۹۵) اسی صفحہ پر امام احمد کی روایت سے امر غسل مرفوعاً ثابت ہے اور صفحہ ۱/۱۱۱ میں بھی امام احمد دہلویؒ کی روایت مذکور ہے ان روایات پر شوکانیؒ نے کچھ نہیں لکھا۔ حافظ ابن حزمؒ ظاہری نے ہر نماز یا دو نمازوں کیلئے (بجہ پہلی آخر وقت میں اور دوسری اول وقت میں پڑھے) غسل وضو ضروری قرار دیا ہے اور اس کے ثبوت میں وہی احادیث پیش کی ہیں جن میں وضو امر غسل کا حکم ہے، اور ان احادیث و آثار کو حسب عادت پوری سند کے ساتھ نقل کر کے لکھا کہ یہ سب عامت صحت میں ہے، جن کو حضور علیہ السلام کی چار صحابیات نے روایت کیا ہے اور انہیں نقل تو اتار موصوٰیہ ہوئی ہے اور اس کی قائل ایک جماعت صحابہ کی ہے (مکمل ۲/۱۱۱ ص ۲/۱۱۱)

احادیث میں سے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور یہ بھی ان کا ضعف بیان کر دیا ہے، اور اس بارے میں صرف بخاری و مسلم کی وہ حدیث ہے جس میں حضورؐ نے ام حبیبہؓ کو غسل کا حکم دیا اور وہ ہر وقت نماز پر غسل کیا کرتی تھیں، اس کے بعد علامہ نووی نے امام شافعی کا قول نقل کیا کہ وہ خود ہی تطوعاً غسل کرتی تھیں۔ حضورؐ نے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم نہیں دیا تھا یہ لکھ کر صاحب تحفہ نے لکھا کہ میں کہتا ہوں بعض لوگوں نے جمع کی صورت اختیار کیا کہ احادیث میں غسل لکل صلوٰۃ کو احتساب پر محمول کیا، واللہ تعالیٰ اعلم (تحفہ ص ۱۲۳/۱)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کو چونکہ امر غسل لکل صلوٰۃ والی احادیث صحت کے ساتھ نہ پہنچیں، انہوں نے حضرت ام حبیبہؓ کو غیر مامور قرار دے دیا اس پر اعتماد کر کے علامہ نوویؒ نے بھی احادیث امر غسل لکل صلوٰۃ کو غیر ثابت قرار دے دیا، صاحب تحفہ نے اسی تحقیق کو نقل کرنے پر اکتفا کیا تاکہ علامہ شوکانیؒ کی بات بے وزن نہ ہو سکے حالانکہ حق و انصاف کا تقاضہ یہ تھا کہ وہ حافظ ابن حجرؒ کی صحیح اور حافظ ابن حزمؒ کی تقریر و تحقیق کو بھی سامنے کرتے اور اس کا حوالہ دینے کے بعد اپنی رائے قائم کرتے، ایک طرف عدم ثبوت والی بات لکھتے ہیں، اور دوسری طرف دے الفاظ میں جمع کی بات بھی نقل کرتے ہیں حالانکہ غیر ثابت کو ثابت کے ساتھ جمع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اور حافظ ابن حزمؒ کا درجہ جن حدیث میں علامہ نوویؒ سے فائق ہے بقول حضرت شاہ صاحبؒ نووی کا شمار صرف متعین میں ہے، محققین میں نہیں، اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ صاحب تحفہ کی شرح کا درجہ تحقیق کے لحاظ سے کیا ہے، اور وہ اکابر حنفیہ کے بارے میں جو تیز کلامی کر جاتے ہیں، اس کو ان کیا حق پہنچتا ہے۔ یہی بات آج ہم صفائی کے ساتھ ان کے تمہید خاص صاحب مرعاۃ کے بارے میں عرض کرتے ہیں، جن کی تیز لسانی کے نمونے پہلے پیش بھی کئے ہیں، درحقیقت حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بات نہایت ہی قیمتی فرمائی ہے، کہ حافظ ابن تیمیہؒ ایسے محققین و مدققین کی تیز کلامی تو برداشت کی جاسکتی ہے کہ ان کا علمی مرتبہ و پایہ تحقیق واقع میں بہت بلند و برتر ہے لیکن علامہ شوکانیؒ و شیخ عبد الوہاب نجدیؒ کا حد سے آگے بڑھنا زیب نہیں دیتا، یہی رائے ہم نے صاحب تحفہ و صاحب مرعاۃ کے بارے میں بھی قائم کی ہے اور الحمد للہ وجہ البصرہ کی ہے جس کی تفصیل بحث و نظر میں آتی رہتی ہے اور انوار الباری کی تکمیل تک پورے حقائق سامنے ہو کر تمام تلہیسات کے پردے چاک ہو جائیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ وہ نستعین۔

بَابُ الْمَرْأَةِ تَحِيْضٌ بَعْدَ الْإِفَاضَةِ

(عورت جو (حج میں) طواف زیارت کے بعد حائضہ ہو)

(۳۱۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ مُعْصِدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَرْمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ لَوْ سُئِلَ اللَّهُ ﷻ يَارَسُولَ اللَّهِ إِنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ حُصَيْنٍ قَدْ حَاضَتْ قَالَ رَسُولُ ﷻ لَعَلَّهَا تَحْبَسُنَا أَلَمْ تَكُنْ طَائِفًا مَعَكُمْ فَلَقَالُوا بَلَى قَالَ فَاخْرُجِي.

(۳۲۰) حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ قَالَ قَالَا وَهَيْبٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ رُخِصَ لِلْحَائِضِ أَنْ تَتَغَيَّرَ إِذَا حَاضَتْ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ فِي أَوَّلِ أَمْرٍ أَلَّا لَا تَتَغَيَّرَ ثُمَّ سَمِعَهُ يَقُولُ تَتَغَيَّرُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رُخِصَ لَهُنَّ.

ترجمہ (۳۱۹): حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا یا رسول اللہ صبیہ بنت نجیح کو (حج میں) حیض آ گیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہمیں روکیں گی، کیا انہوں نے تم لوگوں کے ساتھ (طواف زیارت) نہیں کیا، عورتوں نے

جواب دیا کہ کر لیا ہے آپ نے اس پر فرمایا کہ پھر چلی چلو۔

ترجمہ (۳۲۰): حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا حائضہ کیلئے (جبکہ اس نے طواف زیارت کر لیا ہو) رخصت ہے اگر وہ حائضہ ہوگی تو گھر چلی جائے، ابن عمرؓ ابتداء میں اس مسئلہ میں کہتے تھے کہ اسے چانا نہیں چاہئے، پھر میں نے انہیں کہتے ہوئے سنا کہ چلی جائے کیونکہ رسول ﷺ نے ان کو رخصت دی ہے۔

تشریح: امام بخاریؒ بتانا چاہتے ہیں کہ طواف افاضہ کر لینے کے بعد جو حج کا بزار کن ہے اگر حیض شروع ہو جائے تو طواف وداۓ کیلئے ٹھہرنا ضروری نہیں، اپنے گھر کو لوٹ سکتی ہے کیونکہ شریعت نے اس کو ساقط کر دیا ہے طواف افاضہ ہی کو طواف رکن اور طواف زیارت اور (طواف یوم النحر) بھی کہتے ہیں، مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ اس میں مستحاضہ کا حکم بیان ہوا ہے، اس میں حائضہ کا اور حیض و استحاضہ دونوں ایک ہی مد سے ہیں (عہدہ ۲/۱۲۳، ص ۱۲۵/۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہی حکم طواف قدوم کا ہے اگر حالت حیض میں مکہ معظمہ پہنچی تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا یہ طواف وہاں پہنچنے کا ہے اور طواف وداۓ واپسی کے وقت کا ہے، میرے نزدیک دونوں کا رد یہ بھی ایک ہو جاتا ہے مگر حنفیہ طواف قدوم کو سنت لکھتے ہیں (اس کو طواف التہیہ بھی کہتے ہیں) اور طواف وداۓ جس کو طواف صدر بھی کہتے ہیں واجب لکھتے ہیں، خزانۃ المصلحین میں دونوں کو واجب لکھا ہے یہ معتبر کتاب ہے، خزانۃ الروایات غیر معتبر ہے، ہجرات کے کسی عالم نے نکلی ہے فتاویٰ ابراہیم شاہی بھی معتبر نہیں ہے، ضعیف باتیں نکلی ہیں، البتہ نصاب الاحکام معتبر کتاب ہے،

حائضہ کیلئے طواف قدوم و طواف وداۓ کا ساقط ہونا اتفاقی مسئلہ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور طواف زیارت چونکہ فرض و رکن حج ہے وہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا، اگر حیض آجائے تو اس کیلئے ٹھہرنا پڑے گا، اگر بغیر ادا کئے وطن کو واپس ہوگی تو احرام سے نہ نکلے گی، لہذا ذکرہ النووی متحقق بخانی نے لکھا: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک طواف مذکور نہ کرے گی ہمیشہ احرام میں رہے گی، یعنی اس کا شوہر اس سے محبت نہ کر سکے گا، باقی احکام میں احرام سے نکل جائے گی۔

اگر حالت حیض میں طواف قدوم کرے گی تو اس پر ایک بکری کی قربانی واجب ہوگی، اگر طواف رکن کر لے گی تو اس پر اونٹ کی قربانی ہوگی، اور یہی حکم حالت جنابت میں ہر دو طواف مذکور کا مردوں اور عورتوں کیلئے ہے (عہدہ ۲/۱۳۶)

حضرت ابن عمرؓ کو جب تک حدیث الباب نہ پہنچی تھی تو وہ حائضہ کو طواف وداۓ کیلئے ٹھہرنے کا حکم دیا کرتے تھے، پھر جب رخصت مذکورہ کا علم ہوا تو بغیر طواف کے واپسی کی اجازت دینے لگے تھے (فتح ص ۲۹۲، ۱، عہدہ ۲/۱۳۶)

قولہ علیہ السلام لعلھا تحبسنا یہ اس لئے فرمایا تھا کہ آپ کو ان کے طواف زیارت کر لینے کا علم نہ تھا پھر جب علم ہو گیا کہ بجز طواف صدر کے اور کچھ باقی نہیں رہا تو واپسی کی اجازت دے دی۔

بَابُ إِذَا زَايَتِ الْمُسْتَحَاضَةُ الطَّهْرَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ تَغْتَسِلُ وَتُصَلِّي وَلَوْ سَاعَةً بَيْنَ نَهْأِ وَيَاتِيهَا رُوحَهَا إِذَا صَلَّتِ الصَّلَاةَ أَغْلَطَ .

(جب مستحاضہ کو خون آتا بند ہو جائے ابن عباسؓ نے فرمایا کہ غسل کرے اور نماز پڑھے اگرچہ تھوڑی دیر کیلئے ہی ایسا ہوا ہو اور اس کا شوہر نماز ادا کر لینے کے بعد اس کے پاس آئے کیونکہ نماز کی اہمیت سب سے زیادہ ہے)

(۳۲۱) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ سَأَلْتُ زُهَيْرَ بْنَ هِشَامٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فِدَعِيَ الصَّلَاةَ وَإِذَا أَذْبَرَتْ فَأَغْبِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِي .

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جب حیض کا زمانہ آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب یہ زمانہ گزر جائے تو خون کو دھو لو اور نماز پڑھو۔
 تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ صورت واقعی وحی انقطاع دم کی ہے یہ نہیں کہ ابھی خون جاری ہے اور شارع نے چونکہ اس کو دم حیض کے بعد دم استحاضہ کے باوجود طہارہ کا حکم دیدیا ہے، اس لئے حکم گویا اس نے طہر کو دیکھ لیا جیسا کہ حافظ ابن حجر نے سمجھا اور لکھا محقق یعنی نے بھی حافظ کے اس مطلب کو لفظ قرار دیا ہے اور لکھا کہ حضرت ابن عباس کا اثر امام بخاری کے ترجمۃ الباب اور مقصد و مراد دونوں کے مطابق ہے کیونکہ طہر کا لفظ لائے جس سے حقیقۃً انقطاع دم ثابت ہوتا ہے اور دم استحاضہ کو طہر قرار دینا صرف مجازاً ممکن ہے جس کی کوئی ضرورت و داعیہ موجود نہیں ہے لہذا تاویل مذکور کو سیاق کے زیادہ موافق کہنا درست نہیں جبکہ وہ مقصد بخاری کے برعکس بات بتلائی ہے۔ (عمدہ ص ۱۴۲/۱)

بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى النِّفْسَاءِ وَسِتِّهَا

(زچہ پر نماز جنازہ اور اس کا مسنون طریقہ)

(۳۲۲) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي سُرَيْجٍ قَالَ لَنَا شَيْبَانَةُ قَالَ لَنَا شُعْبَةُ عَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ

عَنْ سَمُرَةَ بِنْتِ جُنْدَبٍ أَنَّ امْرَأَةً مَاتَتْ فِي بَطْنٍ فَصَلَّى عَلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ فَقَامَ وَسَطَهَا.

ترجمہ: حضرت سرہ بنت جندب سے روایت ہے کہ ایک عورت کا زچگی میں انتقال ہو گیا تو اس حضور ﷺ نے ان کی نماز جنازہ پڑھی اس وقت آپ ان کے (جسم کے) وسط کو سامنے کر کے کھڑے ہوئے۔

سلف سے مراد قبل وقت ہوتا ہے معروف گھنٹہ نہیں حضرت نے فرمایا: یہ اس وقت ہے کہ عادت مقرر و منضبط ہو یا دس دن پورے ہو چکے ہوں جو اگر مدت ہے اس کے گزر جانے پر اگر دم کا انقطاع ہو جائے تو نماز کا حکم فوراً متوجہ ہو جائے گا، کسی انتظار و شک کی ضرورت نہیں اور پہلے جو ہم نے کہا تھا کہ تحقیق حال کرنے میں اگر وقت گزر جائے اور نماز وقف ہو جائے تو کوئی حرج نہیں وہ اس صورت میں ہے کہ عادت منضبط نہ ہو، اس حالت میں جلدی حکم نہیں کر سکتے ممکن ہے دم عود کر آئے۔

الصَّلَاةُ اعْظَمُ پرفرمایا: یہی مسئلہ مذکورہ کی طرف اشارہ ہے فقہاء نے لکھا ہے کہ پوری مدت پر انقطاع حیض ہو جانے پر مقدار تحریر کا وقت مل جائے تو اس وقت کی نماز عورت کے ذمہ ہو جاتی ہے اور اگر دم کا انقطاع ہو تو مقدار غسل و تحریر کا وقت مل جائے پر نماز اس کے ذمہ ہوگی۔ پھر جب نماز کا وجوب شارع کی طرف سے ہو گیا، جو حق شرع اور مرتبہ میں اعلیٰ ہے تو حق زوج بھی عائد ہو جائے گا جو اس سے کم درجہ کا ہے اور حدیث موقوف مذکور کے الفاظ بھی اسی طرف مشیر ہیں۔

علم دین کی قدر و عظمت کا ایک واقعہ

حضرت نے فرمایا: حافیہ بخرالائق میں ایک حکایت لکھی ہے کہ محمد بن سعد جو مشائخ سے ہیں، انہوں نے اپنے بیٹے کو تعلیم فقہ کیلئے بغداد بھیجا، اور اس کی تعلیم پر چالیس ہزار روپے خرچ کئے فارغ ہو کر آیا تو پوچھا کیا بڑھ کر آئے؟ عرض کی صرف ایک مسئلہ لکھا ہے کہ عورت کا حیض دس دن پر ختم ہو تو مدت غسل زمانہ طہارہ میں شمار ہوگی یعنی اگر نماز کے وقت میں سے اتنا وقت مل گیا کہ تحریر کہہ سکتی ہے خواہ غسل نہ کر سکے تو اس وقت کی نماز اس کے ذمہ واجب ہو جائے گی اور اگر مدت پر انقطاع دم حیض ہو تو وقت غسل حیض میں شمار ہوگا غسل کا وقت بھی گزرے اور اس کے بعد تحریر کا وقت بھی پالے گی تو نماز اس کے ذمہ ہوگی، ورنہ نہیں،

والدہ موصوف نے یہ سن کر فرمایا: واللہ! تم نے میری رقم ضائع نہیں کی اور وہ سب بطور پھر صرف ہوگئی، یہی پہلے زمانہ میں علم کی

قد روانی کا ایک مسئلہ سمجھنے پر ہزاروں روپے قربان کر دیتے تھے۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری دوا میں مبتلا تاجا ہے جس، نفاس والی عورت کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور اس کے پڑھنے کا طریقہ کیا ہوگا۔ ظاہر ہے حدیث الباب بھی اس ترجمہ الباب کے مطابق ہے مگر سوال یہ ہے کہ کتاب الجناز میں نماز جنازہ وغیرہ کے بیان کا کیا موقع ہے؟ محقق جیسی نے فیصلہ کر دیا کہ یہ ترجمہ بطل لایا گیا ہے اور اس کا صحیح موقع کتاب الجناز تھا، دوسری بات یہ ہے کہ اس باب کو سابق باب سے بھی کوئی مناسبت نہیں ہے، حالانکہ ابواب میں باہمی مناسبت مطلوب ہوتی ہے اس کے بعد جیسی نے دوسروں کی توجیہات پر حسب ذیل نقد کیا ہے۔

توجیہ ابن بطل رحمہ اللہ

نفاس والی چونکہ خود نماز نہیں پڑھ سکتی، اس سے کسی کو خیال ہوتا کہ اس کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے تو امام بخاری نے شاید اسی خیال کے دفعیہ کیلئے تبتایا کہ نفاس والی کا حکم اس بارے میں دوسری عورتوں جیسا ہی ہے کہ وہ سب ہی طہارت ذات سے متصف ہیں (یعنی ان کی نجاست صرف عارضی و بھیجی ہے اس لئے حضور علیہ السلام نے نفاس والی کی نماز جنازہ پڑھائی اور اس سے اس بات کا بھی رد ہو گیا کہ مومن اگرچہ ذاتی لحاظ سے پاک ہے، مگر برہن آدم موت طاری ہو جانے کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا ہے، کیونکہ ایسی بات ہوتی تو حضور اکرم ﷺ نفاس والی کی نماز کیسے پڑھاتے؟ جبکہ نجاست دم تو پہلے ہی تھی، پھر اس کے ساتھ موت کی نجاست بھی جمع ہوگئی، حضور نے جب اس کی نماز پڑھائی تو ایسے میت کی جس کے ساتھ دوسری نجاست دم وغیرہ کی نہ ہو بدرجہ اولیٰ جائز ہوئی۔

حضرت گنگوہی نے بھی اسی توجیہ کو اختیار فرمایا اور حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اسی کو سب سے بہتر توجیہ قرار دیا (الایضاح ص ۱۱۳) حافظ ابن حجر عسقلانی نے اس کو نقل کر کے اس پر ابن المنیر کا نقد ذکر کیا ہے کہ امام بخاری کے مقصد سے یہ توجیہ بالکل اجنبی ہے (خمس ص ۱۲۹، مجموعہ ۱/۱۸۸) توجیہ ابن المنیر: حدیث میں وارد ہے کہ حلیف نفاس میں مرنے والی عورت شہید ہوتی ہے (اور شہید پر نماز نہیں پڑھی جاتی) اس لئے امام بخاری نے متنبہ کیا کہ حضور علیہ السلام کی متابعت میں نفاس والی پر پڑھی جائے گی، جس طرح غیر شہید پر پڑھی جاتی ہے محقق جیسی نے اس توجیہ پر نقد کیا کہ مذکور گمان پر تنبیہ کی ضرورت اگرچہ بھی آئے گی تو باب الشہید میں آئے گی، یہاں کتاب الجناز میں کوئی موقع نہیں۔

توجیہ ابن رشید: امام بخاری نے نماز کا ذکر کر کے ایک لازم کا ارادہ کیا ہے کہ لازم صلوٰۃ میں سے، یعنی نماز میں جو سامنے ہو وہ ظاہر ہوتا چاہئے، جب حضور علیہ السلام نے اس پر اور اس کی طرف کو نماز پڑھی تو اس سے اس کا ظاہر لعلینہا ہونا لازم ہے، محقق جیسی نے لکھا کہ اس میں متعدد غیر معقول امور کا ارتکاب ہوا لہذا یہ توجیہ سب سے زیادہ مستبعد ہے اور اس لئے کہ مستقبل فی السلاط کا ظاہر ہونا شرط قرار دیا، پس بتایا

۱۔ حنیفہ کے نزدیک شہیدیت قسم کے ہیں (۱) جب وہ کمال جو دنیا و آخرت دونوں کے لحاظ سے شہید ہوتا ہے اس کیلئے شرط نہیں، (۲) بائ: ۱۰، (۳) مسلم (۴) حدیث اکبر (جنابت) اور جنس و نفاس سے پاک ہو (۵) جنم کھانے کے بعد ہی مرجائے (۶) کمال و شرب تین دو دھلائے سے ناکندہ دھلائے سے ناکندہ زندگی میں اپنے خیمہ یا مکان میں جائے، نہ اس پر کوئی نماز کا وقت گذرے (۷) اس کا قتل کا قتل قصاص ہو (نوٹ) اس قسم میں وہ بھی داخل ہے جو بائ مال جان یا مسلمانوں یا بھلہ دھمکی حفاظت کرتے ہوئے کسی عمارت دارا کے سے مارا جائے۔ اس قسم کے شہید کو غسل نہیں دیا جائے گا (۸) کہ اس خون شہادت کے ساتھ قیامت میں اضافہ جائے گا، جو پڑے پہنچے ہوئے ہے وہی اس کا غسل ہے (جو اس کی شہادت پر گواہوں کے اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، (۹) صرف شہید آخرت وہ ہے جس میں شرط بالا میں سے کوئی شرط کم ہو، اس کیلئے دہائش احکام نجیہ و جنس و غسل کے دوسرے مسلمانوں کی طرح ہوں گے اور آخرت میں مرتبہ ہوا جس کے لحاظ سے شہید خبرا کی طرح ہوگا اس قسم میں یہ لوگ: میں گے، (۱۰) (۱) کو ب کے مرنے والے (۲) جل کر مرنے والے (۳) ان میں خود کشی کرنے والے داخل نہیں (۴) وہ شرعاً حرام ہے (۵) جس پر دیوار گر جائے (۶) علت سفر کی موت (۷) کو بائی مرض میں مرنے والے (۸) مرض استقامہ اسباب، ذوات الجہ، سئل نفاس مرگی بخار اور جھوڑ وغیرہ کے کاٹنے سے مرنے والے (۹) حلیف طلب علم میں مرنے والے (۱۰) جو بھکی رات میں مرنے والے وغیرہ (۱۱) صرف شہید دنیادہ ہیں جو ظاہر میں مسلمان اور دل سے منافق ہوں۔ یہ مسلمانوں کے ساتھ دھارے جائیں تو ظاہری حالت پر نظر کر کے ان پر بھی خبرا کی طرح احکام نافذ ہوں گے (کتاب مصلحت مع الہام ابواب ص ۱۱۳) (یعنی حاشیہ کا مصلحت پر)

جائے کہ یہ فرض ہے، واجب ہے یا سنت و مستحب؟ دوسرے مجاز کا ارتکاب بے ضرورت کیا (کہ نماز بول کر لازم نماز مراد لیا گیا) تیسرے دعویٰ ملازمت کیا (ایک کا دوسرے کیلئے لازم و ملزوم ہونا) جو صحیح نہیں۔

لہذا یہ سب توجیہات بے سود پھل ہیں، صرف حق بات کہنی چاہئے اور حق و صواب یہ ہے کہ اس بات کو کتاب الحلیٰ میں لانے کا کوئی موقع نہیں تھا اور اس کی اصل جگہ کتاب البیان ہی ہے (عمدہ ص ۱۳۸/۲)

بحث و نظر: حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے بھی فرمایا کہ چنگ ابن رشید کی توجیہ ہے کیونکہ نماز میں کسی شئی کی طرف توجہ کرنے سے اسی شئی کی طہارت لازم نہیں آتی اور ایسے ہی ابن المیر کی توجیہ فی نفسہ موجد ہے مگر اس کا محل کتاب الجہاد یا کتاب البیان ہے اور اسی لئے امام بخاری نے اسی ترجمہ کو کتاب البیان میں مکرر لکھ دیا ہے اتنا کہنے کے بعد حضرت شیخ الحدیث نے تحقیق یعنی کے مذکورہ فیصلہ کو خلاف شان امام بخاری قرار دیا، اور علامہ ابن بطلال و حضرت گنگوہی کی توجیہ کو ”وجہ“ فرمایا لیکن محقق حینی کے نقد و اعتراض مذکور کا کوئی جواب نہیں دیا، ظاہر ہے کہ اس کے بغیر صرف خلاف شان بخاری کہہ دینے سے تحقیق کا حق ادا نہیں ہو سکتا مکالمہ حلیٰ۔

حافظ ابن حجرؒ نے ابن بطلال و ابن المیر کی توجیہات ذکر کر کے ان کا رد بھی نقل کر دیا ہے لیکن کوئی جواب نہیں دیا، جو قبول رد کی دلیل ہو سکتا ہے آخر میں ابن رشید کی رائے لکھی، جس پر کسی کا رد کرنے میں کیا، شاید ان کے علم میں نہ آیا ہو، اور ممکن ہے انہوں نے اس توجیہ کو بے رد و تذکرہ سمجھ کر پسند کیا ہو سب جانتے ہیں کہ حافظ ابن حجر امام بخاری کی زیادہ سے زیادہ حمایت کیا کرتے ہیں انہوں نے اپنی وقت و نظر و وسعت علم کے تحت ابن بطلال و ابن المیر کی توجیہات کو مجروح و مرجوح سمجھا اور ابن رشید کی توجیہ کو اوجہ خیال کیا ہے، جس کو توجیہ بعید قرار دینے میں حضرت شیخ الحدیث بھی محقق حینی سے متفق ہیں اس صورت میں صرف تکرار ترجمہ کے ایراد کو دفع کرنے پر اکتفاء موزوں نہیں تھا بلکہ حینی کے ایرادات کا دفع کرنے کے بعد کسی توجیہ کو اوجہ قرار دینا مناسب تھا، واللہ تعالیٰ اعلم و علوہ اتم و اکمل۔

امامت جنازہ کا مسنون طریقہ

یہ دوسرا مسئلہ ہے جس کی طرف امام بخاری نے ترجمہ الباب میں اشارہ کیا ہے اور حسب اعتراف حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم بھی اس میں پہلے مسئلہ سے بھی زیادہ اشکال ہے کیونکہ اس کا محل و موقع تو کتاب البیان ہی تھا، اور اپنے محل میں امام بخاری اس کیلئے باب بھی لائیں گے ”باب ابن یقوم من العروۃ و الرجل“ اور وہاں بھی یہی حدیث الباب سرورہ والی ذکر کریں گے، لہذا یہاں اس مسئلہ کا ذکر مجروح و مکرر ہے، اور وہ بھی بے محل، اس اعتراض سے خلاصی صرف اس جواب سے ممکن ہے کہ امام بخاری نے یہاں اس امر پر تنبیہ کا ارادہ کیا کہ نماز جنازہ بڑھاتے وقت کمرے ہونے میں نفاس والی اور دوسری عورتوں کا کوئی فرق نہیں ہے اور اپنی جگہ جب یہ باب آئے گا تو وہاں مقصد مسئلہ قیام ہی کا بیان ہوگا۔ (راجع ص ۱۳۸/۱)

نقد صحیح کی اہمیت: در حقیقت امام بخاری کی جن باتوں پر کوئی نقد ہوا ہے، خصوصاً اگر محققین کی طرف سے تو وہ بھی ان کی شان رفیع اور نہایت اونچے بلند و بالا مقام پر فائز ہونے کی وجہ سے ہوا ہے ورنہ وہ کسی کو فرصت ہے کہ زائد از ضرورت باتوں کی طرف توجہ کرے، اصولی

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) یہ بات مالکی شافعیہ و حنبلیہ کے مذہب میں ہے کہ شہید پر نماز درست نہیں کیونکہ اس کے سب گناہ بخشے جا چکے، حنیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ اگر ام مسلم کیلئے ہے اور شہید اگر ام سب سے زیادہ مستحق ہے۔ (مؤلف)

مسئلہ حافظہ نہ لکھا: انہوں نے یہ بھی کہا کہ امام بخاری کا یہی مقصد ہوتا ہے کہ آپ نے اگلی حدیث حضرت یحییٰ بن زیدؒ کی شان رفیع اور داخل کیا ہے جیسا کہ رد المعجم اہل بیت و غیرہ میں ہے البتہ رد ولایت اہل بیت میں حدیث مذکور سے پہلے باب بلاترجمہ موجود ہے اور ایسا ہی لفظ اہل بیت میں بھی ہے جبکہ امام بخاری کی عادت اس طرح باب بلاترجمہ ذکر کرنے کی پہلے باب سے جدا کرنے کیلئے ہے اور مستحب دونوں میں یہ بھی ہوگی کہ ایک میں نفاس والی کی ذات پاک تلا یا گیا تو دوسری میں حیض والی کو، کیونکہ حضور علیہ السلام کا کپڑا حال کبدہ میں ان سے لگتا تھا اور اس سے کوئی نقصان نماز میں نہیں ہوا۔ (فتح ص ۲۹۳/۱)

مسائل وباحث ہی اس قدر ہیں کہ ساری عمر کھپانے پر بھی ان کے دونوں فیصلے حاصل کرنے دشوار ہوتے ہیں اس لئے ہماری رائے ہے کہ خلاف شان بخاری کہہ کر کسی تحقیق و بحث کا دروازہ بند کر دینا کی طرح مناسب نہیں، خطا و سلیاں سب سے ہو سکتی ہے اور تقدیر صحیح کی وجہ سے علوم و تحقیقات کے دروازے کھلتے ہیں بند نہیں ہوتے ہذا عندنا و العلم عند اللہ العظیم الکبیر۔

امام بخاریؒ کی کمالیت قدر فن حدیث میں مسلم ہے مگر اس کے باوجود خود ان ہی سے جن فقہی مسائل میں جمہور امت کے خلاف مسلک اختیار کرنے سے ائمہؒ کہاؤں کے خلاف تیز لسانی کرنے اور رجال پر کلام کرنے میں جو فروگزاشتیں ہوئیں، کیا ان پر نقد نہیں کیا گیا اور کیا اس انتقاد کی اہمیت کو صرف یہ کہہ کر ختم کیا جا سکتا ہے کہ وہ خلاف شان بخاری تھا۔

تحقیق مسئلہ الیاب: حضرت شاہ ولی اللہ صہبؒ نے شرح تراجم میں لکھا: کہ یہ مذہب امام شافعیؒ کا ہے کہ میت مرد کیسے امام کا سر کے مقابل اور عورت کیلئے وسط کے مقابل کھڑا ہوتا مسنون ہے گویا امام بخاریؒ نے اسی مذہب کی موافقت کی ہے۔

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ جو مذہب امام شافعیؒ کا ہے وہی ایک روایت میں امام اعظمؒ سے بھی منقول ہے، ہذا ان کی طرف سے اس کے جواب کی ضرورت نہیں۔

محقق عینی نے لکھا: حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا کہ امام جنازہ وسط مرآۃ کے مقابل کھڑا ہو، اور یہی قول نفعی و ابن ابی الیٰس کا ہے باقی مشہور روایت ہمارے اصحاب حنفیہ سے اصل وغیرہ میں یہ ہے کہ مرد و عورت دونوں کے مقابل کھڑا ہوا اور حسن سے دونوں کے مقابل وسط کھڑا ہونا منقول ہے البتہ عورت میں کسی قدر سر کے قریب ہونا چاہئے، مسموط میں ہے کہ صدر ہی وسط ہے کیونکہ اس سے اوپر کی طرف سر اور ہاتھ اور نیچے پیٹ اور پاؤں ہیں، امام ابو یوسفؒ سے عورت کے وسط اور مرد کے سر سے مقابل ہونا منقول ہوا اور امام اعظمؒ سے بھی حسن کی یہی روایت ہے امام احمدؒ سے حرب نے مثل قول امام ابی حنیفہؒ نقل کیا اور کہا کہ میں نے امام احمد کو دیکھا آپ نے عورت کی نماز جنازہ پڑھائی تو صدر کے پاس کھڑے ہوئے۔

امام مالکؒ نے فرمایا کہ مرد کے وسط پر اور عورت کے مونڈھوں کے پاس کھڑا ہو کیونکہ عورت کے اوپر کے جسم کے پاس کھڑا ہونا بہتر اور اسلم ہے ابوی طبری شافعی نے مرد کے صدر سے مقابل کھڑے ہونے کو اختیار کیا اور اسی کو امام الحرمین وغرالی نے پسند کیا، سرخسی نے بھی اسی کو لیا اور صید لانی نے کہا کہ یہی ہمارے ائمہ کا مختار ہے، ماوردی نے کہا کہ ہمارے اصحاب بصریوں نے بھی عند الصدور کو لیا جو ثوری کا بھی قول ہے بغدادیوں نے عند الراس کو اختیار کیا الخ (ص ۱۳۹/۴۲۷)

افادۃ النور: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا قولہ "فقام وسطھا" میں وسط کی تاویل مشہور اس لئے مناسب نہیں کہ ابوداؤد (ص ۲۹۹) باب ابن یقوم الامام، میں قام عند عجیز تھا مروی ہے، اور یہ اگرچہ حضرت انسؓ کا فعل تھا لیکن اس کو انہوں نے سوال ہکدا کان رسول اللہ ﷺ بصلی علی الجنائز؟ کے جواب میں نعم سے تصدیق کر کے مرفوع کر دیا ہے نیز فرمایا: تـسـروالی تاویل کی بھی ضرورت نہیں جبکہ ہمارا مذہب وسط کا بھی ہے (انوار المحمود ص ۲/۲۵۵)

باب: (۳۲۳) حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُذْرِبٍ قَالَ ثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ قَالَ أَنَا أَبُو عَوَانَةَ مِنْ كُتَّابِهِ فَقَالَ أَخْبَرَنَا سَلَمَةُ الشَّيْبَانِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ قَالَ سَمِعْتُ خَالَتِي مَيْمُونَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَتَتْهَا كَانَتْ تَكُونُ حَائِضًا لِاتَّصَلَى وَهِيَ مُفْتَرِشَةٌ بِحِجْدَاءٍ مَسْجِدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُصَلِّي عَلَى خُمُرِهِ إِذَا سَجَدَ أَصَابَتِي بَعْضُ ثَوْبِهِ.

ترجمہ: سلیمان شیبانی نے عبداللہ بن شداد کے حوالہ سے نقل کیا کہ میں نے اپنی چھوٹی ميمونہ سے جوبنی کریمہؓ کی زوجہ مطہرہ تھیں سنا کہ اے کیونکہ سید مجمل قلب ہے جس میں نور ایمان ہوتا ہے گویا اس کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہے اس کے ایمان کیلئے شفاعت کرنے کا (ہدایہ)

میں کا حدیث ہوئی تو نماز نہیں پڑھتی تھی اور یہ کہ رسول اللہ ﷺ کے (گھر میں) نماز پڑھنے کی جگہ کے قریب لیٹی ہوئی تھیں، آپ نماز اپنی چٹائی پر پڑھتے تھے جب آپ سجدہ کرتے تو آپ کے کپڑے کا کوئی حصہ مجھ سے چھو جاتا تھا۔
 تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ باب بلا تردید اس لئے لائے کہ سابق سلسلہ (احکام حیض) سے اس کا تعلق نہیں تھا، اگرچہ فی الجملہ اس سے مناسبت ضرور تھی نیز فرمایا کہ یہاں حدیث الباب کے روایت میں عبد اللہ بن شداد بھی ہیں جو صحابی صغیر و تابعی کبیر ہیں اور انہوں نے وہ حدیث بھی روایت کی ہے جس میں ہے کہ جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءۃ اس کیلئے کافی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا رسالہ خلف الامام

حضرتؒ نے اوپر کے ارشاد میں اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کیونکہ امام بخاری نے اس روایت کے بارے میں لکھا کہ:۔ ارسال و انقطاع کی وجہ سے حدیث اہل علم حجاز و عراق وغیرہم کے نزدیک ثابت نہیں ہے، جس کی روایت ابن شداد نے رسول اکرم ﷺ سے کی ہے (رسالہ قراءۃ مطبوعہ علی ص ۵) حضرت شاہ صاحبؒ نے امام بخاریؒ کی اس بات کا مکمل حصہ نہ جواب اپنے رسالہ فصل الخطاب فی مسئلۃ ام الکتاب کے ص ۹۶ و ص ۹۷ میں دیا ہے جو قاطب دید ہے اور ہم اس کو پوری تشریح کے ساتھ اپنے موقع پر ذکر کریں گے، خاص بات یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے حافظ ابن جریر فتح الباری ص ۳/۴ (مطبوعہ خیر یہ کے ص ۳/۴ پر ہے) کے حوالہ سے طریق عبد اللہ بن شداد بن الہاد کی تقویت ثابت کی ہے اور یہ بھی لکھا کہ یہ حدیث اہل حجاز و شام کو اس اسناد سے نہیں پہنچی لیکن اہل کوفہ نے اس کی روایت کی، اس پر عمل بھی کیا، اور وہی بہت سے دوسرے حضرات کے یہاں بھی سبب متواتر رہی جو اس پر فتوے دیتے رہے اور اس کی تقویت فتاویٰ صحابہ سے بھی ہوئی بلکہ یہ بھی نقل ہوا کہ وہ حضرات وجوب قراءۃ خلف الامام کے قائل نہ تھے، حافظ ابن تیمیہؒ نے اس مرسل کیلئے (جسے امام بخاریؒ نے مجروح کیا) لکھا کہ اس کی تقویت ظاہر قرآن و سنت سے ہوگئی ہے اور اسی کے قائل جمہابیر اہل علم صحابہ و تابعین تھے، اس حدیث کی ارسال کرنے والا (عبد اللہ بن شداد) اکابر تابعین میں سے ہے اور اس جیسے مرسل سے بالفاظی ائمہ اربعہ وغیرہم جت پکڑی جاتی ہے، حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں بھی لکھا کہ امام احمد کا مشہور مذہب سری نماز میں بھی استحباب ہی ہے وجوب نہیں الخ (فصل الخطاب ص ۹۷)

اوپر کے اشارات ہم نے اس لئے بھی ذکر کئے ہیں کہ فقہی اصحاب میں امام بخاریؒ کے طرز تحقیق کا کچھ نمونہ سامنے آجائے اور فن حدیث کے علاوہ جو دوسرے امور پر بحث کے موقع پر خلاف شان بخاری یا بعید از شان بخاری ایسے جملوں سے تعریضات کی جاتی ہیں وہ موزوں و مناسب نہیں، امید ہے کہ ”انوار الباری“ کے پوری ہونے تک ہم بہت سے علیٰ قیامات سے پردہ انھادیں گے، ان شاء اللہ اعز و بہ نستعین خمرہ: حضور علیہ السلام اپنے مصطفیٰ پر نماز تہجد پڑھتے تھے، جس کو خمرہ سے تعبیر کیا گیا ہے تحقیق یعنی نے لکھا کہ خمرہ چھوٹا مصلیٰ ہوتا تھا، جو کعبہ کے پتھوں سے دھاگوں کے ذریعہ بنایا جاتا تھا، خمرہ اس کو اس لئے کہتے تھے کہ وہ زمین کی گرمی و سردی سے (کھلے ہوئے) چہرہ وہ دھاتوں کو بچاتا تھا، اسی کے بڑے کو خمر کہتے ہیں (عمدہ ۲/۱۵۱)

حافظ نے کہا یہ سے خمرہ کہنے کی وجہ یہ نقل کی کہ اس کے دھاگے پتھوں کے اندر مستور ہوتے تھے (فتح ص ۱/۱۹۴) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ وہ چہرہ کو مٹی سے بچاتا تھا اس لئے خمرہ کہتے تھے، اور اس کی وجہ سے روافض نے غلطی سے سمجھ لیا کہ صرف چہرہ کی جگہ تکیہ وغیرہ ہونی چاہئے، حالانکہ اہل لغت نے صرف غرض بیان کی تھی، یہ مطلب ہے کہ خمرہ صرف اتنا ہی تھا، اور خمرہ کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی

۱۔ علامہ خطابی نے حدیث ابن عباسؓ نقل کی جس میں ہے کہ ایک چوہے نے چراغ کا فتیلہ کھینچ کر حضور علیہ السلام کے خمرہ پر لا ڈالا تھا جس پر آپؐ بیٹھے ہوئے تھے چراغ بجھ گیا:۔ اس سے اس امر کی صراحت ملتی کہ خمرہ کا اطلاق مقدر ہمارے زمانہ پر ہوتا تھا۔ (بخاری ص ۱۲۹۳)

ہے کہ اس کا تانا بانے میں چھپ جاتا ہے، ہندوستان میں ایک قوم ہے جس کو خمر کہتے ہیں، شاید ان کے بڑے اسی بوریائی کا کام کرنے کے سبب اس نام سے موسوم ہوئے ہوں واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ مسجد رسول اللہ سے مراد مسجد بیت ہے قولہ اصابنی بعض ثوبہ پر فرمایا کہ نجاست مفید وہ ہے جس کو نمازی اٹھائے جس کو خود نہ اٹھائے وہ مفید نہیں، جیسا کہ عالمگیری میں ہے کہ ایک نجی اگر نماز پڑھتے ہوئے شخص پر سوار ہو جائے اور اس کے کپڑے بھی نجس ہوں تو اگر نمازی اس کو تھامے گا، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی ورنہ نجس، منیہ میں ہے کہ کپڑا اگر اتار دیا ہو کہ ایک کوئے کو حرکت دینے پر دوسرے کوئے کو حرکت نہ پہنچے اور اس کا ایک گوشہ نجس ہو تو دوسرے گوشہ پر نماز درست ہوگی، ورنہ نہیں۔

فقہ میں یہ بھی ہے کہ خشک نجاست پر کپڑا گر جائے تو نجس نہ ہوگا، فتح القدیر میں ہے کہ نمازی کے سر پر اگر کبوتر بیٹھ سے بھرا ہوا بیٹھ جائے تو کچھ حرج نہیں، اگر چہ کے بدن یا کپڑوں پر نجاست لگی ہے اور وہ نمازی کو چست جائے یا اس کی کمر پر بیٹھ جائے، تو اگر نمازی اس کو تمام لے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، ورنہ نہیں، وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس کو حامل نجاست سمجھا گیا، دوسری میں نہیں۔

استنباط احکام: محقق عینی نے لکھا:۔ حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام نکلے:۔ (۱) حائضہ نجس نہیں ہے، اگر نجس ہوتی تو حضور علیہ السلام نماز پڑھتے ہوئے اپنا کپڑا حضرت میمونؓ پر مگر کرنے نہ دیتے، یہی حکم نفاس والی کا ہے (۲) حیض والی اگر نمازی سے قریب ہو تو نماز میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ (۳) حائضہ نماز نہیں پڑھتی۔ (۴) نمازی کے آگے بستر بچھا سکتے ہیں، (۵) کھجور کے پھلوں سے بنی ہوئی چیز پر نماز جائز ہے، خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، بلکہ ایسی چیز پر نماز پڑھنا تواضع وسکنت کے لحاظ سے زیادہ موزوں ہے اور مستحکم بن جویتی رنگ برنگے مصلوں پر نماز پڑھتے ہیں وہ بہتر نہیں، پھر بعض لوگوں کیلئے تو ریشمی مصلے تیار کئے جاتے ہیں، ان پر نماز مکروہ ہے اگر چہ ریشمی کپڑے کو پاؤں میں روندنا جائز ہے مگر اس سے غرور و سرکشی کے جذبات ابھرتے ہیں اس لئے شرعاً نا پسندیدہ ہی رہے گا (حدود ۱/۱۵۱) واللہ الحمد والاولاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ط

کتاب التیمم

وَقُولِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

(تیمم کے مسائل اور خدا رب تعالیٰ کا قول ہے، ”پھر نہ پاؤ تم پانی تو صعد کرو پاک مٹی کا اوپر لو اپنے منازر ہاتھ اس سے“)

(۳۴۳) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُونُسَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَعْضِ أَصْفَارِهِ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَاءِ أَوْ بِذَاتِ الْجَحِشِ انْقَطَعَ عَقْدُ لِي فَأَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْيَمَامَةِ وَأَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ وَلَيَسُوا عَلَى مَاءٍ فَاتَى النَّاسَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ فَقَالُوا أَلَا تَرَى مَا صَعَتِ عَائِشَةُ أَقَامَتْ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالنَّاسُ وَلَيَسُوا عَلَى مَاءٍ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاصْبَ رَأْسَهُ عَلَى فِجْعِي قَدْ نَامَ فَقَالَ حَسِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالنَّاسُ وَلَيَسُوا عَلَى مَاءٍ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ فَقَالَتْ عَائِشَةُ فَاتَّبَعَنِي أَبُو بَكْرٍ وَقَالَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُولَ وَجَعَلَ يَطْعَنُنِي بِبِدِهِ فِي خَاصِرَتِي فَلَا يَمْنَعُنِي مِنَ التَّحْرُكِ إِلَّا مَكَانَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى فِجْعِي قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ أَصْبَحَ عَلَى غَيْرِ مَاءٍ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ آيَةَ التَّيَمُّمِ فَقَالَ أُسَيْدُ بْنُ الْخَضِرِ مَا هِيَ بِأَوَّلِ بَرَكَتِكُمْ يَا أَلِ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ فَبَعَثْنَا الْبَعِيرَ الَّذِي كُنْتُ عَلَيْهِ فَاصْبَا الْعِقْدَ تَحْتَهُ .

مٹی سے نجاست کیونکر رفع ہوگئی؟

اس کا عقلی جواب تو یہ ہے کہ نجاست ظاہری تو جس طرح پانی سے دور ہو جاتی ہے، ظاہر ہے مٹی سے بھی دور ہو سکتی ہے اور آئینہ نکوار وغیرہ کی نجاست مٹی کے ذریعہ دور ہوئے کو باوجود پانی کی موجودگی کے بھی شریعت نے اسی لئے مان لیا ہے پھر نجاست حکم پر جو کسی کو نظر نہیں آتی، اس کے ازالہ و عدم ازالہ کو نظر دیکھ سکتی ہے اسی کے فیصلہ کو عقلاً مان لینا چاہئے اور اس نے جو طریقہ ازالہ کا متعین کر دیا اسی پر یقین کرنا ہوگا۔ شریعت مطہرہ کی دقیق نظر نے بتلایا کہ نجاست حکم پر شریعہ کا قطعی و یقینی ازالہ جس طرح پاک پانی سے ہوتا ہے مذکورہ صورتوں میں پاک مٹی سے بھی ہو جاتا ہے، یعنی یہ بات بطور من سمجھو کے نہیں ہے، بلکہ بطور حقیقت شریعت اس کا یقین ہمیں حاصل ہے اور ہوتا چاہئے، علماء نے لکھا کہ چہرہ اور ہاتھوں جیسے اعضاء شریفہ پر مٹی ملنے میں خدا کے سامنے تدل و عاجزی کا بہت بڑا مظاہرہ ہے، جو گناہوں کے ٹکٹ کو بھی بہت دور کر دیتا ہے، اس لئے بھی مٹی کو یہ شرف بخشا گیا کہ وہ پانی کے قائم مقام ہوگئی اور اس طرح مٹی نہ صرف ظاہری طہارت و سحرانی کا موجب بنی، بلکہ وہ باطنی طہارت و روحانی ترقی کا بھی ذریعہ بن گئی، شاید اسی لئے حکم جو تہجد کے موقع پر حضرت اسید بن حضیر نے اس کو خدا کی برکت و رحمت سے تعبیر کیا اور ایک روایت میں ہے کہ خود رسول اکرم ﷺ نے حضرت عائشہ سے فرمایا یا مسکان اعظم ہر مکۃ فلاح تک ! (تمہارے ہار کھوئے جانے کی برکت کس قدر عظیم القدر ثابت ہوئی ہے) (وغیرہ روایات عمدہ ص ۱۵۵/۲)

طہرانی کی روایت یہ بھی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہ کو تین بار ”اے المبارک“ فرمایا یعنی برکت والی ہو۔

تفہیم القرآن کی تفہیم

سورہ نساء کی آیت تیمم کے تحت فائدہ ص ۷۰ کے آخر میں لکھا: بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح مٹی پر ہاتھ مار کھنڈ اور ہاتھوں پر پھیر لینے سے آخر طہارت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے؟ لیکن درحقیقت یہ آدمی میں طہارت کی حس اور نماز کا احترام قائم رکھنے کیلئے ایک انہم نفسیاتی تدبیر ہے اس سے فائدہ یہ ہے کہ آدمی خواہ کتنی ہی مدت تک پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو، بہر حال اس کے اندر طہارت کا احساس برقرار رہے گا پاکیزگی کے جو قوانین شریعت میں مقرر کر دیئے گئے ہیں ان کی پابندی وہ برابر کرتا رہے گا اور اس کے ذہن سے قابل نماز ہونے کی حالت اور قابل نماز نہ ہونے کی حالت کا فرق اختیار کبھی بخونہ ہو سکے گا۔“ (تفہیم القرآن ص ۱/۳۵۶)

جیسا کہ اوپر ہم نے عرض کیا تیمم ایک حقیقت شرعیہ ہے، اور خاص حالات میں وضو غسل کا یقینی نعم البدل بھی کہ یہ حق تعالیٰ جل ذکرہ کا صفت محمدیہ کیلئے انعام خاص ہے اس لئے ہم نفسیاتی تدبیر وغیرہ کے ابہام و ایہام کو سمجھنے سے عاجز رہے اور اسی لئے مزید تبصرہ سے احتراز کرتے ہیں اس کے بعد مزید افادہ کیلئے جیۃ اللہ ص ۱۸۰/۱ کی عبارت پیش کرتے ہیں، واللہ اعلم۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کے ارشادات

شرعیات کے احکام مقرر کرنے میں حق تعالیٰ کی خاص سنت یہ رہی ہے کہ جو امور لوگوں کی عام استطاعت سے باہر ہیں ان میں آسانی و سہولت دی جائے اور اس سہیل و تسہیل کی انواع متعدد و مختلفہ میں سے سب سے زیادہ الحق و موزوں یہ ہے کہ تکلیف و تنگی میں ڈالنے والے حکم کے بدلہ میں دوسرا اہل حکم کو دیدیا جائے تاکہ ان کے دل حکم خداوندی بجالانے کی جہت سے نہ صرف مطمئن ہو جائیں بلکہ ان کے خیال و خاطر میں بھی یہ بات نہ آئے کہ جس حکم کی بجا آوری میں انہوں نے کبھی کوتاہی نہیں کی، وہ ان سے ترک ہو گیا ہے، اور اس طرح وہ ترک احکام خداوندی کے عادی بھی نہ ہوں، مثلاً مسئلہ زیر بحث میں اگر ان کو حکم وضو غسل کا بدل حکم تیمم نہ دیا جاتا تو خواہ مخدو یوں ہی کے

تحت کبی، وہ ضرور ترک طہارت سے مانوس و عادی ہو جاتے، ان مصالح کے تحت (کامل و مکمل شریعت محمدیہ میں یہ بدل تجویز کر دیا گیا، جس سے ایک طرف اگر شراعی سابقہ کی تکمیل ہوئی تو دوسری طرف اسے محمدیہ کو خصوصی انعام و اکرام سے بھی نواز گیا اور وضو و غسل کو مرض و سفر میں ساقط کر کے ختم کا حکم دیدیا گیا۔

ان ہی وجوہ و اسباب سے علماء اعلیٰ میں تیمم کو وضو و غسل کے قائم مقام کر دینے کا فیصلہ صادر کیا گیا، اور اس کو جو تعلیمی عطا کر کے طہارتوں میں سے ایک طہارت کا درجہ دیدیا گیا، یہ قضاء خاص اور فیصلہ خداوندی ان امور ہمہ غلطیہ میں سے ایک ہے، جن کے ذریعہ مصلحت مصطفویہ کو دوسری تمام امتوں سے ممتاز و سر بلند کیا گیا ہے حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: جعلت تربتہما لنا طهوراً اذا لم نجد الماء (پانی نہ ملنے کے وقت زمین کی مٹی ہمارے لئے پاک کر دینے والی بنا دی گئی)

حکمت: وضو و غسل کی جگہ تیمم کا طریقہ الگ الگ کیوں تجویز نہ کیا گیا اور غسل کیلئے مٹی سارے بدن پر ملنے کا حکم کیوں نہ ہوا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو بات بظاہر معقول المسمیٰ نہ ہو اس کو موثر بالخاصیہ کی طرح سمجھنا چاہئے کہ اس میں وزن و مقدار (وغیرہ) کا لحاظ نہیں کیا جاتا، دوسرے مٹی سارے بدن پر ملنے میں خود بڑی دقت و تکلیف تھی، اس لئے بھی دفع حرج کے موقع پر اس کا حکم موزوں نہ تھا۔

طریقہ تیمم: فرمایا: طریقہ محمد شین کے مرتب و مہند ہونے سے پیشتر کے اکثر فقہاء تابعین و غیرہم کا مسلک یہی منقول ہوا کہ تیمم میں دوبار مٹی پر ہاتھ مارے جائیں ایک مرتبہ چہرہ کیلئے اور دوسری بار دونوں ہاتھوں کیلئے کہیں تک، آگے حضرت شاہ صاحبؒ نے احادیث مرویہ مختلفہ ذکر کر کے جمع کی صورت لکھی کہ ایک مرتبہ والی کو ادنیٰ تیمم پر اور دوالی کو درجہ سنت پر محمول کیا جائے، آپ نے حضرت عمر و ابن مسعود کی طرف عدم جواز تیمم لکھنا یہ کہ قول بھی بغیر رد و کد کے منسوب کیا جس کو تحقیق بینی نے بھی نقل کیا ہے مگر ساتھ ہی ساتھ انہوں نے لکھا کہ ان حضرات سے رجوع بھی نقل ہوا ہے۔ (عمدہ ص ۲/۱۵۲) اور ص ۲/۱۵۷ میں یہ بھی لکھا کہ جواز تیمم جب میں احادیث صحیحہ ثابتہ موجود ہونے کی وجہ سے ان دونوں کے قول پر فقہاء میں سے کسی نے عمل نہیں کیا ہے۔

لکھ نکر یہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے صفحہ تیمم میں اختلاف کا سبب طریق تلقی عن النبی ﷺ کا اختلاف قرار دیا اور بتلایا کہ تابعین و غیرہم کا مسلک دوسرا تھا اور محمد شینؒ یا بعد کا مسلک اور دوسری صدی تک تابعین و غیرہم (یعنی صحیح تابعین) کا دور ہے، تیسری صدی میں ان محدثین کا دور شروع ہوا جن کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ کیا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ میں لکھا تھا، خود امام بخاریؒ سے پہلے ایک سو سے زیادہ احادیث کے مجموعے تالیف ہو چکے تھے اور ان میں احادیث کے ساتھ آثار صحابہ و تابعین و غیرہم بھی جمع کیے جاتے تھے، ظاہر ہے کہ مسائل شرعیہ کی جو تحقیق اس طریق تلقی کے تحت ہوئی، وہ اس سے مختلف تھی جو بعد کے محدثین نے احادیث مجردہ کے طریقہ عمدہ یا جدیدہ کی روشنی میں کی (جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اشارہ کیا ہے، اور اسی اختلاف طریق کی وجہ سے باہمی اختلاف کی خلیج بڑھتی گئی، پھر مسلکی تعصبات بھی ان کو دو آئندہ و سر آئندہ بناتے چلے گئے اور آج ان اختلافات کو موجودہ دور کے حضرات اہل حدیث نے جو بسما تک

۱۔ علماء کے یہاں موثر بالخاصیہ وہ ادویہ ہوتی ہیں، جو بعض امراض میں بالخاصہ مفید ہوتی ہیں، خواہ ان کا مزاج اس مرض یا مزاج مریض کے بظاہر خلاف ہی ہو، اسی طرح عام ادویہ کی طرح ان ادویہ کے وزن و مقدار بھی مقرر نہیں کئے جاتے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

شکل دے دی ہے اس نے تو اختلافاً صامت کو بجائے رحمت کے زحمت ہی بنا کر چھوڑا ہے۔ والی اللہ العلیٰ۔

بحث و نظر: حدیث الباب میں حضرت عائشہؓ نے نزولِ آیت التیمم کا ذکر فرمایا ہے چونکہ تیمم کا حکم قرآن مجید میں دو جگہ آیا ہے، سورۃ نساء کی آیت ص ۴۳ میں اور سورۃ مائدہ کی آیت ص ۶ میں اسی لئے محدثین نے بحث کی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد کون سی آیت ہے؟ پھر مفسرین میں یہ بحث بھی ہوئی ہے کہ سورۃ نساء والی آیت پہلے نازل ہوئی یا سورۃ مائدہ والی؟

ابن عربی وابن بطلال وغیرہ کی رائے

ابن عربی نے فرمایا: یہ بڑی پیچیدہ، مشکل اور لا علاج بیماری ہے جس کی دوا مجھے نمل سکی، کیونکہ ہم یہ معلوم نہ کر سکے کہ حضرت عائشہؓ نے کونسی آیت کا ارادہ فرمایا ہے، علامہ ابن بطلال نے بھی تردید کیا کہ وہ آیت نہامیا آیت مائدہ ہے علامہ سقاسی نے بھی تردید ظاہر کیا ہے۔ علامہ قرطبی کی رائے:۔ فرمایا:۔ وہ آیت نساء ہے کیونکہ آیت مائدہ کو تو آیت الوضوء کہا جاتا ہے، اور آیت نساء میں چونکہ وضو کا ذکر نہیں ہے اس کو آیت التیمم کہنا معقول ہوگا۔

علامہ واحدی نے بھی اسبابِ نزولِ حدیث الباب کو آیت النساء کے ذکر میں لکھا ہے اسی طرح علامہ بغوی نے اس حدیث کو آیت النساء کے موقع پر ذکر کیا اور آیت مائدہ کے موقع پر نہیں کیا (عمدہ ص ۱۵۵/۲) والیانی الاحبار ۲/۱۲۲ حافظ ابن کثیر کی رائے:۔ چونکہ سورۃ نساء کی آیت پہلی اتری ہے آیت مائدہ سے، اس لئے وہی یہاں مراد ہے، وجہ یہ ہے کہ سورۃ نساء والی آیت تحریم شراب سے پہلی اتری ہے اور شراب کی حرمت کا حکم اس موقع پر آیا کہ حضور علیہ السلام بنی نضیر کا محاصرہ کئے ہوئے تھے اور یہ واقعہ جنگِ احد سے کچھ بعد کا ہے۔ (فردۃ احوال ص ۳۷ میں ہوا اور حاصرۃ بنی نضیر الاصل ص ۳۷ میں)

سورۃ مائدہ سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورتوں میں ہے اور خصوصیت سے اس کا ابتدائی حصہ اور بھی آخر زمانہ کا ہے (قرآن مجید کی ۱۱۳ سورتوں میں سے سورۃ نساء مدنیہ کا نمبر ۹۲، اور سورۃ مائدہ کا نمبر ۱۱۲ ہے، اس کے بعد سورۃ توبہ اتری اور سب سے آخر میں سورۃ نعر "مؤلف") اس کے بعد حافظ ابن کثیر نے سببِ نزولِ آیت نساء مذکورہ کی تقریب میں تیمم والی احادیث الباب ذکر کی ہیں (تخیر بن کثیر ص ۱۵۰۶) امام بخاری کی رائے:۔ حافظ نے اس موقع پر ابن عربی وابن بطلال کا تردید اور صرف قرطبی و واحدی کی رائے نقل کر کے لکھا:۔ "جو بات سب پر مخفی رہی وہ امام بخاری کیلئے بے تردید ظاہر ہوگئی کہ حضرت عائشہؓ مراد آیت مائدہ ہی ہے" الخ (فتح ص ۲۹۶/۱)

تحقیق یعنی نے بھی امام بخاری کی رائے کو بڑی اہمیت دے کر لکھا ہے لیکن ان دونوں حضرات نے حافظ ابن کثیر کی رائے و تحقیق ذکر نہیں کی، نہ علامہ قرطبی، واحدی، اور بغوی کی ترجیح و دلائل پر کوئی نقد کیا) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کی جلالتِ قدر کے باعث دوسرے حضرات کو نظر انداز کر دیا ہے، دوسری اہم بات یہ ہے کہ بقول صاحبِ امانی الاحبار، یہاں تو امام بخاری کی بات بلا تردید قرار دی گئی ہے مگر جب وہ خود کتاب التفسیر میں پہنچے ہیں تو وہ بھی مترددین کے زمرہ میں شامل ہو گئے ہیں کیونکہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کو انہوں نے نساء اور مائدہ دونوں میں ذکر کر دیا ہے۔

خدا شہ اور اس کا جواب

صاحبِ امانیؒ نے اس موقع پر یہ خدا پیش کیا ہے کہ آیت تيمم قسہ اکف کے بعد اتری ہے، اور قسہ اکف نزولِ حجاب کے بعد پیش آیا ہے، اور آیت حجاب نکاح حضرت زینبؓ کے موقع پر اتری ہے جو ۵ھ یا ۴ھ میں ہوا اور پہلا قول زیادہ مشہور ہے پس حافظ ابن کثیر کی تحقیق پر آیت تيمم کا نزول، قبلِ نزولِ حجاب ۳ھ یا ۴ھ میں ماننا پڑے گا، حالانکہ قسہ اکف و تيمم کی روایات اس کے خلاف بتلائی ہیں واللہ اعلم امانی ۱۲/۱۲۲ اس کا جواب واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ نزولِ حجاب کے احکام تدبیری طور سے آئے ہیں، جیسا کہ ان کی پوری

تفصیل ہم نے انوار الہاری ص ۱۸۹/۴ تا ص ۲۰۰/۴ میں کی ہے اس کو پڑھنے سے یہ اشکال پوری طرح رفع ہو جائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ
نیر فتح الباری ص ۳۰۴/۷ دیکھی جائے، جس میں ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک حجاب کا حکم ذی قعدہ ۳ھ میں ہوا ہے۔
لہذا غزوہ مرسیع اس کے بعد ہوگا، پس رائج یہ ہے کہ وہ ۵ھ میں ہوا ہوگا، اور وادی کا قول کہ حجاب کا حکم ذی قعدہ ۵ھ میں ہوا مردود ہے،
خلیفہ ابوسعیدہ اور دوسرے بہت سے حضرات نے یقین کیا کہ حجاب کا حکم ۳ھ میں آیا ہے لہذا حجاب کے بارے میں تین اقوال ملتے ہیں،
جن میں سب سے زیادہ مشہور ۳ھ کا قول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

معلوم ہوا کہ ۳ھ میں حجاب کا حکم مان لینے سے قصداً کلمہ و تیمم کی روایت کی مخالفت یا تضاد لازم نہیں آتا ورنہ حافظ اس کو
ضرور رفع کرتے، اور نزول احکام حجاب کا قعدہ درج سامنے رکھا جائے تو اشکال مذکور کی گنجائش ہی نہ رہے گی،

ہار کھوئے جانے کا واقعہ کب ہوا؟

بعض محدثین نے اس کو غزوہ بنی المصطلق کا (جس کو غزوہ مرسیع بھی کہتے ہیں) قصہ قرار دیا، ابن عبد البر، ابن سعد وابن حبان کی
یہی رائے ہے، غزوہ مذکورہ ابن سعد کے نزدیک ۱۷ شعبان ۵ھ میں ہوا ہے اور امام بخاری کے نزدیک ۳ھ میں ہوا ہے۔
امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ سقوط عہد کا واقعہ، جس میں آیت تہیم نازل ہوئی غزوہ ذات الرقاع میں پیش آیا ہے اور وہ غزوہ خیبر کے
بعد کا ہے، جس کا شمار ۵ھ کے غزوات میں ہے امام بخاری نے کتاب المغازی میں باب غزوہ ذات الرقاع میں لکھا کہ یہ غزوہ عبد خیبر کا ہے۔
محقق یعنی نے اس باب میں لکھا: ابن اسحقؒ نے کہا کہ حضور علیہ السلام غزوہ بنی نضیر کے بعد ربیع جالیہ کے دوامہ اور کچھ دن

جمادی الاولیٰ کے غیرے تھے کہ نجد کا غزوہ پیش آیا، آپ کا ارادہ غطفان کے قبیلہ بنی حارث و بنی ثعلبہ کا تھا اور مدینہ طیبہ میں
ابو ذرؓ یا حضرت عثمانؓ کو اپنا قائم مقام بنایا تھا، ابن ہشام نے کہا کہ حضور ﷺ جل کجند پیچھے اور یہی غزوہ ذات الرقاع تھا، اس
میں غطفان کے لوگوں سے ٹکری ہوئی، لیکن جنگ کی نوبت نہیں آئی، اسی میں حضورؐ نے نماز خوف پڑھی، حاصل یہ کہ ابن اسحاق کے نزدیک
غزوہ ذات الرقاع بنی نضیر کے بعد اور خندق سے پہلے ۳ھ میں پیش آیا، اور ابن سعد وابن حبان کے نزدیک محرم ۵ھ میں ہوا۔ امام
بخاری کا میلان یہ ہے کہ وہ خیبر کے بعد پیش آیا ہے (یعنی ۶ھ میں)

آگے چل کر محقق عینی نے امام بخاریؒ کے قول ”فی غزوہ الساہبہ“ پر کھل کر یہ بھی لکھ دیا کہ کرمانی وغیرہ نے جو اس کی تقدیر بتا دی
فی غزوہ الہند الرابعہ سے کی ہے، وہ صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ غزوہ ذات الرقاع غزوہ خیبر کے بعد واقع ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، جیسا
کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، (یعنی اکثر اصحاب سیر کی تحقیق اس کے خلاف ہے) (عمدہ ص ۱۹/۷ طبع مصریہ) معلوم ہوا کہ محقق عینی امام بخاری کی
راے کو اس تاریخی تحقیق میں مروج سمجھتے ہیں، محقق کمالی اور ابن ہشام نے اپنی سیرت میں غزوہ ذات الرقاع کو خیبر کے بعد مانا ہے مگر عجیب بات
ہے کہ ترتیب ذکر میں اس کو انہوں نے غزوہ بنی المصطلق سے بھی پہلے رکھا ہے اور غزوہ خیبر کو اس سے بہت بعد میں ذکر کیا ہے، حافظ نے اس پر
لکھا معلوم نہیں امام بخاری نے قصداً ایسا کیا ہے جس سے خیال ہوتا ہے کہ انہوں نے اصحاب المغازی کی کہ رائے مان لی ہوگی۔

۱۔ امام بخاریؒ نے ابن اسحقؒ سے ۶ھ اور موسیٰ بن عقبہؒ سے ۳ھ نقل کیا ہے مگر حافظ نے اس کو سلف قلم بخاری قرار دیا اور لکھا کہ مغازی موسیٰ بن عقبہؒ میں
ان سے بطریق متعدد ۵ھ نقل ہوا ہے (بخاری ص ۳۰۴/۷) ۲۔ (سیرۃ ابن ہشام ص ۱۸۱/۷ طبع مصر) ۳۔ حافظ نے بھی اس تقدیر کو وجہ پر نقد کیا
ہے اگرچہ اس کی وجہ دوسری لکھی ہے (بخاری ص ۲۹۶/۷) ۴۔ دوسروں کی رعایت یا اپنے نزدیک ہونے کرنے کے واسطے اس کا بعض زیادہ ترین قیاس ہے جس طرح
امام بخاریؒ نے اپنے فقہی رجحانات کو بھی مختلف جراحوں سے ظاہر کیا ہے، مثلاً جس امر میں اپنی تعلیمی رائے ایک طرف ہوئی تو مرتعہ الباب میں بھی اس کو نوازا کیا اور
احادیث و آثار بھی بکھڑکھڑاتے، تردید و تردیدوں ہم کے دلائل پیش کر دیے وغیرہ، غزوات کی ترتیب کے مسئلہ میں بھی ہمارے نزدیک امام بخاریؒ متردد رہے ہیں،

جو اس کو خیر سے پہلے تلاتے ہیں یا نیچے کے راویوں نے امام بخاری کی طرف سے اس کو روایت کر دیا، یا اس طرف اشارہ ہے کہ ذات الرقاق دو مختلف غزوؤں کا نام ہو سکتا ہے جیسا کہ بیہقی نے اس طرف اشارہ کیا ہے، اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ گو اصحاب مغازی نے یہ جزم کیا ہے کہ غزوہ ذات الرقاق خیر سے پہلے ہے مگر پھر ان میں بھی اس کے وقت و زمانہ کی تعیین میں اختلاف ہوا ہے، مثلاً ابن اسحاق نے اس کو بنی نضیر کے بعد اور خثعم سے پہلے ۴۷ھ میں کہا، ابن سعد و ابن حبان نے عمر ۵۷ھ میں بتلایا وغیرہ الخ (فتح ص ۲۹۳/۷)

محقق عینی نے ماہی ہاؤل پر حکم کے تحت لکھا: اس سے معلوم ہوا کہ یہ قصہ بعد قصہ الکلب ہوا ہے، لہذا اس سے بعد و فیما بعد عقد کے قول کی تائید ہوتی ہے اور اسی کا یقین محمد بن حبیب انصاری نے کیا ہے، انہوں نے کہا کہ غزوہ ذات الرقاق میں بھی (۳۷ھ) عمر ۶۱/۱۵۴ھ حضرت عائشہؓ کا ہار کھوایا گیا ہے اور غزوہ بنی المصطلق ۵۷ھ میں بھی عمر ۶۵/۱۵۵ھ

حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشادات

فرمایا: قولہ ماہی ہاؤل پر حکم سے یہ قیاس ثابت ہو گیا کہ یہ واقعہ الکلب کے بعد کا ہے پس اگر ہم اس کو غزوہ بنی المصطلق کا واقعہ مان لیں تو چونکہ الکلب والا قصہ اسی میں پیش آیا ہے اس لئے اس کے ساتھ یہ قول مذکور مناسب نہ ہوگا، اور الکلب کے علاوہ کسی اور واقعہ کی طرف بھی اشارہ موزوں نہیں، کیونکہ بدست و غیرہ وغیرہ کے ساتھ بنی قصہ مشہور ہوا تھا، لہذا کہا گیا کہ اسی ایک غزوہ کے اندر ہار کھوئے جانے کا واقعہ دوبار

اور اسی تردید کی جھلک ابواب مغازی میں دیکھی جا سکتی ہے جس سے متاثر ہو کر محدث کرمانی شارح بخاری نے تو یہاں تک کر دیا کہ امام بخاری تہذیب ابواب کا اہتمام کرتے ہی نہیں (حاشیہ مطبوعہ بخاری ص ۵۹۳ غزوہ الامار) لیکن حقیقت ایسی نہیں ہے اور امام بخاری نے ہر بات میں اپنی دقیق نظر و وسعت علم کا ثبوت پیش کیا ہے حافظ نے لکھا: کہ باب غزوہ الامار کا کل باب غزوہ بنی المصطلق سے پہلے تھا کیونکہ اس کے بعد باب مدینہ الکلب ہے، جو غزوہ بنی المصطلق سے متعلق ہے بظاہر یہ تقدیم و تاخیر ناختمین سے ہوئی ہے یہ بھی لکھا ہے کہ غزوہ الامار اور غزوہ حارث بن جبلیہ ایک ہی معلوم ہوتے ہیں (جو غزوہ ذات الرقاق کے تحت مذکور ہو چکا ہے لہذا غزوہ الامار کی الگ ضرورت بھی نہ تھی واللہ اعلم) اور لکھا کہ اصحاب المغازی نے یہ غزوہ الامار ذکر نہیں کیا ہے (فتح الباری ص ۳۰۳/۷) محقق عینی نے بھی لکھا کہ اب (غزوہ الامار) کو یہاں ذکر کرنے کا کوئی موقع نہ تھا، اور اس کی جگہ غزوہ بنی المصطلق سے قبل تھی (عمد ص ۱۷۰/۲)

اسی طرح امام بخاری نے غزوہ تبوک کو جہۃ الوداع کے بعد ذکر کیا ہے جس پر ہر ۷۷ھ حضرت شاہ صاحبؒ نے درج بخاری شریف میں فرمایا تھا کہ میرے لئے اس کی وجہ ظاہر نہیں ہوئی اور قسطلانی نے شرح بخاری میں لکھا کہ یہ غزوہ ہلا تھا قحۃ الوداع سے قبل پیش آیا ہے لہذا جہۃ الوداع کو پہلے ذکر کرنا ناختمین کی غلطی ہے۔ (حاشیہ مدلی ص ۳۳) مواہب لدنیہ میں بھی لکھا کہ بخاری کا اس کو جہۃ الوداع کے بعد رکھنا شاید ناختمین کی غلطی ہے، اس پر شارح مواہب علامہ ذرقانی نے لکھا: حافظ نے بھی اس کو خطا کہا ہے، اور یہ غزوہ حضور علیہ السلام کے سفر اذی میں سے آخری ہے جیسا کہ امام احمد نے حدیث کعبہ میں اور یونس نے زیادہ امت المغازی میں مرسل حسن سے اور ابن مقبہ نے مرسل زہری سے نقل کیا ہے شاید امام بخاری نے بھی اس غزوہ کے مؤخر ہو سکی طرف اشارہ کر کے کیلئے ہی اس کو آخر میں ذکر کیا ہے، اسی پر مغازی کو ختم کیا اور مردمان میں غیر مغازی امور کا ذکر کتب قبل فوائد کی غرض سے یوں ہی ہے تہذیب آگیا ہے، اور روایت مذکورہ کا حال اس لئے نہ دیا ہوگا کہ ان کی شرط پر تہذیب جیسا کہ ایسے مواقع میں ان کی عادت ہے۔ لہذا امام بخاری نے خیال کیا ہوگا کہ غزوہ تبوک کا جہۃ الوداع سے قبل ہونا تو سب کو معلوم ہی ہے یہاں سو تہذیب سے کہ کو مخاطب نہیں گئے، دوسری بات یہ بھی ہے کہ امام بخاری نے تہذیب کا التزام بھی نہیں کیا ہے، لیکن جواب مجھے سامع ہوا اگر تہذیب کے تو بہتر، ورنہ بہ نسبت امام بخاری کے مجھ سے غلطی کا امکان زیادہ ہے (شرح المواہب ص ۹۳/۳)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ عدم التزام تہذیب کا جواب اگرچہ زیادہ چلنے والا ہے مگر امام بخاری کے شایان شان نہیں معلوم ہوتا اور خیال ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کی رائے ہی شاید دوسروں سے الگ اور خلاف ہوگی شاید بظاہر وہی تہذیب کا نام بخاری نے فتح کے کے بعد ذکر کیا، حالانکہ عینی نے لکھا کہ وہ قبل فتح تھا، (عمدہ ص ۱۸/۱۸) باب وفد عبد القیس کو بھی فتح کے کے بعد لائے، جس پر محقق عینی نے لکھا: یہ ۱۱۳ افراد کا وفد ۵۷ھ یا اس سے قبل حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا ہے اور ابن اسحق نے لکھا کہ وہ لوگ فتح کے سے پہلے آئے تھے (عمدہ ص ۲۰/۱۸) نیز یہ

امام بخاریؒ نے غزوہ تبوک کے مرجع الیہ بذکر وفد بنی تمیم، وفد عبد القیس، جہۃ الوداع، غزوہ تبوک اس طرح ذکر کیا اور واقعی تہذیب اس طرح تھی وفد بنی تمیم، وفد عبد القیس ۵۷ھ میں لکھا کہ ۸ھ تبوک رجب ۹ھ میں فتح الیہ بکر ذی قعدہ، یادی النجف ۹ھ جہۃ الوداع ذی قعدہ ۱۰ھ۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

پیش آیا ہوگا، قصہ الگ میں تو حضرت عائشہؓ خود اس کو تلاش کرنے گئیں اور دوسرے قصہ میں حضور علیہ السلام نے کچھ لوگوں کو تلاش کیلئے بھیجا ہے (جن کے سردار اسید تھے) جب ان دونوں قصوں کی نوعیت بھی الگ الگ ہے تو اسی سے تعدد و اقسام کا ہی ثبوت ہوا، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک بھی یہی تحقیق صواب معلوم ہوتی ہے صرف اتنا تامل ہے کہ دونوں قصے ایک ہی سفر میں ہوئے ہوں کہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے بظاہر دوسفر ہو گئے، اور دوسری روایات بھی صحت کو پہنچ گئی ہیں جس سے قصص کا تعدد ثابت ہوا،

حضرت عائشہؓ کی مراد آیت النعم ہے آیت النساءؓ کی یا آیت مائدہؓ اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دونوں نظریے صحیح ہیں، اگرچہ میرا رجحان بخاری بخاری کی طرف ہے کیونکہ ضیاء الدین نے اگرچہ اپنی کتاب میں شرط صحت کو ملحوظ رکھا ہے مگر پھر بھی وہ صحیح بخاری کے برابر تو نہیں ہو سکتی، اور ابن کثیرؒ والے نظریہ کی دلیل (اسناد) میں جو ربیع بن بدر کو ضعیف کہا گیا ہے، وہ درست نہیں کیونکہ اس کی تخریج حافظ حدیث ضیاء الدین مقدسی نے اپنی عتادات میں کی ہے اور ان کی شرط معلوم ہے اس لئے ان کو کسی دوسری صحیح (قوی) سند سے بھی یہ روایت ضرور پہنچی ہوگی جس کے سبب ضعیف سند کا لحاظ نہیں کیا۔

نیز فرمایا: آیت نساء (جو مقدم ہے نزول) اس میں تو حدیث اکبر (جنابت) سے تیم کا حکم بیان ہوا تھا، اس لئے صحابہؓ کو حدیث اصغر سے تیم کا حکم طریقہ معلوم نہ تھا اور وہ متردد تھے کہ کیا کریں، اس کی وجہ سے آیت مائدہؓ میں اس کا حکم بیان کیا اور بتلایا کہ دونوں کا حکم طریقہ ایک ہی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مشکلات القرآنؒ میں ۱۰۹ میں بھی آیت نساءؓ لافتر بوا الصلوة و انعم مسکری کے تحت لکھا کہ اس کا نزول آیت مائدہؓ سے مقدم ماننا ضروری ہے کیونکہ سب نزول اسی پر دلالت کرتا ہے اس کے بعد برعکس صورت کی توجہ دل پذیر بھی لکھی ہے اور آیت مائدہؓ کے تحت بھی اس کی مزید توضیح کی ہے۔ ملاحظہ ہو ص ۱۳۹،

قولہا فی بعض اسفارہ: فرمایا:۔۔۔ راوغزوہ بنی المصطلق والاسفر ہے جس میں الگ کا قصہ پیش آیا۔

قولہا بالبیداء: مکہ مدینہ کے درمیان کی جگہ مراد ہے اور علامہ نوویؒ نے اس کی تفسیر میں غلطی کی ہے (اس غلطی پر حافظ ابنی نے بھی تنبیہ کی ہے)

قولہا یطعننی: فرمایا:۔۔۔ باب نصر سے حسی و ظاہری کچھ کچھ کے لگانے کے معنی میں آتا ہے اور فتح سے معنوی طعن و نقد کے لئے متفق معنی نے بھی یہی لکھا، اور مجمع البحار ص ۲/۳۱۱ میں لکھا:۔۔۔ من المضموم حلیث عائشہ وجعل یطعننی بیدہ وقال ماشاء اللہ، فیض الباری ص ۳۹۸/۱ میں اس کے برعکس غلط چسپ کیا ہے۔

حضرت محترم مولانا عبدالقادر صاحب دام فیضہم کی تقریر درس حضرت میں بھی یہی ہے جو احقر نے اوپر اپنی یادداشت سے لکھا ہے۔ المنہد و مصباح اللغات میں دونوں معنی فتح و نصر سے لکھے ہیں، کوئی فرق نہیں کیا، اور حقیقت الٰہی علم و تحقیق کیلئے یہ دونوں کتابیں بہت ناگانی ہیں بلکہ بہت سے مواقع مغلطہ میں ڈالتے ہیں، اس لئے ان کو سان اقرب، قاموس، تاج و مجمع البحار وغیرہ کی طرف مراجعت کرنی چاہئے۔

قولہ علیہ السلام اعطیت خمسا: فرمایا:۔۔۔ منہوم عدد کو سب نے غیر محترق قرار دیا ہے، لہذا خاصاً اس عدد میں مضمون نہیں ہیں، اور علامہ سیوطیؒ نے تو باب خصائص میں مستقل تعریف کی ہے ”الخصائص الکبریٰ“ جس میں حضور علیہ السلام کے خصائص سیکڑوں سے زیادہ ذکر کئے ہیں (شرح المواہب میں بھی بہت عمدہ تفصیل ہے)

قولہ نصرت بالرعب مسيرة شهر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ حضور اکرم ﷺ کا کفار و مشرکین پر رعب ہی کا اثر تھا کہ روم و ایران کے شہنشاہوں کے حوصلے پست ہو گئے تھے، غزوہ تبوکؓ میں حضور کی قیادت میں صحابہ کرامؓ جو کہ پہلے تو لشکر روم اور قبائل لہ سر یہ موتمد و غزوہ تبوکؓ: حضور علیہ السلام نے بحری شام کے بادشاہ حارث بن ابی شمر غسانی کے نام نامہ مبارک بھیجا تھا، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کفار کے لاتعداد لوگ مقابلہ سے کتر اٹھے، ان کو لڑنے کی جرأت نہ ہوئی۔

(بقیہ حاشیہ مطبوعہ سابقہ یکینہ حضرت عیسیٰ بن مریمؑ نے لکھنے اور ملک شام کے امراء قیصر میں سے شریعت میں بن عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو آگے جانے سے روکا اور لڑ کر آیا۔ حضور علیہ السلام کو یہ خبر ملی تو شریعت میں کی سرکشی کی سرکاری میں تین ہزار صحابہ کا لشکر روانہ فرمایا اور خود حیدر الوداع تک ان کے ساتھ رخصت کرنے کو تشریف لے گئے یہ سیر یہ موت سے مشہور ہوا ایک مکان مقام موتہ (شام) میں ہوا ہے۔ شہنشاہ دوم برقیہ کو خبر ہوئی تو مقابلہ کیلئے ایک لاکھ کا لشکر جمع کیا، اور امراء شام شریعت وغیرہ نے بھی ایک لاکھ سے زیادہ لڑنے والے جمع کئے اہل اسلام نے باوجود قلت کے شوقیہ جہاد کا حق ادا کر دیا سخت مقابلہ ہوا۔ امراء کفار و اہل اسلام سواروں سے اتر کر یہ جگری لڑے۔

حضرت زید شہید ہوئے تو حضرت جعفر نے جھنڈا اٹھایا اور اپنے گھوڑے سے اتر کر اس کے پاؤں کاٹ دیئے پھر مردانہ وار لڑے ایک جھڑپ میں ایک تو دوسرے میں جھنڈا سنبھال لیا وہ کٹ گیا تو پھر کسی کو بازوؤں میں دبا کر برابر لڑتے رہے اور شہید ہوئے تو جسم بر تیزوں و تلواروں کے ٹوٹے سے زیادہ زخم تھے جو سب سامنے کے حصوں پر تھے کوئی پشت پر نہ تھا، پھر عبداللہ بن رواحہ نے علم لہا اور لڑ کر شہید ہوئے تو حضرت خالد بن ولیدؓ نے جھنڈا لہا اور اپنے باقی ساتھیوں کے ساتھ بڑی ہادری سے لڑے اور فتح حاصل کی اس روز فتح تلوار پر لڑے دسویں تلوار پر فتح ہوئی، بخاری میں ہے کہ یہ چار سو میل دور ارض شام کا مسعر کا روز اور حضور علیہ السلام کے سامنے کر دیا گیا تھا اور آپؐ نے مسجد نبوی میں صحابہ کرام کو اسی وقت آنکھوں دیکھا حال سنا یہ شہید ہوئے اور ان کا ذکر فرمایا کرو تے رہے اور سب کو لڑا یا پھر فرمایا کہ اب اسلام کا جھنڈا اٹھا لے تلوار خالد نے اپنے ہاتھ میں لے لیا ہے اور وہ لڑے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح عطا فرمائی (میں ۱۰۶/۱۰۷ء) (حدیث میں ۳۵۹/۷)

ارضی الانفس ۲۶۹/۲۷۰ میں ردی لشکر کا تعداد دو لاکھ اور نصرانی میں کی چپاس ہزار لاکھ لکھی ہے پھر ان کے ساتھ مسلمان عرب بھی لاتعداد تھا مسلمانوں نے بے ہراسی کے ساتھ صرف تین ہزار نے ان کا مقابلہ کیا فتح انصاف ۱۰۶/۹۷ میں طبرانی کی روایت سے بھی ایک لاکھ دہائی لاکھ ہوا ایک لاکھ ہوا سے مقابلہ جات ہے۔

اہل سیر نے لکھا کہ کفار کے دلوں پر مسلمانوں کا عجب و خوف چھا گیا تھا اس لئے بھی ان کے حوصلے پست ہو گئے ان کے برعکس مسلمان شوقی شہادت سے سرشار تھے اور صرف خدا نے واحد کے گھر و سہنے ان کے دلوں کو پہاڑوں سے ٹکرانے کے قابل بنادیا تھا اور ان کے حوصلے آسمانوں کی بلندی کا مقابلہ کر رہے تھے، یہ واقعہ ماہ جمادی الاولیٰ ۸ھ کا ہے جس میں حضور علیہ السلام کی موجودگی میں آپ کی امت کو عطا ہونے والے رعب نبوت کا ایک نمونہ دکھلایا گیا، اگلے سال رجب ۹ میں حضور علیہ السلام نے رومیوں کی مسلمانوں پر چڑھائی کے ارادوں کی خبر سن کر خود وہ جو کہ حاضر ہوا یا اور اس کیلئے فرمائی تیار یا میں اپنے تین ہزار صحابہ کے ساتھ تقریباً سوا دو سو میل کا سفر کر کے جو کہ تک شریف لے گئے ظاہر ہے رومیوں اور نصرانیوں نے اس واقعہ پہلے سے بھی زیادہ لشکر جمع کیا ہوگا مگر کوئی بھی مقابلہ چرند آسا کی حضور علیہ السلام کے اہل مقام نبوت کا رعب تھا، باقی تفصیل کتاب المغازی میں ذکر ہوئی ان شاء اللہ تعالیٰ

تتبعہ: تبیین القرآن ص ۲۶۸/۲۶۹ میں حضور علیہ السلام کے ذکر وہ بالا نامہ مبارک کو شریعت کے نام بتلایا گیا ہے اس کا خلاصہ میں معلوم نہ ہو سکا۔ اسی طرح میرۃ رسول کریم ﷺ مؤلفہ حضرت مولانا محمد حفظہ الرحمن صاحب ۱۳۶ میں سیرہ موتہ کے تحت لکھا گیا کہ امیر بصری نے حضور علیہ السلام کے اہلجی کو جو اس کے پاس دعوت اسلام کے لیے گیا تھا قتل کر دیا تھا۔ محلی نظر ہے کیونکہ "الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب" ص ۱۱۳/۱۱۴ میں علامہ محدث ابن عبد البر نے حارث بن عبد الرزاق کے ذکر میں تصریح کی ہے کہ حضور علیہ السلام نے ان کو اپنا مکتوب ملک روم یا صاحب بصری کے نام دے کر شام بھیجا تھا، شریعت نے آڑے آیا، اور ان کو گرفتار کر کے قتل کر دیا، ان کے سوا حضور کا کوئی بھی قتل نہیں ہوا، یہ خبر سن کر حضورؐ نے موتہ شام کی طرف تین ہزار صحابہ کا لشکر بھیجا، جن کا مقابلہ روم کے تقریباً ایک لاکھ کے لشکر نے کیا۔ عیسیٰ بنی بات زاد الدعاص ۲۶۸/۲۶۹ فصل فی فزۃ موتہ میں نقل ہوئی ہے۔

اہم فیصلہ: اس میں یہ بھی ہے کہ ابن سعد نے اس خبر میں مسلمانوں کی شکست کا ذکر کیا اور صحیح بخاری میں روم کی شکست معلوم ہوتی ہے اور صحیح ہے جو ابن احنی نے ذکر کیا کہ ہر فریق دوسرے کے مقابلہ سے کتر اہمیت گیا (اور اس طرح اس جنگ کا خلاصہ ہو گیا)

ہم نے پہلے بھی لکھا ہے کہ سیرۃ النبی ص ۱۵۰/۱۵۱ علامہ شمس نے مسلمانوں کو شکست خوردہ لکھا ہے، وہ لفظ ہے حضرت سید صاحب نے حاشیہ میں اس پر اچھا استدراک کیا ہے کہ علامہ شمس نے تحقیق کی تاویل میں ابن احنی کی روایت پر اعتماد کی بات نہیں لکھی، کیونکہ شکست کی بات ابن احنی نے نہیں بلکہ ابن سعد نے لکھی ہے جیسا کہ حافظ ابن قیمؒ نے اوپر لکھا اور شرح المواہب ص ۲۷۳/۲۷۴ میں بھی اسی طرح ہے۔

قابلی انفسو بات: انوار الباری کی تالیف کے دوران جن سباحت میں اردو زبان کی کتب سیر و تاریخ وغیرہ کی طرف مراجعت کی جاتی ہے ان میں اکثر انظار، فرد کذا تھیں، عدم مریضہ اصول، اور کم تحقیق کے ثبوت ملتے ہیں، کون خیال کر سکتا ہے کہ علامہ شمس نے سید صاحب نے زاد الدعاص سے استفادہ نہ کیا ہوگا یا شرح المواہب وغیرہ پر عبور نہ کیا ہوگا؟ جاری کتب سیر میں رسول اللہ ﷺ کے مکاتیب کی پوری تفصیل بھی نہیں ملتی، اور مکتوب گرامی کا نام عظیم بصری کا ذکر بھی مکاتیب کے ساتھ نہیں کیا گیا، جس کی اہمیت فزۃ موتہ و فزۃ جو کہ سے ظاہر ہے، مگر وہ مکتوب کس کے نام تھا اور کس نے حضورؐ کے (اہلجی کو قتل کیا اس بارے میں بھی ہمارے اردو کے محققین داخل کے تیر چلائے ہیں جس کی طرف اوپر اشارہ ہوا۔ فیلا سہ! "مؤلف"

تہو کہ جہر و شام کے درمیان مدینہ منورہ سے ۱۴ منزل دور ایک شہر ہے اور وہاں سے دمشق (شام) کا فاصلہ ۱۱ منزل کا ہے، کرمانی نے تہو کو شام میں بتلایا، یہ غلط ہے، حضور جب ۹ھ میں تشریف لے گئے تھے اور رمضان میں واپسی ہوئی، ۲۰ روز وہاں قیام فرمایا، واپسی پر وفود عرب کی آمد بڑے پیمانے پر شروع ہو گئی جس کا سلسلہ ذی قعدہ تک رہا اور حضور نے اس سال حضرت ابوبکرؓ کو امیر الممان جتنا کر کہ معظمہ بھیجا، سب سے پہلا وفد رمضان ۹ھ میں بنی ثقیف کا آیا ہے جس کا ذکر غزوہ طائف میں ہے پھر دوسرے ۲۲ وفود پہنچے ہیں اسی لئے اس سال کو سید الوفود کہا گیا ہے۔ علامہ زرقاتی نے لکھا:۔ طبرانی کے ایک روایت میں مسیرۃ شہرین (دو ماہ کی مسافت) ہے اور دوسری روایت میں ایک ماہ سامنے اور ایک ماہ پیچھے کی صراحت ہے، اور یہ ایک ماہ کی تعین مسافت اس لئے کی گئی کہ حضور علیہ السلام کے مقام مدینہ اور آپ ﷺ کے اعداء کے درمیان کسی جہت میں بھی اس سے زیادہ مسافت نہ تھی اور یہ خصوصیت آپ ﷺ کو علی الاطلاق حاصل تھی خواہ آپ تنہا ہی ہوتے اور بغیر لشکر کے (شرح الموہب ص ۲۶۳/۵)

کیا حضور علیہ السلام کے بعد یہ خصوصیت امت کو ملی؟ ایسا ہو سکتا ہے کیونکہ امام احمد نے حدیث روایت کی ہے:۔ ”رعب میری امت ہنکے ساتھ بقدر ایک ماہ کی مسافت کے آگے آگے چلتا ہے۔“ بعض نے کہا زیادہ مشہور یہ ہے کہ رعب محمدیہ کے لوگوں کو اس سے بڑا وافر دیا گیا ہے، مگر ابن جماعہ نے ایک روایت کے حوالہ سے کہا کہ وہ لوگ اس بارے میں حضور علیہ السلام ہی کی طرح ہیں (شرح الموہب ص ۵۱۲/۶) امام احمد کی روایت بالا سے وہ اشکال بھی ختم ہو گیا کہ حضور علیہ السلام کے لئے صرف ایک ماہ کی تعین کیوں ہوئی؟ کیونکہ اب مطلب یہ ہوا کہ حضور جس جگہ بھی پہنچتے تھے اس سے آگے ایک ماہ کی مسافت تک رعب و بیت کفار پر چھا جاتی تھی، اور آپ ہی کی طرح رعب محمدیہ کا بھی حال ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

غزوہ تہو کہ میں صحابہ کی تعداد:

حضور علیہ السلام کے ساتھ صحابہ کرام تیس ہزار تھے، اسی تعداد کا یقین ابن اثیر، واقدی اور ابن سعد نے کیا ہے، ابو زرہؓ کے نزدیک وہ ستر ہزار تھے اور اس غزوہ میں گھوڑے سو اڑس ہزار تھے۔ شرح الموہب ص ۳۱۷/۲

محمدؐ القاری ص ۱۸۱/۴۵ میں بھی تعداد ۳۰-۴۰ اور ۷۰ ہزار لکھی ہے۔ اور ابو زرہؓ سے دور روایت ۴۰ اور ۷۰ ہزار کی نقل کیں۔ حافظ نے ابو زرہؓ سے صرف ۴۰ ہزار کی روایت نقل کی۔ (فتح ص ۸۱/۸۰)

قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجداً: فرمایا:۔ اُمم سابقہ کے لئے اوقات میں توسیع تھی اور امتک میں تنگی، یعنی عبادت کے لئے اوقات کی تحدید نہ تھی، لیکن اداء عبادت کے لئے معبود کی تخصیص تھی کہ ان کے سوا اور جگہ اور انیس کر سکتے تھے، اس کے برعکس اس امت کے لئے اوقات میں تحدید تعین کر دی گئی اور مقامات کی تعین اٹھا دی گئی، چنانچہ کسب سابقہ میں ہمارے جو اوصاف بیان ہوئے ہیں، ان میں بھی یہ ہے کہ آخری امت کے لوگ عبادتوں کے وقت سورج کے احوال کا محسوس رکھیں گے۔ لہذا ہماری نمازوں کے اوقات سورج کے طلوع، غروب، زوال وغیرہ احوال پر تقسیم کر دیئے گئے۔

دارمی میں ہے کہ وہ نمازیں پڑھیں گے اگرچہ کچھ بڑے کرکٹ کی جگہ ہو، اس کا یہ مطلب نہیں کہ طہارت کی جگہ بھی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بطور مبالغہ کے کہا گیا ہے کہ وہ لوگ نماز کے اوقات کی اس قدر رعایت کریں گے کہ جہاں بھی وقت نماز کا ہوگا، وقت کے اندر پڑھنے کا اہتمام ضرور کریں گے اگرچہ وہ جگہ موزوں نہ ہو (جس طرح ہم آجکل سفروں میں غیر موزوں جگہوں پر بھی پاک کپڑا بچھا کر نماز ادا کر لینے

کا اہتمام کیا کرتے ہیں) اور یہی مطلب ہے حضور علیہ السلام کے ارشاد ”صلوا لی سرا بضع الختم“ کا یہ مطلب نہیں کہ ماکول اللحم جانوروں کی لید و گوشت پاک ہیں، ان پر نماز پڑھو، جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے۔

قوله عليه السلام و طهور: فرمایا: اس سے مالکیہ نے استدلال کیا کہ پانی بھی مستعمل ہوتا ہی نہیں، اور وہ استعمال شدہ بھی پاک کرنے والا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انازلنا من السماء ماء طهوراً فرمایا، طہور وہی ہے جو بار بار پاک کر سکے اگر پاک کرنے کے بعد وہ خود تو پاک رہے مگر دوسری تیسری بار پاک نہ کر سکے تو اس کا طہور کہنا صحیح نہ ہوگا، اس کا ایک جواب تو شیخ ابن ہائم نے دیا ہے وہ فتح القدیر میں دیکھا گیا ہے، دوسرا میں دیتا ہوں کہ مبالغہ کے صیغہ علم صرف میں چار بیان ہوئے ہیں، اور معنی تکرار کے لئے جو صیغہ وضع ہوا ہے وہ فعال کے وزن پر ہوتا ہے جیسے ضراب (بار بار مارنے والا) فضول کی وضع قوت کے لئے ہے، لہذا طہور وہ ہوگا جو پاک کرنے میں قوی ہو، نہ یہ کہ بار بار پاک کرنے والا ہو، جو مالکیہ نے سمجھا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قوله "فایما رجل من امعی ادر کتہ الصلوۃ فلیصل" (میری امت میں سے جس شخص کو جہاں بھی نماز کا وقت ہو جائے، وہیں نماز پڑھ لینی چاہئے) حضرت نے فرمایا: یہ خنیفہ کے یہاں از قبیلہ افراد خاص بنکرم العام ہے، لہذا مفید تخصیص نہ ہوگا، اور مقصد یہ ہوگا کہ اگر سمجھ کر قریب ہے تو نماز اسی میں پڑھنی چاہئے اور اس کا اہتمام کرنا چاہئے، اگر قریب نہ ہو، جیسے سفر کی حالت میں ہوتا ہے تو وقت کا اہتمام ہونا چاہئے (کہ جلد پڑھ کر فارغ ہو جائے) اسی طرح دوسری حدیث میں مراحض غیم میں نماز پڑھ لینے کی اجازت بھی ملتی ہے اس کا مقصد بھی وقت کا اہتمام ہے کہ جس طرح ممکن ہو پاک جگہ، حوض، کھجور یا شنگ جگہ کھجور یا شنگ پڑھ لے، دیر کرنے سے وقت نکل جانے کا خطرہ ہے۔ دوسری بات یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ یہ ہدایات قبل بتاؤ مساجد کی تھیں، اس کے بعد مساجد کی رعایت ہونے لگی کہ خواہ نماز کا اول وقت فوت بھی ہو جائے مگر مسجد میں پہنچ کر سب کے ساتھ ہی نماز پڑھتے تھے۔

قوله احلت لی الغنائم: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غنیمت کے چار پانچویں حصے بھی رائے پر ہیں کہ جہاں وہ چاہے جان محمد مسلمین میں صرف کر سکتا ہے مگر یہ کسی کا مذہب نہیں ہے بلکہ صرف ایک پانچویں حصہ کو امام وقت کے تصرف و اختیار میں دیا گیا ہے، اور باقی چار حصے مجاہدین پر تقسیم ہوں گے۔ وہ جس طرح چاہیں گے اپنے صرف میں لائیں گے، آگے امام بخاری کتاب الجہاد باب قول النبی ﷺ واحلت لکم الغنائم کے تحت بھی یہ احلت لی الغنائم والی حدیث پیش کریں گے، اور احل اللہ لنا الغنائم والی حدیث بھی لائیں گے۔ اس لکم اور لنا سے متبادر ہوتا ہے کہ سب مسلمانوں کو پورے مال غنیمت پر اختیار و مصرف ہے، حالانکہ اس قسم کا اختیار صرف امام کو ہے دوسروں کو نہیں، لہذا تمام طرق و متون حدیث پر نظر کر کے مسائل کا فیصلہ کیا جاتا ہے، امام بخاری وہاں جو احادیث لائیں گے، ان سے چند اہم امور پر روشنی پڑتی ہے اس لئے ان کو یہاں مع تشریح حافظ ابن حجر پیش کیا جاتا ہے۔

فضیلہ جہاد و سبب حلت غنیمت:- حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا، جو خدا کی سب باتوں پر ایمان و یقین کے ساتھ صرف جہاد کی نیت سے لکھے گا، اللہ تعالیٰ نے ذمہ دیا ہے کہ اس کو شہادت سے مشرف کر دے جنت میں داخل کر دے گا، یا اس کو اجر و مال غنیمت کے ساتھ بخیر و سلامتی کے ساتھ اس کے وطن میں پہنچا دے گا، دوسری حدیث ہے کہ ایک رسول خدا نے جہاد میں لکھے کا ارادہ کیا تو اپنی قوم سے کہا کہ جس شخص کا دل کسی دنیا کے کام میں پھنسا ہو وہ ہمارے ساتھ نہ لکھے، پھر جہاد کیا اور فتح حاصل کی، مال غنیمت بدستور ایک جگہ جمع کر دیا گیا، آگ آئی کہ اس کو کھالے، مگر لوٹ گئی رسول خدا نے فرمایا کہ تم میں سے کسی نے مال غنیمت چھو لیا ہے، لہذا ہر قبیلہ کا ایک شخص آکر مجھ سے بیعت کا مصافحہ کرے، اس طرح کیا گیا تو ایک شخص کا ہاتھ نبی کے ہاتھ سے چٹ گیا، نبی نے فرمایا کہ اس قبیلہ کے سب آدمی آکر مصافحہ کریں، ان ہی میں چور ہیں، چنانچہ دو یا تین آدمیوں کے ہاتھ نبی کے ہاتھ سے چٹ گئے، اور انہوں نے ایک گائے کے سر کے برابر سونے کا

چرایا ہوا ڈالا واپس کیا جب اس کو مال غنیمت کے ساتھ رکھا گیا تو آسانی آگ پھر آئی اور سب کو ختم کر گئی، یہ قصہ بیان کر کے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ یہ صورت پہلے زمانوں میں ہوتی تھی، مگر اللہ تعالیٰ نے ہمارے ضعف و عاجزی پر نظر فرما کر ہمارے لئے مال غنیمت کو حلال کر دیا۔

حافظ نے لکھا: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امور مجسمہ ایسے لوگوں کو سپرد کئے جائیں جو پختہ کار، فارغ ابال ہوں، کیونکہ جن کے دل علانیہ دنیوی میں ضرورت سے زیادہ بھنس جاتے ہیں ان کی عزیت کمزور ہو جاتی ہے اور طاعت خداوندی میں ان کی رغبت کم ہو جاتی ہے، قلب کے رجحانات جب متفرق و منتشر ہوتے ہیں تو جسم و جوارح کے افعال بھی ضعف و کمزوری کا شکار ہو جاتے ہیں، اور جب دل کسی ایک طرف پوری طرح لگ جاتا ہے تو اس میں بڑی قوت و طاقت آ جاتی ہے۔

دوسری بات حدیث سے یہ معلوم ہوئی کہ پہلی امتوں کے مسلمان جہاد کرتے اور مال غنیمت حاصل کرتے تھے تو اس میں تصرف نہ کر سکتے تھے، بلکہ جمع کر کے ایک جگہ کر دیتے تھے اور ان کے جہاد و فخر دہ کیلئے قبولیت خداوندی کی یہ علامت تھی کہ آسانی آگ آ کر اس سارے مال غنیمت کو ہڑپ کر لے، پھر عدم قبولیت کے اسباب میں سے جہاں مجاہدین کا عدم اخلاص تھا بغلول بھی تھا کہ کوئی مال غنیمت میں سے کچھ چرا لے۔

حق تعالیٰ نے اس اسباب محمدیہ پر اپنے نبی اعظم و اکرمؐ کے طفیل میں یہ انعام خاص فرمایا کہ مال غنیمت کو ان کیلئے حلال کر دیا اور غلول کی بھی پردہ پوشی فرمادی، جس کی وجہ سے عدم قبولیت کی دنیوی رسوائی سے بچ گئے۔ واللہ الحمد علی بقیعہ تعزٰی۔

مال غنیمت چل جایا کرتا تھا، اس کے عوم سے خیال ہو سکتا ہے کہ قیدی کفار بھی چل جاتے ہوں گے، مگر یہ مستبعد ہے کیونکہ اس میں تو ذریت کفار اور نہ لڑنے والی عورتیں بھی داخل ہو جائیں گی اور ممکن ہے کہ اس سے مشتقی ہوں، بلکہ ان سب ہی قیدیوں کا اشتہار تحریم غنائم کے حکم سے ضروری ہے جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ان امتوں میں بھی غلام اور باندیاں ہوتی تھیں، اگر ان کیلئے کفار قیدیوں کو رکھنا جائز نہ ہوتا تو وہ ان کے غلام کیوں کر ہوتے؟ نیز حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چور کو بھی غلام بنایا جاتا ہے۔

علامہ ابن بطال نے اس حدیث سے یہ بھی نکالا کہ اہل اسلام سے لڑنے والے کفار و شرکین کے اموال غنیمت کو اگر مسلمان اپنے صرف میں کسی مجبوری سے نہ لائیں، تو ان کو جلا کر ختم کر دینا جائز ہے ان (فتح الباری ص ۱۳۸/۶)

محقق عینی نے لکھا: پہلی امتوں میں مال غنیمت کو آگ سے ختم کر دینے اور اس امت کیلئے حلال کرنے میں کیا حکمت ہے؟ جواب یہ کہ ان لوگوں میں اخلاص و الطہیت کی فی نفسہ کمی تھی، اس کی وجہ سے خطرہ تھا کہ کہیں وہ جہاد و قتال مال غنیمت ہی کے حصول کے واسطے نہ کریں، برخلاف اس اسباب محمدیہ کے کہ ان میں اخلاص کا مادہ غالب ہے اور وہی قبولیت کی بڑی ضمانت ہے، دوسرے اسباب کی ضرورت نہیں، (محمد ص ۱۵۰/۳۴)

قوله عليه السلام واعطيت الشفاعة: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے ”مراد شفاعت کبریٰ ہے کیونکہ شفاعت صغریٰ تو اپنی اپنی امتوں کیلئے سارے انبیاء علیہم السلام کریں گے“ علامہ سطلانیؒ نے لکھا: حضور اکرم ﷺ کے خصائص میں سے شفاعت عظمیٰ بھی ہے، ان (الرواہ باللہ دیص ۵۰/۳۳) پھر آٹھویں جلد میں لکھا مقام محمود کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، ایک قول یہ ہے کہ وہ شفاعت ہے، واحدی نے کہا کہ مفسرین نے بالاتفاق اس سے مراد مقام شفاعت لیا ہے، بخاری میں ابن عمرؓ سے بھی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے مقام محمود کو شفاعت قرار دیا۔ اور حدیث مرفوعہ والی دعا مشہور بعد الاذان میں بھی ہے کہ جو شخص اس دعا کو پڑھے گا اس کو شفاعت حاصل ہوگی۔

اس کے مقابلہ میں دوسرے اقوال مروج ہیں مثلاً یہ کہ قیامت کے دن حق تعالیٰ کے اذن سے سب سے پہلے حضور علیہ السلام ہی کلام الہی سے شرف ہوں گے۔ یا آپ مقام حمد میں ہوں گے، یا یازن الہی عرش الہی کے سامنے عرض و معروض کیلئے کرسی پر بیٹھیں گے۔

مقام محمود سے مراد شفاعت ہے تو وہ کوئی شفاعت ہے؟ کیونکہ حضور علیہ السلام قیامت کے روز بہت سی شفاعتیں کریں گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقام محمود میں جس شفاعت کا ذکر ہے اس کا اطلاق دو شفاعتوں پر ہو سکتا ہے، ایک ساری مخلوق کے فصلیٰ تضا کیلئے، دوسری

گنہگاروں کو عذاب سے نجات دلانے کے واسطے اور رائج یہ ہے کہ مراد شفاعتِ عظمیٰ عامری ہے، جو فصلِ قضا کیلئے ہوگی، دوسری شفاعت اس کے توابع میں سے اور بعد کی چیز ہے، الخ (شرح الوہاب للحدیث ص ۸/۳۶۵)

قوله عليه السلام و بعثت الى الناس عامة: حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ پہلے نبی خاص اپنی اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتے تھے اور میں عامۃ دنیا کے تمام لوگوں کیلئے بھیجا گیا ہوں، شاہ صاحب نے اس موقع پر اعتراض نقل کیا کہ حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت بھی ساری زمین کے لوگوں کے واسطے تھی، ورنہ وہ ہلاک نہ کئے جاتے۔ قال تعالیٰ: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً (ہم کسی قوم کو بغیر رسول بھیجے عذاب نہیں دیتے، اس کا جواب علامہ ابن دقیق العید نے دیا کہ ممکن ہے بعض انبیاء علیہم السلام کی دعوت تو حید تمام لوگوں کیلئے رہی ہو اور فروعِ شریعہ کا التزام عام نہ ہو، یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت کے وقت زمین پر صرف ان ہی کی قوم موجود ہو، اس طرح ان کی بعثت بھی خاص ہی ہوئی، تیسرا جواب میرا ہے کہ بعض انبیاء کی دعوت تو حید اگرچہ عام تھی، مگر وہ ان کیلئے اختیاری تھی، اس کے برخلاف ہمارے نبی اکرم ﷺ تمام روئے زمین کے لوگوں کو تبلیغِ اسلام کیلئے مامور ہیں، اسی لئے ارشاد ہوا فان لم تفعل لهما بلفظ و رسالته (اگر آپ نے دعوت و تبلیغ کا کام پورا نہ کیا تو حق تعالیٰ کی رسالت کا حق ادا نہیں کیا)

حافظ ابن حجر نے ابن دقیق العید کا اور دوسرا جواب مذکور بھی نقل کیا ہے، پھر مندرجہ ذیل جوابات بھی لکھے۔ بعض نے کہا کہ حضرت نوح علیہ السلام طوفان کے بعد سب لوگوں کی طرف مبعوث ہو گئے تھے، اور وہ سب مومن ہی باقی رہ گئے تھے، لہذا آپ کی رسالت بھی عام ہوئی، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی اصل بعثت میں عموم نہ تھا، لہذا طوفان کے سبب سے جو رسالت میں عموم آیا وہ معتبر نہیں برخلاف اس کے کہ حضور اکرم ﷺ کی عموم رسالت اصل بعثت ہی سے تھی، لہذا آپ کی خصوصیت واضح ہو گئی۔

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ میں اور نبی بھی ہوئے ہوں (جیسا کہ ایک وقت میں بہت سے انبیاء مختلف قوموں کیلئے مبعوث ہوئے ہیں) اور دوسرے نبی کی امت کے ایمان نہ لانے کا صلہ حضرت نوح کو ہوا ہو، جس پر آپ نے اپنی اور دوسری امتوں کے سب ہی غیر مومنوں کیلئے بدعا کی ہو، یہ جواب تو اچھا ہے مگر کہیں نقل نہیں ہوا کہ حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ میں دوسرا بھی کوئی نبی تھا۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کی خصوصیت آپ کی شریعت کا قیام تک کیلئے بقاء و دوام ہے (اور حضرت نوح علیہ السلام وغیرہ کی شریعتیں بعد کی شرائعِ انبیاء سے منسوخ ہو گئیں)۔

یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت تو حید دنیا کی اور قوموں کو بھی پہنچ گئی ہوگی، بظاہر غیر ممکن ہے کہ اتنی طویل مدت رسالت میں اُن کی دعوت دور دور کے علاقوں تک نہ پہنچی ہو، پھر چونکہ وہ شرک پر ہی جمے رہے اس لئے وہ بھی مستحقِ عذاب ہو گئے، یہ جواب ابن عساکر نے تفسیر سورۃ ہود میں دیا ہے (فتح ص ۱/۲۹۸)

فائدہ مہمہ ناوردہ: حدیث الباب میں ”و بعثت الى الناس عامة“ مروی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری ص ۳۰۰/۱ میں لکھا کہ اس بارے میں سب سے زیادہ صریح اور جامع و شامل روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم شریف میں ہے ”و أرسلت الى الخلق كافة“ (میں ساری مخلوق کی طرف رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں) اس عموم میں انسان و جن وغیرہ سب آگئے۔ پھر آپ نہ صرف مستقبل میں آنے والی ساری مخلوق کیلئے رسول تھے، بلکہ آپ کی نبوت پہلے پہلوں سب کیلئے تھی، اسی لئے آپ کو نبی الانبیاء کہا گیا ہے، حضرت شیخ الاسلام بن محبت اللہ

رحمۃ اللہ علیہ نے فیض الباری (رحمۃ اللہ علیہ) ص ۳۹۹/۱ میں طویل و عرض زمان کی تفسیر میں چش کیا ہے اور لکھا کہ شارحین نے صرف عرض زمان کے جوابات پر اکتفا کیا، طویل زمان کے بارے میں ایک حرف نہیں کہا اس لئے ہم نے یہاں بہت سے حروف مع حوالہ نقل کر دیئے ہیں۔ ”مؤلف“

ابھاری الدہلوی نے اپنی شرح بخاری فارسی میں (جو تیسیر القاری کے حاشیہ پر طبع ہوئی ہے) اس موقع پر لکھا کہ حضور علیہ السلام کی بعثت اولین وآخرین کیلئے تھی اسی لئے آپ نے فرمایا: اگر موسیٰ علیہ السلام بھی اب زندہ (یعنی دنیا میں موجود) ہوتے تو ان کو بھی میرے ساتھ جے چارہ نہ تھا۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے درپہ ترمذی میں ابواب المناقب کی حدیث ”هاتلوا بما رسول الله معي وجبت لك النبوة؟ قال و آدم بين الروح والجسد“ پر فرمایا: مطلب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نبی تھے اور ان کیلئے احکام نبوت بھی ابتداء ہی سے جاری ہو چکے تھے بخلاف دوسرے انبیاء علیہم السلام کے کہ ان کیلئے احکام ان کی بعثت کے بعد جاری ہوئے ہیں جیسا کہ مولانا جاجی نے فرمایا کہ حضور علیہ السلام، نہادۃً عصریہ سے قبل ہی نبی ہو چکے تھے“ (العرف الحدی ص ۵۴۰)

علامہ طبری نے کہا کہ آدم اٹھ مئی وجبت کا جواب ہے، یعنی حضور اکرم ﷺ اس وقت بھی نبی تھے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کی صرف صورت بھی بلا روح کے اور روح کا تعلق جسم کے ساتھ قائم نہ ہوا تھا۔ (تختہ الاخری ص ۲۹۳/۴)

حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد مشکلات القرآن ص ۴۷ میں اس طرح ہے: ”صوفیہ جو ”واسطت فی النبوة“ کا ذکر کرتے ہیں غالباً اس سے مراد یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کے ذریعے ایوان نبوت کا بند دروازہ کھولا گیا، اور جو کسی ایوان کا افتتاح کیا کرتا ہے وہی اسکی امامت و سادت کا مستحق ہوا کرتا ہے اس سے اصطلاح اہل معقول ما بالذات اور ما بالعرض والی مراد نہیں ہے اور مذکورہ بالا حیثیت ہی سے آپ خاتم الانبیاء بھی ہیں، لہذا اسی کے مطابق حدیث عربیہ میں ساریہ کی شرح بھی کرنی چاہئے، آیہ احزاب کے تحت جو روایات نبوۃ سائر الانبیاء کے بارے میں ذکر کی گئی ہے، ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ آپ کی نبوت سب پر مقدم ہے اور آپ فاتح باب نبوت ہیں واللہ اعلم یہ ایسا ہی ہے جیسے حضور علیہ السلام آخرت میں فاتح باب شفاعت بھی ہوں گے اور آپ کے افتتاح کے بعد پھر سارے انبیاء علیہم السلام بھی اصلاً اپنی امتوں کے واسطے شفاعت کریں گے، اس کی طرف حضرت علیؓ علیہ السلام نے بھی اشارہ فرمایا ہے لہذا اور انبیاء کی نبوتیں بھی گوان کے وجود عصری پر مقدم تھیں مگر خاتم الانبیاء حضور اکرم ﷺ کی نبوۃ سب سے مقدم تھی اور اسی لئے آیہ احزاب میں آپ کو مقدم کیا گیا ہے اور اسی کی طرف حضرت عمرؓ کا اشارہ معلوم ہوتا ہے جیسا کہ مواہب میں وفات کے ذکر میں ہے۔ الخ

علامہ تقی الدین سبکیؒ کی تحقیق بھی یہی ہے کہ آپ حضرت ﷺ کو عالم ارواح میں سب انبیاء سے قبل مصب نبوت سے سرفراز کر دیا گیا تھا اور اسی وقت انبیاء علیہم السلام سے آپ کیلئے ایمان و نصرت کا عہد بھی لے لیا گیا تھا تا کہ معلوم ہو جائے کہ آپ ﷺ کی رسالت عامہ ان کو بھی شامل ہے۔

اس آخراً جو میں علامہ سبکیؒ سے علامہ خفاجی نے اختلاف کیا ہے، کیونکہ وہ انبیاء علیہم السلام کے حق میں آپ ﷺ کا یہ علاقہ (نبی الانبیاء ہونے کا) تسلیم نہیں کرتے، اور کہتے ہیں کہ صرف تعظیم و توقیر اور عظمت و نصرت کے عہد سے اتنا، ہم علاقہ ثابت نہیں ہوتا، مگر جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہمارے اکابر میں سے حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ بھی حضور علیہ السلام کے علاقہ مذکورہ کو یہ تشریح مذکور مانتے ہیں، البتہ حضرت نانوتویؒ نے اس سے ترقی کر کے ما بالذات و ما بالعرض کا تعلق بھی ثابت کیا ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ کے نزدیک محلی تردد ہے، واللہ تعالیٰ اعلم و صلوات اللہ علیہم اجمعین ہم نے اوپر کی تحقیقات اس لئے ذکر کی ہیں کہ ایسے اہم امور میں کوئی آخری رائے قائم کرنے سے قبل قرآن و سنت کی روشنی میں جمہور امت اور علماء سلف و خلف کے نظریات و آراء پر پوری طرح عبور کر لیا جائے۔ واللہ الموفق۔

لے قوله تعالیٰ واذ اخذنا من النبیین ميثاقهم ومنك ومن نوح و ابراهيم و عيسى ابن مريم۔ ان میں پہلے نام لیا ہمارے نبی کا، حالانکہ عالم شہادت میں آپ ﷺ کا ظہور سب کے بعد ہوا ہے کیونکہ درجہ میں آپ سب سے پہلے ہیں، اور جو دہمی آپ کا عالم فیض میں سب سے مقدم ہے، مگر فیث فی اللہ حدیث (نور مجلی ص ۵۳۳)

حضور علیہ السلام سے ان کے ترک پر کوئی کبیر ثابت نہیں ہے)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس تفصیل کے بعد دیکھا جائے تو ان (قابلین اداء بغیر قضا) کے پاس نہ کوئی نص ہے نہ قیاس ہے (انوار المحمود ص ۱۳/۱، فیض الباری ص ۱/۴۰۰)

تفصیل مذاہب: علامہ نوویؒ نے شرح مسلم کے باب التیمم شروع میں مصلوٰا بغیر وضوء کے تحت فاقہ طہورین کے مسئلہ میں سلف و خلف کا اختلاف بتلایا اور پھر امام شافعیؒ کے چار اقوال ذکر کئے، جن میں صرف چوتھے قول کو مذہبِ حنفی بھی بتلایا دوسرے ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی صراحت نہیں کی، بلکہ امام مالکؒ کا مذہب تو ان اقوال کے ضمن میں بھی بیان نہیں ہوا، اس لئے لامع الدراری ص ۱۳۳/۱ میں یہ عبارت مودعہ درج ہوگئی ہے علامہ نوویؒ سے نقل ہوا کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے چار اقوال ہیں اور وہی علماء کے مذاہب بھی ہیں کہ ہر قول کے قائل ایک مذہب والے ہیں، کیونکہ پہلا اور دوسرا قول تو امام شافعیؒ کے سوا کسی اور کا مذہب نہیں ہے تیسرا اور چوتھا قول ضرور حنفیہ و متاہلہ کا مذہب ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے چار مذاہب کی تفصیل لکھ کر علامہ نوویؒ سے بحوالہ شرح المہذب استحباب اداء دو وجوب اعادة کا قول شافعی نقل کیا، حالانکہ یہ قول دوسرے نمبر پر خود نوویؒ شرح مسلم میں بھی موجود ہے۔

علامہ محقق عینیؒ نے علامہ نوویؒ سے چار اقوال نقل کر کے پھر ابن بطلال ماکلیؒ کے حوالہ سے امام مالکؒ کا صحیح مذہب نقل کیا، جس کو علامہ ابن عبد البر نے غیر صحیح قرار دیا، اس کی وضاحت ہم نقل مذاہب کے بعد کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ وہ نستعین مسلک حنفی: بغیر طہارت نماز پڑھنا چونکہ حرام ہے اس لئے فاقہ طہورین حقیقی نماز ادا نہیں کر سکتا، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ امام مالکؒ و امام ابو حنیفہ دونوں اس حالت میں نماز کو نسیخ فرماتے ہیں، پھر یہ فرق ہے کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب کے نزدیک قادر ہونے پر اس نماز کی قضا ضرور ہوگی، اور یہی مذہب ثوری و ازہلی کا بھی ہے امام مالکؒ کے نزدیک قضا نہیں ہے۔

امام صاحب کا پہلا قول مطلقاً ترکِ صلوٰۃ تھا جیسا کہ حافظ نے لکھا مگر بعد کو آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع فرمایا، کہ فقہ طہورین کے وقت احرام وقت نماز کیلئے ظاہری کتبہ نماز والوں کا اختیار کرنا واجب ہے جس طرح حج فاسد ہو جائے تو کتبہ بالخاص ضروری ہوتا ہے اور جس طرح یوم رمضان کے کسی حصہ میں حیض والی پاک ہو جائے، کا فراق اسلام لائے، یا بچہ بالغ ہو جائے تو وہ اس دن کے باقی حصہ میں احرام رمضان کیلئے کتبہ بالعامین کریں گے۔ اسی طرح یہاں نماز میں بھی کتبہ لیا گیا ہے۔

اسی پر فتویٰ ہے اور امام صاحب کا رجوع بھی کتبہ کی طرف ثابت ہو چکا ہے کافی القیض (بذل ص ۱۹۰/۱) و فتح الملہم ص ۱/۳۸ اس موقع پر فتح الملہم میں کتبہ کے نظائر و دلائل بھی احادیث و آثار سے پیش کئے ہیں۔

صدقہ مالِ حرام سے

حدیث میں لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور ولا صدقۃ من غلول (بغیر طہارت کے نماز قبول نہیں ہوتی اور مالِ حرام سے صدقہ قبول نہیں ہوتا) یہاں دوسرے جزو پر بحث کرتے ہوئے ایک بہت ضروری کام کا مسئلہ آگیا ہے، اس لئے اس فتح الملہم ص ۱/۳۸۸ سے نقل کیا جاتا ہے، یہ مسئلہ مشہور ہے کہ اگر کسی طرح سے حرام مال آجائے تو اس کو صدقہ کر دینا چاہئے، حالانکہ یہاں اس کی عدم قبولیت کا ذکر ہوا ہے، اس کا حل یہ ہے کہ جب کسی مال کا مالک دواړت معلوم ہو تو اس کیلئے پہلا کتبہ شرعی یہ ہے کہ مالک یا وارث کو دایا کیا جائے اگر

۱۔ مشک جلد ہکدو کو روجدہ کرے گا ورنہ اشارہ کرے گا اور قرأت بالکل نہ کرے گا، خواہ حدیثِ اصغر ہو یا حدیثِ اکبر نہ نماز کی نیت ہی کرے گا (بذل الملہم ص ۱/۱۹)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ کتبہ صرف رکوع و وجہ میں ہوگا۔ "مؤلف"

ایسا ممکن نہ ہو تو صدقہ کر دیا جائے اور اس کا ثواب اس مالک و وارث ہی کو ملے گا، اور قبولیت بھی ان ہی کیلئے ہوگی، اس کیلئے نہیں جو غیر شرعی طور سے مالک ہو گیا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ مالک و وارث معلوم نہیں تو اس وقت بھی اس نا جائزہ قابل کو صدقہ کرنے ہی کا حکم ہے، اور جب اس کو صدقہ کرنے کا حکم ہے تو پھر اس کے قبول نہ ہونے کی وجہ نہیں، کذا فی شرح المسکوٰۃ

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بدائع الفوائد میں حافظ ابن قیمؒ نے تصریح کی ہے کہ اگر صدقہ کرنا کسی پر واجب ہے تو صدقہ کرنے پر اس کو ضرور ثواب ملے گا۔ اُبی نے کہا: ہاں اہل حرام کا صدقہ کر دینا سب سے بہتر صورت ہے کیونکہ اس کی جان مایہ حرام کے وبال سے نکل گئی۔

اس تفصیل سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ مال حرام کے صدقہ میں مالک و عاصب دونوں کیلئے فوائد ہیں مثلاً یہ کہ غاصب اس کو اپنے اوپر صرف کر کے وبال و عذاب کا مستحق ہوگا، اس سے بچ گیا، خدا کے حکم کی تعمیل میں صدقہ کر دیا تو اس تعمیل کا اجر حاصل کیا، صدقہ کرنے کیلئے جس طرح واسطہ و سبب بننے والے کو بھی اجر ملتا ہے، وہ بھی اس کو ملے گا، مالک کو بھی اجر اخروی حاصل ہو اور نہ ممکن تھا وہ مال اس کے پاس رہتا تو غیر شرعی طور سے صرف کرتا اور اجر سے محروم ہونے کے ساتھ گنہگار بھی ہوتا وغیرہ، یہ لکھنے کے بعد معارف السنن ص ۱۳۳/۱ میں بھی حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اسی کے قریب پائی۔ واللہ الحمد۔

مسلم امام مالکؒ: فرمایا کہ فاقہ طہورین نہ وقت پر نماز ادا کرے گا، نہ بعد کو اس کی قضا کرے گا جیسا کہ ”العارضۃ“ للفاضل ابی بکر بن العربی میں ہے (معارف السنن ص ۱/۳۱)

ابن بطلال مالکی نے کہا:۔ حاکمہ پر قیاس کرتے ہوئے صحیح مذہب امام مالکؒ کا یہ ہے کہ فاقہ طہورین نماز نہ پڑھے گا، اور اس پر اعادہ بھی نہیں ہے، علامہ ابو عمر ابن عبدالبر مالکی نے کہا کہ ابن خواز مند اد نے کہا:۔ صحیح مذہب امام مالکؒ کا یہ ہے کہ جو شخص پانی اور مٹی دونوں پر قادر نہ ہوتا آنکھ وقت نماز بھی نکل جائے تو ایسا شخص نماز نہ پڑھے گا اور اس پر کوئی مطالبہ بھی نہ رہے گا، اسی بات کو مدنی حضرات نے بھی امام مالکؒ سے روا دلت کیا ہے اور یہی صحیح ہے۔

ابو عمر ابن عبدالبر مالکی کا اختلاف

کہا کہ میں تو اس مسلک کی نسبت کو امام مالکؒ کی طرف صحیح ماننے کو تیار نہیں ہوں، جبکہ اس کے خلاف جمہور سلف عامۃ ائمہما، اور ایک جماعت بالکلیں کی ہے شاید اس مسلک کو نقل کرنے والے نے امام مالکؒ کی اس روایت پر قیاس کر کے نسبت کر دی ہے کہ حاکم اگر کسی کے ساتھ باندھ کر قید کر دے اور وہ نماز نہ پڑھ سکے تا آنکہ نماز کا وقت نکل جائے تو اس کے ذمہ اعادہ نہیں ہے، پھر کہا کہ قیدی جس کے ہتھکڑیاں لگی ہوں اور مریض جس کو پانی دینے والا نہ ہو اور نہ وہ ختم پر قادر ہو تو وہ نماز نہ پڑھے گا، اگرچہ وقت نکل جائے تا آنکہ وضو یا خیم کی صورت میسر ہو، ابو عمر نے یہ بھی کہا کہ لہذا اگر پانی و مٹی پر قادر نہ ہو تو وہ اسی حالت میں نماز پڑھے گا اور جب طہات پر قادر ہوگا تو نماز لوٹا لے گا۔ (عمدہ ص ۱۶۳/۲)

رائے مذکور پر نظر

اول تو امام مالکؒ کی طرف صحیح نسبت مذکورہ کو رد کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں جبکہ اس مسلک کی روایت کرنے والے بہت سے ثقہ حضرات ہیں اور اگر انہوں نے قیاس سے ہی وہ بات منسوب کر دی ہے تو وہ بھی غلط نہیں، پھر اس طرح کے مسائل اور بھی ملیں گے، جن میں امام مالکؒ کا مسلک جمہور سلف اور اکثر فقہاء کے خلاف ہے تو یہ بات بھی رد کی وجہ نہیں بن سکتی۔

اگرچہ امام مالکؒ نے امام اعظم ابو حنیفہؒ سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے، اور اسی لئے ان کی فقہ بھی کافی مضبوط ہے، پھر بھی ظاہر ہے کہ امام صاحب کے مدارک اجتہاد تک وہ نہیں پہنچ سکے ہیں اور شاید اسی فرق مراتب کے پیش نظر حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے جب

پوچھا گیا:- وضعت من رائے اہی حنیفہ ولم یضع من رائے مالک؟ (آپ نے امام صاحب کا فقہی مسلک تو بدو نہ کیا مگر امام مالک کا نہیں کیا اس کی وجہ کیا ہے؟) جواب میں فرمایا:- لم اودہ علما (میں نے اس میں علم نہیں دیکھا) یعنی جس درجہ کا علم و تفقہ امام صاحب کے یہاں دیکھا وہ امام مالک کے یہاں نہیں پایا، اگرچہ علامہ ابن عبدالبر نے اس روایت کو جامع بیان العلم و فضلہ ص ۲/۱۵۸ میں بہ سند نقل کر کے قابل التفات قرار دیا ہے، مگر ہمارے نزدیک اس کا صحیح محمل ہو سکتا ہے، جس سے دونوں ائمہ کا ہر کی شان میں فرق نہیں آتا۔ کیونکہ بقول امام شافعی سارے علماء و مجتہدین ہی فقہ و تفقہ میں امام صاحب کے عیال اور خوشہ چین ہیں اور امام مالک تو امام صاحب کی خدمت میں ایک شاگرد و کمینہ کی طرح بیٹھا کرتے تھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ حنا بلہ: امام احمد، حنفی، شیعہ و ابن المذہب رکبتے ہیں کہ اسی حالت (بغیر طہارت) میں نماز پڑھ لے اور پھر اسکی قضاء یا اعادہ نہیں ہے، اسی مسلک کو امام بخاری نے بھی اختیار کیا ہے،

مسئلہ شافعیہ: امام شافعی کے چار اقوال مروی ہیں (۱) وجوب اداء مع وجوب قضاء اور یہ بقول نووی صحیح الاقوال ہے (۲) استحباب اداء مع وجوب قضاء (۳) وجوب اداء بغیر وجوب قضاء مثل قول امام احمد وغیرہ (۴) عدم اداء مع وجوب قضاء مثل قول امام اعظم۔

حافظ ابن حجر و ابن تیمیہ کے ارشاد پر نظر

حافظ نے لکھا کہ فاقہ طہورین کیلئے وجوب صلوٰۃ (بغیر طہارت) کے قائل امام شافعی، امام احمد، جمہور محدثین اور اکثر اصحاب مالک ہیں پھر وجوب اعادہ کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، الخ (فتح ص ۱/۳۰۱)

حافظ ابن تیمیہ نے لکھا:- جسکی آدمی کسی پتھر سے بنے ہوئے مکان میں (جس میں مٹی نہ ہو) قید ہو، تو وہ استعمال یا ماہ و تراب پر قدرت نہ ہو سکتی وہ بے غیر وضو و تحمیل کے نماز ادا کرے گا۔

یہ جمہور کا مذہب ہے، اور یہ اصح القولین ہے، پھر اظہر القولین میں اس پر نماز کا اعادہ بھی نہیں ہے، لبقولہ تعالیٰ فاتقوا اللہ ما استطعتم و لقولہ علیہ السلام اذا امرتکم بامر فانوا منه ما استطعتم، پھر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو دو نمازوں کے اداء کرنے کا حکم نہیں کیا ہے، اور جب وہ نماز پڑھے تو اس میں صرف قراءۃ واجبہ پڑھے گا، واللہ اعلم (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۱/۶۲)

یہاں پہلی بحث تو یہ ہے کہ جمہور کا لفظ جو حافظ ابن حجر اور حافظ ابن تیمیہ نے استعمال کیا ہے، اس کی کیا حقیقت ہے، حافظ نے وجوب صلوٰۃ بغیر طہارت کو امام شافعی، امام احمد، جمہور محدثین و اکثر اصحاب مالک کا مذہب بتلایا، مگر یہ موافقت صرف آدمی مسئلہ میں ہے، دوسرے جزو میں اختلاف ہو گیا، جب امام شافعی وغیرہ وجوب اعادہ کے بھی قائل ہیں تو اتنے بہت سے موافقین گنانے کا کیا فائدہ ہوا؟ پھر امام شافعی صحیح الاقوال میں جب وجوب اداء مع وجوب قضاء ہے تو کیا یہ اس اصل عظیم کے خلاف نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو ایک وقت کی دو نمازوں کا حکم نہیں کیا ہے، جس کو حافظ ابن تیمیہ نے اپنی دلیل بنا لیا ہے۔

معلوم ہوا کہ امام شافعی صحیح الاقوال کے امام احمد کے مذہب سے موافق سمجھا نہ سکی طرح صحیح نہیں رہے دوسرے زیادہ غیر اصح اقوال تو ان میں سے کوئی امام احمد کے موافق ہے، کوئی حنفی کے، بلکہ وجوب قضاء کے متبوں قول حنفیہ کے موافق ہیں جن میں اصح الاقوال بھی ہے، امام مالک و اصحاب کا مذہب غیر صحیح ہے جیسا کہ ابن عبدالبر کا کلام گزر چکا۔ اس کے بعد جمہور محدثین کی بات رہی تو راجب صحاح میں سے صرف امام بخاری و نسائی نے فاقہ طہورین کا باب باندھا ہے، امام بخاری نے جو طرز اپنے مسلک کی تائید میں اختیار کیا وہ سامنے ہے امام

علہ معارف السنن ص ۳۱ سطر ۲ میں وقال الشافعی فی کتابہ "وہو البندی بروی عنہ المذنبون من اصحابہ کما فی الفتح" چھپ گیا، جس کا مکمل ابن العربی کے بعد ہے۔ صحیح کر لی جائے۔ "مؤلف"

و سنائی نے پہلے یہی حدیث الباب ذکر کی ہے، پھر دوسری حدیث لائے کہ ایک شخص کو جنابت پیش آئی، اس نے نماز نہ پڑھی، نبی کریم ﷺ سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا: تم نے ٹھیک کیا، دوسرے کو جنابت پیش آئی اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی اس نے بھی حضورؐ سے ذکر کیا تو آپ نے اس سے بھی یہی فرمایا کہ تم نے ٹھیک کیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ میں ایسے واقعات اس وقت عدم علم کی وجہ سے ہوئے، اور اسی لئے آپ نے تصویب فرمائی، یہاں پہلے آدمی کو حکم تیمم کا علم ہی نہ ہوا ہوگا، ورنہ ظاہر ہے وہ نماز ترک نہ کرتا، جس طرح حضرت عمرؓ کو جنابت پیش آئی اور آپ کو تیمم جنابت کا علم نہ تھا، آپ نے نماز نہ پڑھی آپ کے ساتھی عمارؓ کو نفس جواز تیمم للجبب کا تو علم تھا مگر طریقہ معلوم نہ تھا اس لئے زمین پر لوٹ لئے کہ سارے بدن کو مٹی لگ جائے حضور علیہ السلام کے پاس آکر بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ صرف منہ اور ہاتھوں کا مسح کافی تھا اور حضرت عمرؓ کو لاعلمی کے سبب معذور سمجھا اور ترک صلوٰۃ کو پکڑی تنبیہ نہ فرمائی، اسی سے یہ مسئلہ نکل آتا ہے کہ جس طرح حضرت عمرؓ نے فاقہ طہورین ہونے کی حالت میں ترک صلوٰۃ کیا اور حضورؐ نے سکوت فرمایا، اس لئے خفیہ کا مذہب سب سے زیادہ قوی ہے کہ احترام وقت کیلئے تو صرف تہہ کر لے اور پانی یا مٹی مٹنے پر نماز کی قضا کرے، امام بخاری و سنائی کے علاوہ امام مسلم ترمذی و ابن ماجہ و موطا امام مالک میں فاقہ طہورین کیلئے کوئی باب نہیں، مسند احمد میں باب وجوب الصلوٰۃ عند عدم الماء والتراب کے تحت یہی حدیث الباب بلفظ فصولا بغیر وضوء روایت کی ہے، اس موقع پر صاحب بلوغ الامانی نے وجوب صلوٰۃ بغیر طہارت کو جماعت محققین کا مذہب بتلایا ہے، اس کے بعد فتح الباری کی عبارت بالاقول کر دی ہے۔ (۲/۱۹۵)

ابن حزم کی تحقیق: آپ نے بھی حنبلیہ کا مسلک اختیار کیا ہے، بلکہ یہ ترقی کی ہے کہ نماز کا اعادہ نہیں کرے گا اگرچہ وقت کے اندر ہی اس کو پانی مل بھی جائے، معلوم نہیں کہ حنبلیہ بھی اس کے قائل ہیں یا نہیں، کہیں تصریح نہیں کی، دوسرے انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ بات بھی منسوب کی ہے کہ فاقہ طہورین اگر تیمم پر قادر ہو جائے تو تیمم کر کے نماز پڑھے گا، پھر جب اسے پانی ملے گا تو نماز کا اعادہ کر لے گا، غالباً یہ نسبت صحیح نہیں، کیونکہ تیمم پر قدرت ہونے کی صورت میں جو نمازیں ادا ہوتی ہیں، ان نمازوں کا پانی مٹنے پر اعادہ کرنے کی بظاہر کوئی وجہ نہیں ہے، نہ اس کی صراحت دیکھی گئی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ اس لئے لکھا گیا کہ ابن حزم و دوسرے مذاہب کو گراں کیلئے زائد باتیں بھی منسوب کر دینے کے عادی ہیں، شاید اس کیلئے وہ قوی سند کی ضرورت نہ سمجھتے ہوئے۔

حافظ ابن حزم نے اپنے مسلک کیلئے استدلال میں وہی آیت و حدیث ذکر کی ہے جو حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھی ہے اٹل ملاحظہ ہو لکھی ص ۱۳۸/۲: حافظ ابن تیمیہ نے صرف جمہور کا لفظ لکھا ہے معلوم نہیں انہوں نے بھی جمہور محدثین مراد لیا ہے یا جمہور ائمہ: ہم نے اوپر دونوں کی حقیقت کھول دی ہے۔

جواب استدلال: جو آیت و حدیث اوپر استدلال میں پیش کی گئی ہیں ظاہر ہے کہ ان کا تعلق عام امور و احوال سے ہے، خاص احکام نماز سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، خصوصاً جبکہ نماز کے بارے میں خصوصی احکام بھی وارد ہو چکے ہیں، مثلاً افتتاح الصلوٰۃ الطہور (نماز کی نجی طہارت ہے) مسلم و ترمذی میں ہے لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور (بغیر طہارت کے کوئی نماز قبول نہیں ہوتی) علامہ نوویؒ نے لکھا کہ طہارت کے شرط صحیح صلوٰۃ ہونے پر اجماع امت ہو چکا ہے، اور اس پر بھی اجماع امت ہے کہ پانی یا مٹی سے طہارت حاصل کئے بغیر نماز پڑھنا حرام ہے، پھر اگر جان ہو جو کرے طہارت کے نماز پڑھے گا تو گنہگار ہوگا، اور ہمارے نزدیک کافر نہ ہوگا، البتہ امام ابو حنیفہؒ سے نقل ہے کہ وہ کافر ہو جائے گا، کہ اس نے ایک شعاردین کے ساتھ تھاعاب کیا، یعنی بے وجہ نماز کا کھیل بنایا (نووی ص ۱۱۹/ مطبوعہ انصاری دہلی)

لئے فاقہ طہورین اس لئے کہ پانی غسل کیلئے نہ تھا اور مٹی سے جنابت کا ختم معلوم نہ تھا اس لئے وہ بھی مجزئہ عدم مٹی جس طرح امام بخاری و غیرہ نے حضرت اسید وغیرہ ہارتاش کرنے والوں کو فاقہ طہورین قرار دیا ہے۔

مقام حیرت: علامہ نووی شافعی سے حیرت ہے کہ امام شافعی کے اقوال میں سے اصح اقوال عند اصحاب و جوب ادا و وجوب قضاء والا قوال قرار دیا ہے، لیکن دلیل کے لحاظ سے اقوی الاقوال وجوب ادا مع عدم وجوب قضاء والے قول کو بتلایا ہے اور انہوں نے بھی دلیل قبولہ علیہ السلام اذا امرتکم بامر فاللعلوا منه ما استطعتم لکھی ہے، حالانکہ کسی کام کو حسب استطاعت انجام دینا ایک بات ہے اور اس کو بلا شرائط و ارکان ادا کرنا دوسری چیز ہے یہ بھی لکھا کہ اعادہ کا حکم امر جدید کے ذریعہ مانا جاسکتا ہے، جو معدوم ہے (نووی ص ۱۱۹) ظاہر ہے جب عدم شرط طہارت کے سبب پہلی نماز کی صحت ہی نہ ہوئی اور وہ کالعدم ہے، تو حکم اعادہ کی ضرورت کیا ہے؟ ابھی تو حکم اول ہی کا احتمال نہیں ہوا ہے، اور نماز کا وجوب ذمہ پر سے ساقط نہیں ہوا ہے لہذا جس طرح اور نمازوں کی وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں قضا کرنی پڑتی ہے یہاں بھی ہوگی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ حافظ ابن حجر کی طرح علامہ نووی بھی مسلک شافعی کی طرف سے زیادہ مطمئن نہیں تھے۔ ورنہ وہ ان کے اصح الاقوال کے مقابلہ میں غیر اصح الاقوال کو اقوی الاقوال دلیلاً نہ کہتے۔

تتمہ بحث: شاید بحث کا حق پورا ہو چکا، اب ہم ایک اور بات ارباب تحقیق کے غور و تامل کیلئے لکھتے ہیں محدث محقق ابو الدلاؤنی پہلے یہی حدیث الباب لکھی ہے پھر دوسری حدیث ابن عباس سے لائے ہیں کہ حضرت عائشہ کا ہار کھو یا گیا، تو لوگ رک گئے اور ہار کی تلاش ہوئی خوب صبح ہوگئی، اور اس مقام پر پانی بھی نہ تھا تو حکم تیمم آگیا۔ مسلمان حضور علیہ السلام کے ساتھ اٹھے اور نماز کیلئے تیمم کیا بلکہ یہ جگہ میں آتا ہے کہ ہار تلاش کرنے والے اسید بن حضیر وغیرہ نے بھی سب مسلمانوں کے ساتھ اب تیمم کر کے نماز پڑھی ہوگی، اور جو نماز انہوں نے دوران تلاش میں بغیر وضو کے پڑھی تھی اس کو کالعدم سمجھا ہوگا۔

اگر چہ احتمال وہ بھی ہے کہ حضرت اسید وغیرہ نے بعد کو نماز کی قضا کی ہوگی۔ اور عدم ذکر سے عدم لازم نہیں ہوتا مگر دوسرا احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس روز نماز فجر آخر وقت میں ہوئی ہوگی، جب سب پریشان ہو چکے اور خطرہ ہو گیا تھا کہ پانی نہ ملنے کی وجہ سے نماز قضا ہو جائے گی، اس آخر وقت نماز تک اسید وغیرہ بھی واپس ہو چکے ہو گئے جنہوں نے سفر کی وجہ سے اول وقت یا معمول کے مطابق اول یا درمیانی وقت میں نماز بلا وضو پڑھ لی تھی، واللہ تعالیٰ اعلم و علیہم اتم و احکم۔ آخر میں ہم حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ قائلین جواز صلوٰۃ فاقد الطہورین کے پاس نہ نہیں صریح ہے نہ قیاس صحیح۔

بَابُ التَّيْمِمِ فِي الْحَضَرِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ وَخَافَ فُوتَ الصَّلَاةَ وَبِهِ قَالَ عَطَاءٌ وَقَالَ الْحَسَنُ فِي الْمَرِيضِ عِنْدَهُ الْمَاءُ وَلَا يَجِدُ مِنْ يَأْتُوهُ يَتَيَمَّمُ وَالْقَلِيلُ ابْنُ عُمَرَ مِنْ أَزْهِبَ بِالْجُرُوبِ فَحَضَرَتْ الْغَضْرُ بِمَرْبِدِ النِّعَمِ فَلَصَّى ثُمَّ دَخَلَ الْمَدِينَةَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ فَلَمْ يَجِدْ

(قیام کی حالت میں جب پانی نہ پائے اور نماز کے فوت ہوجانے کا خوف ہو) (تو تیمم) کرنے کا بیان، اور عطاء اسی کے قائل ہیں۔ حسن بصریؒ نے اس مریض کے متعلق جس کے پاس پانی ہو (مگر خواتمی طاقت نہ رکھتا ہو، کہ اٹھ کر پانی لے) اور وہ ایسے آدمی کو (بھی) نہ پائے جو اسے پانی دے یہ کہا ہے کہ وہ تیمم کر لے، ابن عمرؓ اپنی زمین سے جو (مقام) جرف میں تھے آئے اور عصر کا وقت مرید النعم اذخوں کے باڑے میں) ہو گیا، تو انہوں نے (تیمم کر کے) نماز پڑھ لی، پھر مدینہ میں ایسے وقت پہنچ گئے کہ آفتاب بلند تھا اور (نماز کا) اعادہ نہیں کیا۔)

(۳۲۷) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَكُوفٍ قَالَ لَنَا الْكُتَيْبُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ زَيْدَةَ عَنِ الْأَعْرَجِ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْوَلِيدِ ابْنَ عُبَايَةَ قَالَ الْكُتَيْبُ أَنَا وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَسَارٍ مَوْلَى مُمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى أَبِي جُهَيْمٍ بَنِ الْحَارِثِ بْنِ الصَّمَةِ الْأَنْصَارِيِّ فَقَالَ أَبُو جُهَيْمٍ أَقْبَلَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ نَعْمٍ بَنِ جَمَلٍ فَلَقِينَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ

فَلَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِذَارِ فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَيَذِيهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ.

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام غیر روایت کرتے ہیں، کہ میں اور عبداللہ بن یسار (حضرت میمونہؓ زوجہ نبی کریم ﷺ کے آزاد شدہ غلام، ابو جحیم بن حارث بن صمصا نصاری کے پاس گئے، ابو جحیم نے کہا کہ نبی ﷺ میری جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے، آپؐ کو ایک شخص مل گیا، اس نے آپؐ کو سلام کیا نبی کریم ﷺ نے اسے جواب نہیں دیا، بلکہ آپؐ دیواری کی طرف متوجہ ہوئے اور اس سے اپنے منہ اور ہاتھوں کا مسح فرمایا۔ پھر اس کے سلام کا جواب دیا۔

تشریح: آمیت تیمم میں چونکہ سفر کی قید ہے، اس لئے اب یہ بتلانا مقصود ہے کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں بحالت حضر بھی تیمم جائز ہے، یہ جواز تیمم تو سب ائمہ کے نزدیک ہے صرف امام ابو یوسف و زفر سے یہ منقول ہے کہ حالت غیر سفر میں نماز تیمم سے درست نہ ہوگی، لہذا جب تک پانی نہ ملے، نماز نہ پڑھے گا (فتح الباری ۱/۳۰۲) لیکن امام ابو یوسفؒ سے دوسرا قول جواز کا بھی نقل ہوا ہے علامہ یعنی نے شرح الاقطع کے حوالہ سے لکھا کہ امام اعظم و امام ابو یوسفؒ آخر وقت نماز تک تیمم کو مؤخر کرنا ضروری قرار دیتے ہیں اگر اس وقت تک بھی پانی نہ ملے تو تیمم کر کے نماز پڑھے گا۔ (عمدہ ۲/۱۶۵) اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو یوسفؒ کی طرف حافظہ کا صرف ایک قول منسوب کرنا درست نہیں اور بظاہر جواز کا قول ہی رائج ہے اس لئے یحییٰ نے عدم جواز کا قول نقل بھی نہیں کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام اعظم کا دوسرا قول مشہور یہ ہے کہ پانی ملنے کی امید ہو تو آخر وقت تک نماز کی تاخیر مستحب ہے، تاکہ نماز کی ادائیگی اسل الطہار تین کے ذریعہ ہو سکے، امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر فوت وقت کا خوف ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھے۔

علامہ یحییٰ نے لکھا کہ اصل جواز تیمم ہی ہے خواہ پانی نہ ملنے کی صورت مصر میں پیش آئے یا باہر، کیونکہ نصوص شرعیہ میں حکم عام ہی ہے، اور یہی مذہب حضرت ابن عمرؓ، عطاء، حسن، اور جہور علماء کا ہے (عمدہ ۲/۱۶۵) امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تیمم جائز ہے مگر نماز کا اعادہ ضروری ہوگا، کیونکہ حالت اقامت اور شہر میں پانی کا دستیاب نہ ہونا نادر ہے، امام مالکؒ کا مذہب عدم اعادہ ہے، ذکرہ ابن بطال الماسکی (فتح الباری ۱/۳۰۲) عمده ۲/۱۶۵ میں امام مالک سے دو قول بحوالہ مدونہ نقل کئے ہیں، امام بخاریؒ کا مذہب بھی جواز تیمم بشرط خوف فوت مصلوۃ ہی معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔

امام بخاریؒ نے حدیث ابی الجحیم سے اس طرح استدلال کیا کہ جب حضور اکرم ﷺ نے جواب سلام کا وقت فوت ہونے کا خیال فرما کر تیمم کر کے جواب دیا، تو اگر نماز کا وقت فوت ہونے کا ڈر ہو تو اس وقت بھی تیمم کر کے نماز درست ہوگی، جب ایک مستحب کی ادائیگی کے واسطے تیمم جائز ہو تو اداء فرض کیلئے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔

بحث و نظر: صحیح بخاری کی حدیث الباب میں ابو الجحیم کا قصہ بیان ہوا ہے، کیونکہ ردھل سے مراد وہ خود ہیں چونکہ انہوں نے حضور علیہ السلام کو بحالت بول سلام عرض کیا تھا، جس کا جواب آپؐ نے تیمم کے بعد دیا، اس لئے اپنی نسبت بے موقع بات کو چھپا گئے لیکن یہاں بخاری کی روایت میں صرف اتنا ہے کہ حضور پیر ہمت کی طرف سے تشریف لا رہے تھے ایک شخص نے (مراد ابو الجحیم راوی حدیث ہیں) خدمت سے کتاب اللہ علیہ السلام لے لیا، اس پر حضور ﷺ نے فرمایا کہ اس نے تم سے کوف سے بغیر تلاش پانی نہ ملنے پر امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم سے نماز پڑھنے کا حکم درست وقت کی وجہ سے لکھا ہے اور اس صورت میں اگر وہ جب تک طلب مامومی کو اعادہ واجب ہوگا ورنہ نہیں، آگے محل طلب کی تفصیل ہے، راجع الدراری ص ۱۳۳ اس ائمہ ثلاثہ سے مذہب کی تفصیل اس طرح ہے: اعادہ کے بارے میں امام احمدؒ کے دو قول ہیں، مکانی یعنی، اور رائج قول امام مالکؒ کا عدم اعادہ ہے، امام شافعیؒ وجوب اعادہ کے قائل ہیں قسطلانی نے کہا۔ حضر میں تیمم کرنے پر امام مالکؒ کا مذہب تو عدم وجوب اعادہ کا ہے لیکن امام شافعیؒ نے اس کا اس قدر ذکر نہ کیا کہ تیمم کی وجہ سے واجب تھا ہے۔

سے امام بخاریؒ نے عطا کا مذہب اعادہ کا کسی نے نہیں لکھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں حنفیہ و مالکیہ کے ساتھ ہیں، اس لئے کہ باقی کا "و یسفل عطاء قال الشافعی" لکھنا جیسا کہ عمده ۲/۱۶۵ میں نقل ہے، بالاطلاق درست نہیں معلوم ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

مبارک میں سلام عرض کیا، آپؐ نے جواب نہ دیا پھر تحیم فرما کر جواب سلام دیا۔ رجل سے مراد ابو الجحیم ہیں اس کی تعین و تعیین امام شافعی کی روایت سے ہوئی ہے جو آپؐ نے اسی حدیث کی یہ طریق ابی الحویرث عن الاعرج کی ہے جیسا کہ فتح الباری ص ۳۰۲/۱۱ و صفحہ ۷ ص ۱۶/۲ میں ہے (صفحہ میں یہ حدیث پوری نقل کر دی ہے)۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر جواب سلام نہ دینے کے تمام طرق و روایت کو پیش کر کے محققانہ تبصرہ کیا اور یہ بھی واضح کیا کہ ان تمام روایات کے اندر دو آدمیوں کے قصے بیان ہوئے ہیں یا تین کے وغیرہ ہم وہ سب ارشادات نقل کرتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی محدثانہ تحقیق

فرمایا:۔ بظاہر ان سب روایات میں تین آدمیوں کے واقعات ذکر ہوئے ہیں، ابو الجحیم کے ایک شخص کے جس کا نام ذکر نہیں ہوا، اور مہاجر بن قنفذ کے، لیکن حقیقت میں ان سب روایات کا حلق صرف دو آدمیوں سے ہے، ایک ابو الجحیم اور دوسرے مہاجر یا رجل بہم سے مراد ابو الجحیم ہی ہیں یہ بھی حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ یقین معلوم ہے کہ ابو الجحیم یا رجل کے قصہ میں جو سلام حضور اکرم ﷺ پر پیش کیا گیا ہے، وہ بحالت بول کیا گیا ہے اور اسی لئے حضورؐ نے جواب نہیں دیا کیونکہ ایسے وقت میں خدا کا نام لینا ناپسند کیا گیا ہے، بلکہ بات کرنا بھی نامناسب ہوتا ہے، اس کی دلیل روایت ابی داؤد ترمذی ہے، جس میں بحالت بول سلام کی تصریح ہے اور یہ قصہ ابو جہیم ہی کا ہے، اسی طرح دوسرا قصہ میرے نزدیک مہاجر بن قنفذ کا ہے، اس میں بھی بحالت بول ہی سلام کا ذکر ہے جس کا جواب حضورؐ نے وضو کے بعد دیا ہے۔ (نسائی و ابی داؤد میں مہاجر کی حدیث میں بھی وہو بول ہے، امام حمادی نے وہو یعنی وضو روايت کیا ہے لیکن صحیح وہی ہے جو ابو داؤد (نسائی) میں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ روایت ابی الجحیم و روایت ابن عمروں میں ایک ہی قصہ ہے کہ رجل سے مراد وہی ہیں، اور سلام بحالت بول میں ہوا ہے، البتہ حدیث ابی جہیم میں قصہ بیان کرتے ہوئے تقدیم و تاخیر ہوئی ہے یعنی رجل کی طرف سے حضورؐ کی تشریف آوری بول سے فراغت و سلام کے بعد ہوئی ہے کہ بحالت بول ہی میں سلام کر چکے تھے، آپؐ نے تحیم کے بعد ان کو جواب سلام دیا ہے اور حدیث مہاجر میں دوسرا قصہ ہے، لہذا صرف دو قصے تھے جو روایت و روایات و طرق کے اختلافات سے بہت سے قصے معلوم ہونے لگے۔

العرف السنن کا ذکر

تقریباً یکسانی بات اختصار کے ساتھ حضرت شاہ صاحبؒ نے دارالعلوم دیوبند کے درس ترمذی شریف میں بھی فرمائی تھی جو العرف السنن ص ۵۵ میں مذکور ہے، وہاں حضرتؒ نے فرمایا تھا کہ دیکھا جائے یہ واقعہ اور صحیحین کا روایت کردہ واقعہ ایک ہی ہے یا دو ہیں، اگر ایک ہے تو دونوں کی حدیثوں میں توفیق دیں گے اس طرح کی حدیث ابی جہیم میں تقدیم و تاخیر مان لیں گے، یعنی حضورؐ کی رجل کی طرف سے تشریف لانے کا ذکر مقدم کر دیا حالانکہ وہ ان کے سلام کرنے سے مؤخر تھا، دوسرا واقعہ مہاجر بن قنفذ کا ہے الخ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کی ابتدائی تحقیق بھی وہی تھی جس کو آپؐ نے آخری درجہ بخاری شریف ذابیل میں مزید قوت و وثوق اور تفصیل و ایضاح کے ساتھ بیان فرمایا اور حدیث ترمذی و حدیث صحیحین میں توفیق کو آپؐ نے پہلے بھی پسند فرمایا تھا اور بعد کو بھی، اس توفیق کی مستحسن صورت تقدیم و تاخیر کو تکلف و تحشم کے سلسلہ میں لے جانے کی وجہ نہیں سمجھ سکے جس کی تعبیر رفیع محترم علامہ محقق بخاری دام فضیلم نے معارف السنن ص ۳۱۸/۱

۱۔ فیض الباری ص ۲۰۱/۱۱ تا ص ۲۰۳/۱۱ میں اور حضرت مولانا عبد القدیر صاحب دام علیہم کی ضمیمہ گلدی تقریر درج بخاری شریف حضرت شاہ صاحبؒ میں بھی اسی کے مطابق ہے جو رقم المعروف نے تحریر کی ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے گلدی حواشی آثار السنن ص ۲۲۲ جابر بن عبد اللہ کی روایت ابن عباس سلام بحالت بول پر لکھا کہ کسی ہی روایت ص ۲۱/۱۱ میں بھی ہے، اور حدیث جابر در بارہ بول نقل فیض بعام حمادی میں بھی ہے، یہی وہ سب ایک ہی واقعہ کا ذکر ہے متعدد روایات کا نہیں ہے،

السلام کے پاس سے بحالت بول گزرا، آپؐ کو سلام کیا تو آپؐ نے جواب سلام دیا اور پھر بلا کر فرمایا: میں نے اس خیال سے جواب دے دیا کہ تم کہو گے میں نے رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا جواب نہیں دیا، لیکن آئندہ ایسی حالت میں مجھے دیکھو تو سلام نہ کرنا، اگر یہاں کرو گے تو میں جواب نہ دوں گا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اگر تمام روایات کا محور ایک ہی قصہ ہے یعنی سلام بحالت شغولی بول کیا گیا تھا جیسا کہ میں نے تحقیق کے بعد واضح کیا ہے تو بغیر طہارت کراہت ذکر سے پیشاب کرنے کی حالت مراد ہوگی کہ ایسی حالت میں ذکر اللہ نا پسندیدہ ہے، اگرچہ طہارت کا لفظ عام بولا گیا ہے۔

تیسرا اشکال وجواب

اس سے حضور علیہ السلام کے قولی ارشاد کی توجیہ تو جاتی ہے لیکن آپؐ نے فعل کی توجیہ نہ ہوئی کہ آپؐ نے بول سے فراغت کے بعد بھی فوراً جواب کیوں نہ دیا اور بعد ختم یا وضو ہی کے جواب کیوں دیا، اس کا حل یہ ہے کہ جس کراہت کا ذکر آپؐ نے فرمایا وہ کراہت فقہی یا شرعی تھی بلکہ طبی تھی۔

ذکی الحسٹولی و مصطفیٰ طابع کا احساس ایسے امور میں خاص ہوتا ہے کہ کسی بات سے ذرا سا بھی انقباض ہو یا انشراح میں کمی ہو تو وہ اس سے روحانی اذیت محسوس کرتی ہیں، پھر رسول اللہ ﷺ کی طبع مبارک تو ظاہر ہے نہایت اعلیٰ مراتب نزاہت و لطافت پر تھی۔ نیز یہاں دوسرا فرق بھی ہے فوراً فراغت بول کے بعد وقت اور کچھ دیر بعد کے وقت میں کیونکہ بول و برازیسے امور سے فراغت کے بعد بھی کچھ دیر تک انقباضی و غیر انشراح حالت موجود رہتی ہے، پھر جب کچھ وقت گزر جاتا ہے اور ان حالات کا تصور بول و نسیان کی نذر ہو جاتا ہے، تو وہ انقباضی و غیر انشراح کیفیت بھی ختم ہو جاتی ہے، اس لئے حضور علیہ السلام کے وضو یا ختم میں جو وقت گزرا وہ اگرچہ آپؐ کے بعد وقت با طہارت رہنے کے تعامل کے تحت تھا، مگر اس میں جو وقت گزرا اسے میں وہ حالت بول کی انقباضی کیفیت بھی ختم ہو گئی اس طرح طبی کراہت زائل ہو جانے پر آپؐ نے جواب سلام مرحمت فرمایا: اس لئے حضور علیہ السلام کے فعل و عمل کے بارے میں جو اشکال تھا وہ بھی رفع ہو گیا۔ والحمد للہ اولاً و آخراً

چوتھا اشکال وجواب

ترغی کی حدیث میں ہے کہ حضور علیہ السلام اپنے تمام اوقات میں ذکر اللہ فرمایا کرتے تھے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کو کسی حالت میں بھی ذکر اللہ کرنے سے مانعت تھی، دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کو قرآن سے کوئی امر عوام جنابت کے مانع نہ ہوتا تھا، پھر یہاں جواب سلام نہ دینے کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب امام طحاوی نے توضیح کا دیا ہے، دوسرا جواب ہے کہ استبراء سے قبل و بعد کی کراہت میں فرق ہے، مولانا محمد مظہر شاہ صاحبؒ (تلمیذ شاہ آفاق صاحبؒ) سے منقول ہے کہ اگر غائط و نسلے ابھی آیا ہو تو سلام کا جوا ب نہ دے اور مولانا گنگوہیؒ نے فرمایا کہ جواب دے جو فقہ کے مطابق ہے۔ ان دقائق امور پر نظر کی جائے تو ظاہر ہوگا کہ فقہی مسئلہ اور احادیث میں کوئی مخالفت نہیں ہے ہر حکم اپنے اپنے مرتبہ میں صحیح ہے۔

قولہ ولا یجد من یناولہ: حضرت نے فرمایا کہ امام صاحب کے نزدیک چونکہ قدرت باخبر معجز نہیں اس لئے اگر دوسرا آدمی بیمار کو پانی دے بھی سکے یا وضو کر سکے تبھی اس کی وجہ سے وضو ضروری نہ ہوگا بلکہ ختم کرنا جائز و درست ہوگا، البتہ صاحبین کے نزدیک یہی مسئلہ ہے جو امام بخاری نے اختیار کیا ہے کہ ان کے نزدیک قدرت دوسرے کی وجہ سے بھی معتبر ہے، اور ختم جب ہی درست ہوگا کہ دوسرا آدمی بھی حد نہ کر سکے۔

۱۔ راقم الحروف نے درج بخاری میں یہی الفاظ حضرت شاہ صاحبؒ سے سنے تھے جو اسی وقت کے نوٹ کے ہونے محفوظ ہیں فیض الباری ص ۴۰۵/۴۰۴ میں جواب سلام، بحالت استبراء (کہڑے پانی سے کرے ہیں) اور بعد استبراء سے تعبیر کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

جز بدن: ہاڑا وٹ وغیرہ کا، دوسرے معنی کلیان، بھجور وغیرہ کا، جہاں رسیوں وغیرہ پر بھجوروں کے خوشے لٹکا کر سکھاتے ہیں،
بڑھ جمل: اس کوئیں میں اونٹ گر گیا تھا، اس لئے یہ تلام پڑ گیا تھا۔

بَابُ هَلْ يَنْفَعُ فِي يَدَيْهِ بَعْدَ مَا يَضْرِبُ بِهِمَا الصَّعِيدَ لِلتَّيْمِ
(جب تیمم کے لئے زمین پر ہاتھ مارے تو کیا ان کو پھونک کر مٹی جھاڑ دے؟)

(۳۲۸) خَلَفْنَا آدَمَ قَالَ لَنَا شُعْبَةُ قَالَ لَنَا الْحَكَمُ عَنْ زَوْعَنِ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَنْزِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ
جَاءَهُ رَجُلٌ إِلَى عَمْرِو بْنِ الْعَطَّابِ فَقَالَ إِنِّي أَجْبَنْتُ فَلَمْ أَصِبِ الْمَاءَ فَقَالَ عُمَارُ بْنُ يَاسِرٍ لِعَمْرِو بْنِ الْعَطَّابِ
أَمَا تَذَكَّرُ أَنَّا كُنَّا فِي سَفَرٍ أَنَا وَأَنْتَ فَأَجْبَنَّا فَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ تَفْضَلْ وَأَمَّا أَنَا فَتَمَعْتُكَ فَضَلْتُ فَلَذَكَرْتُ ذَلِكَ
لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا فَضْرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِكَفِّهِ الْأَوْضَ وَنَفَخَ فِيهِمَا ثُمَّ
مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفْفَيْهِ.

ترجمہ: حضرت سعید بن عبد الرحمن بن ابی زینہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا: ایک شخص حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس آیا اور کہا مجھے غسل کی ضرورت ہوگئی اور پانی مل نہ سکا تو عمار بن یاسر نے عمر بن خطابؓ سے کہا، کیا آپ کو یاد نہیں ہم اور آپ سفر میں تھے اور حاضر جنابت میں ہو گئے تھے، تو آپ نے تو مارتا نہیں بڑھی اور میں (مٹی میں) لوٹ گیا اور نہ پڑھ لی۔ پھر میں نے نبی کریم ﷺ سے اس کو بیان کیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تجھے صرف یہ کافی ہے (یہ کہہ) کہ آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر مارا اور ان میں پھونک دیا، پھر ان سے اپنے منہ اور ہاتھوں پر مسح فرمایا۔

تشریح: حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے تراجم میں لکھا کہ مٹی پر ہاتھ مار کر ان کو جھاڑنا اس وقت ہے کہ ہاتھوں پر مٹی زیادہ لگ جائے اور اس سے صورت بگڑتی ہو۔ (کیونکہ مثلاً صورت لگاڑنا ممنوع ہے)
حضرت اقدس لنگوٹنیؒ نے فرمایا: تیمم چونکہ وضو کا قائم مقام ہے تو پانی کی طرح بظاہر سارے عضو پر مٹی پہنچانے کا بھی ضروری ہوتا معلوم ہوتا تھا، تو امام بخاریؒ نے اس کا ازالہ کیا اور بتلایا کہ مسح کا استیعاب تو ہونا چاہئے مگر مٹی سارے عضو پر لگانے میں استیعاب ضروری نہیں اور نہ حضور ہاتھ جھاڑ کر اس کو کم نہ کرتے۔ (لامع ص ۱۳۶/۱)

حنفیہ کے نزدیک تیمم کا طریقہ

یہ ہے کہ جس ارض پر دونوں ہاتھ مارے اور ان کو چہرہ پر پھیرے، پھر دوسری بار ہاتھ مارے، اور بائیں ہاتھ کی ہتھیلی داہنے ہاتھ کی ہتھیلی کی پشت پر رکھ کر چھوٹی تین انگلیوں اور آدمی ہتھیلی سے کہنی تک مسح کرے، پھر اچھوٹے اور پاس کی انگلی و ہتھیلی کے ذریعہ کہنی سے ہتھیلی کی انگلیوں تک مسح کرے، اس کے بعد داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ کا مسح بھی اسی صورت سے کرے۔

تیمم کے رکن دو ہیں، دوبار مٹی پر ہاتھ مارنا، اور پورے اعضاء کا مسح بشرط ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳

کتاب الفقہ ص ۱۱۳/۱ میں یہ اضافہ ہے:- (۹) داؤھی اور انگلیوں کا خلال (۱۰) انگوٹھی کو حرکت دینا (جو مسح کے قائم مقام ہے) (۱۱) تیان، (۱۲) مسواک کرنا، خنجر کے نزدیک ٹکراؤ مسح مکروہ ہے اور مالکیہ، شافعیہ، وحنابلہ کے یہاں بھی اسی طرح ہے۔

استیعاب کا مسئلہ: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ چہرے اور ہاتھوں کا کھنچوں تک پورے اجزاء کا استیعاب مسح ضروری ہے یہی ظاہر روایت بھی ہے اور امام شافعی وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں جیسا کہ نووی و زیلعی نے ذکر کیا ہے، علامہ بیہقی نے کہا: حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کی ہے کہ چہرہ اور ہاتھوں کے اکثر حصوں کا مسح کافی ہے کہ دفعہ للخرج اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے اس روایت کی تصحیح بھی کی گئی ہے، لہذا انگلیوں کا خلال، ننگن و انگوٹھی کا نکالنا واجب نہ ہوگا لیکن ظاہر روایت اور مفتی بہ قول و صحیح تراستیعاب محل ہی ہے تا کہ بدل یعنی تیمم اصل (وضو) کے ساتھ محقق ہو سکے اور اصل کی مخالفت سے بچ سکیں۔

لہذا انگوٹھی کا نکالنا اور انگلیوں کا خلال آنکھ کے اوپر ابروؤں کے نیچے کے حصہ کا اور رخسار و کان کے درمیان کے حصہ کا مسح بھی ضروری ہوگا انجمن (امانی) جلد ۱ ص ۱۳۶/۷

پہلے اشارہ ہو چکا کہ امام صاحب کے نزدیک انگوٹھی کو نکالنا ضروری نہیں بلکہ ہلا دینا ہی اس کا مسح ہے علامہ ابن رشد نے ہدایۃ الجہد ص ۶۰/۱ لکھا:- امام ابوحنیفہؒ، امام مالک وغیرہ کے نزدیک صرف مسح کافی ہے یہ ضروری نہیں کہ مٹی بھی تمام اعضاء پر جسم کو لگ جائے، ورنہ حضور علیہ السلام اپنے ہاتھوں سے مٹی نہ جھاڑتے لیکن امام شافعیؒ نے مٹی کا پورے اعضاء پر تیمم کو پہنچانا واجب قرار دیا ہے، علامہ ابوبکر صامی نے لکھا کہ مقصد شرع ہاتھوں کا مٹی پر رکھنا ہے، مٹی اٹھانا نہیں ہے، ورنہ ہاتھ جھٹکنا اور پھونک مارنا ثابت نہ ہوتا۔ (امانی ص ۱۲۶/۲)

حدیث الباب میں جو حضرت عمر و عمار کا واقعہ مذکور ہے، میں کافی تتبع و تلاش کے باوجود نہ معلوم کر سکا کہ یہ کس وقت کا ہے، اسی واقعہ کی وجہ سے حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہوا کہ وہ جواز تیمم للجبب کے قائل نہیں تھے۔ صحیح بات آگے آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

بَابُ التَّيْمُمِ لِلْوُجْهِ وَالْكَفَّيْنِ

(منہ اور ہاتھوں کے تیمم کا بیان)

(۳۲۹) خَلَفْنَا حَبَاجَ قَالَ لَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي الْحَكَمُ عَنْ ذَرِّعٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِیْ عَنْ أَبِيهِ قَالَ عَشَارٌ بَهْلَاءُ وَحَرَبٌ شُعْبَةُ بَيْدِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَذْنَا هُمَا مِنْ لَبِيْهِ ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ وَقَالَ الْمُسَرُّ أَنَا الْحَكَمُ مَسَحْتُ ذَرًّا عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِیْ قَالَ الْحَكَمُ وَقَدْ سَمِعْتُهُ مِنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِیْ عَنْ أَبِيهِ قَالَ عَشَارٌ الصَّعِيدُ الْعُثْبِيُّ وَهُوَ الْمُسْلِمُ يَخْفِيهِ مِنَ الْمَاءِ.

ترجمہ: حضرت سعید بن عبد الرحمن بن ابی زکی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ عمارؓ نے یہ (سب واقعہ) بیان کیا، اور شعبہؓ نے (جو راوی اس کے ہیں) دونوں ہاتھ زمین پر مارے، پھر انہیں اپنے منہ سے قریب کیا، اور اس سے اپنے منہ اور ہاتھوں کا مسح کیا اور ضرر نے کہا کہ مجھ سے شعبہؓ نے اور شعبہؓ نے حکم سے روایت کیا، حکم نے کہا کہ میں نے ذکر ابی عبد الرحمن سے بھی سنا۔ انہوں نے اپنے والد سے روایت کیا کہ عمارؓ نے کہا: پاک مٹی مسلم کیلئے وضو کا مودے گی اور پانی سے بے نیاز رہے گی (جب تک وہ نہ مے)

(۳۳۰) خَلَفْنَا سُلَيْمَ بْنَ خُرَبٍ قَالَ خَلَفْنَا شُعْبَةَ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ ذَرِّعٍ عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِیْ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ هَبَذَ عَمْرَ وَقَالَ لَهُ عَمَارٌ كُنَّا فِي سَرِيَّةٍ فَأَجْنَبْنَا وَقَالَ نَفَلَ فِيهِمَا.

(۳۳۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ قَالَ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ ذَرِّ عَنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ ابْنِ أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قَالَ عُمَارٌ لِعُمَرَ تَمَعَّكْتُ فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَكْفِيكَ الْوُجْهُ وَالْكَفَّيْنِ.

(۳۳۲) حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِیْهِم قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ ذَرِّ عَنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ ابْنِ أَبِي عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قَالَ لَهُ عُمَارٌ وَسَاقِ الْحَدِيثِ.

(۳۳۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ لَنَا عَدُوٌّ قَالَ لَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ ابْنِ ذَرِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ ابْنِ أَبِي عَنْ أَبِيهِ قَالَ عُمَارٌ لَضَرْبِ النَّبِيِّ ﷺ بِيَدِهِ الْأَرْضَ لَمَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ.

ترجمہ ۳۳۰: ابن عبد الرحمن بن ابی ابراہیم اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حضرت عمرؓ کے پاس حاضر تھے، ان سے عمار نے کہا کہ ہم ایک سر میں گئے تھے کہ ہم کوسل کی ضرورت ہوئی اور (مخ فہما کی جگہ) تفصیل لہجہ لہجہ۔

ترجمہ ۳۳۱: ابن عبد الرحمن بن ابی ابراہیم اپنے والد عبد الرحمن سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ عمارؓ نے حضرت عمرؓ سے بیان کیا کہ میں (تیم) جنابت کیلئے زمین میں لٹو گیا، پھر نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ تمہیں سزا اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا کافی تھا۔

ترجمہ ۳۳۲: ابن عبد الرحمن بن ابی ابراہیم، عبد الرحمن سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ میں حضرت عمرؓ کے پاس حاضر ہوا اور باقی پوری حدیث بیان کیا۔

ترجمہ ۳۳۳: ابن عبد الرحمن بن ابی ابراہیم اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، عمارؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے اپنا ہاتھ زمین پر رکھ کر اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کیا تھا۔

تشریح: محقق عینی نے فرمایا: اسی باب کی احادیث و آثار کا مطلب بھی وہی ہے جو اس سے پہلے باب کی حدیث کا تھا، فرق اتنا ہے کہ وہاں بہ طریق آدم عن شعبہ مرفوع روایت ذکر کی تھی، اور یہاں وہی بات امام بخاریؒ نے اپنے چھ مشائخ سے روایت کی ہے وہ سب بھی شعبہ ہی سے روایت کر رہے ہیں لیکن ان روایات میں سے تین موقوف ہیں اور تین مرفوع ہیں الخ (عمدہ ص ۳/۱۷۳)

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: امام بخاریؒ کا مقصد ان سب اسانید مختلفہ کے یکجا جمع کرنے سے روایت عمار کا اضطراب دفع کرنا ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کتب حدیث کی مراجعت کے بعد روایات عمار کا اضطراب بالکل واضح ہو جاتا ہے، امام بخاریؒ نے کثرت طرق دکھا کر یہ بتلانا چاہا کہ وجہ کفین والی روایت، بہ نسبت دوسری روایات عمار کے راجح ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت فیہم نے ذیل میں لکھا: امام لمحاوئ نے بھی شرح الآثار میں اضطراب کو نمایاں کیا ہے، محقق عینی نے امام لمحاوئ وغیرہ سے نقل کیا کہ عمار کی حدیث اضطراب کی وجہ سے حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، کیونکہ کبھی تو وہ حجت کو تعلیموں تک بتاتے ہیں۔ کہیں گمنوں تک، کبھی مؤنذروں تک، کبھی بطلوں تک، اسی لئے امام ترمذیؒ نے بھی لکھا کہ بعض اہل علم نے تیم وجہ کفین کے بارے میں حدیث عمار کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ ان سے مناکب و آباط کی بھی روایت مروی ہے ابن عربیؒ نے کہا: حدیث میں یہ بات عجیب و غریب ہے کہ اگر صحیح ہے حدیث عمار پر اتفاق کر لیا، حالانکہ اس میں اضطراب اختلاف اور زبانی نقصان سب ہی کچھ ہے، اس کو نقل کر کے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے یہ نقد بھی خوب کیا کہ ابن عربیؒ کے دعوئے اتفاق پر تعجب اس سے بھی زیادہ ہے (لاح ص ۱/۱۳۶) کیونکہ اگر صحاح میں سے امام ترمذیؒ و ابوداؤد وغیرہ بھی تو ہیں جو حدیث عمار کے ضعف و اضطراب کی طرف اشارہ کر گئے ہیں، پھر صحیح پر اتفاق کیسے ہو گیا؟!

حدیث عمارؓ کی تخریج امام احمد، ابوداؤد و منذری نے بھی کی ہے لیکن ابوداؤد و منذری نے اس پر سکوت کیا، (تخذا لاحادیث ص ۱۳۳/۱) امام بخاریؒ نے اس باب میں دو باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے، ایک تو حدیث عمار کے ذکر پر تنہا کیلئے ایک ہی ضربہ سے وجہ کفین کا مسح کرنا، اور صرف کفین کا مسح کافی ہونا، دوسرے تنہا کیلئے طہارت مطلقہ ہونا، جس کی طرف وقار النظر الخ سے اشارہ کیا ہے، ان دونوں مسئلوں پر ہم کسی قدر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں وہاں اللہ التوفیق:-

بحث و نظر:- امام ترمذی نے لکھا:- اس بارے میں حدیث عمار کے سوا حدیث عائشہؓ و ابن عباسؓ بھی ہیں عمار کی حدیث حسن صحیح ہے اور یہ قول بہت سے صحابہ کا ہے، جن میں عمار، ابن عباسؓ ہیں، اور تابعین میں سے شعبی، عطاء و کھول ہیں، یہ حضرات تنہا کو ایک ہی ضربہ سے وجہ کفین کیلئے بتلاتے ہیں، یہی مذہب امام احمد و خلق کا ہے اور بعض اہل علم جن میں حضرت ابن عمر، جابر، ابراہیم و حسن ہیں، ایک ضربہ سے وجہ کیلئے اور دوسرا یہ کہ کیلئے مرفیقین تک بتلاتے ہیں، یہ مذہب سفیان ثوری، امام مالک، ابن مبارک، و امام شافعی کا ہے (یہی قول امام ابویوسفؒ اور آپ کے اصحاب کا ہے)

امام شافعی رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے اپنی کتاب الامام ص ۴۳/۱ (مطبوعہ ایتام سورنی بمبئی) میں باب کیف التیمم کے تحت اپنی سند سے حدیث مرفوعہ صحیحہ و ذرا عین کی روایت کی، پھر عقلی دلیل نقل کی کہ تنہا چونکہ وضو کے غسل وجہ و یمن کا بدل ہے اس لئے وضو ہی کی طرح مسح بھی ہونا چاہئے، اور اللہ تعالیٰ نے صرف ان دو کے مسح کا حکم فرما کر باقی اعضاء وضو و غسل کا حکم اٹھا دیا، پھر لکھا کہ تنہا میں ذرا عین کا مسح مرفیقین تک ضروری ہے اس کے بغیر درست نہ ہوگا۔ پھر اس کے بغیر بھی چارہ نہیں کہ وجہ کیلئے منیٰ پر ہاتھ مارنا مستقل ہو اور ہاتھوں کیلئے دوبارہ ہوا اس کے بغیر درست نہ ہوگا۔ الخ یہ امام شافعیؒ کے ارشادات ہیں جو معاندین خفیہ کے نزدیک بھی مسلم محدث اعظم ہیں اور بلند پایہ مجتہدین بھی ہیں۔

مسک امام مالک رحمہ اللہ

موطا میں باب العمل فی التیمم کے تحت حضرت ابن عمرؓ کے دو اثر درج ہوئے ہیں اور دونوں میں مسح الی المرفیقین کا ثبوت ہے سہ حدیث عمار کا اضطراب سنن بتیسی سے بھی ثابت ہوتا ہے، ان کی سب روایات جمع کر دی ہیں اور امام بتیسی نے باب کیف التیمم کے تحت ضربتین اور مسح الی الذرا عین و المرفیقین کی روایات بھی جمع کی ہیں، جو حضرت ابن عباسؓ، اعرج، ابن عمرؓ و اسلمؓ و جابرؓ کی ہیں امام بتیسی نے لکھا کہ یہی قول سالم بن عبد اللہ، حسن بصری، شعبی و ابراہیم خثعمی سے بھی مروی ہے (سنن بتیسی ص ۲۰۵/۱) پھر امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:- ہم عمار کی روایت وجہ کفین والی کو اس لئے نہیں لیتے کہ نبی کریم ﷺ سے ہمیں یہ بات ثبوت کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ آپ نے چہرہ اور ذرا عین کا مسح فرمایا ہے (ذرا ع باذو، یعنی کہنی سے چھ کی انگلی تک کے حصہ کو کہتے ہیں) (دوسرے یہ کہ یہ صورت قرآن مجید کے اتباع سے زیادہ قریب ہے اور قیاس کے لحاظ سے زیادہ موزوں و مناسب ہے کیونکہ کسی چیز کا بدل بھی اسی جیسا ہونا چاہئے، اور زعفرانیؒ نے امام شافعیؒ کے واسطے سے بھی حدیث ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ تنہا میں ایک بار چہرہ کیلئے ہاتھ مارے اور دوسری بار ہاتھوں کیلئے کہنوں تک اور بیان کیا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا اسی طرح غسل ہم نے اپنے اصحاب کا دیکھا اور اس بارے میں کہ حضور اکرم ﷺ سے بھی روایت کیا گیا ہے اگر میں اس کو ثابت جانتا تو اس سے قیاد نہ کرتا اور نہ اس میں شک کرتا آگے امام بتیسی نے لکھا:- مسح وجہ کفین حدیث عمار میں ضرور ثابت ہے، بلکہ حدیث مسح ذرا عین کی نسبت اجماع بھی ہے مگر حدیث مسح ذرا عین بھی جدید ہے ان شواہد کی وجہ سے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہیں، اور وہ دوسری قصہ ہے ہاں اگر حدیث عمار ابتداء تنہا میں نزول آیت کے وقت ہے تو مسح ذرا عین والی حدیث اس کے بعد کی شہرتی ہے لہذا اسی کا اتباع اولیٰ ہے اور یہی کتاب اللہ و قیاس سے بھی زیادہ قریب ہے اور حضرت ابن عمرؓ کا نقل بھی اسی کے مطابق صحت کے ساتھ ثابت ہے اور حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے مسح وجہ کفین بھی مروی ہے لیکن حضرت علیؓ سے اس کے خلاف بھی روایت کیا گیا ہے (بتیسی ص ۲۱۱/۱)

سہ حدیث عائشہؓ و بنابرؓ میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے تنہا میں دوبار منیٰ پر ہاتھ مارنا بتلایا، ایک مرتبہ چہرہ چھو کیلئے، دوسری بار دونوں ہاتھوں کیلئے کہنوں تک، جس کے راوی مرفیقین میں کلام کیا گیا ہے، دوسری حدیث ابن عباسؓ کی تخریج حاکم بتیسی، مجاہد رزاق و طبرانی نے کی ہے، کذا فی شرح سران احمد (تخذا ص ۱۳۳/۱) حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت بتیسی ص ۲۰۵/۱ میں لمسحہ و ذرا عینہ کے الفاظ سے درج ہے۔

اور امام مالکؒ نے طریقہ تہتم ضربتین اور مسح الی الرفیقین ہی کا بتلایا۔

چونکہ اس بارے میں اہل ظاہر و اہل حدیث بھی امام بخاری و امام احمد کے ساتھ ہیں، اس لئے انہوں نے امام شافعی و مالک کا بھی کوئی لحاظ نہیں کیا بلکہ ابن حزم نے تو حسب عادت ان دونوں اور امام اعظم کے خلاف تہتم لسانی کی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی شافعییت

کہ باوجود شافعی المذہب ہونے کے اپنے مذہب کی کوئی حمایت نہ کر سکے بلکہ امام شافعی کے قول قدیم کا سہارا ڈھونڈا ہے حالانکہ قول جدید کے ہوتے ہوئے، قدیم کا ذکر بھی بے سود ہے شرح الترغاتی علی الموطا ص ۱۱۳/۱ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی قول جدید کے لحاظ سے اور دوسرے حضرات و وجوب ضربتین اور وجوب مسح الی الرفیقین کے قائل ہیں۔

علامہ نووی شافعی

آپ نے شرح مسلم میں قول علیہ السلام مکان مکعبیک کے تحت لکھا کہ مراد بیان صورت ضرب تھا تعلیم کیلئے، پورے تہتم کو بتلانا مقصود نہیں تھا، پھر یہ کہ شروع آیت میں وضو کا حکم غس یدین الی الرفیقین ارشاد ہوا پھر تہتم کا حکم فاصحوا بیان ہوا تو ظاہر یہی ہے کہ مطلق ید سے بھی مراد وہی ہے جو ابتداء آیت میں ہے، لہذا اس ظاہر کو بغیر کسی مخالف صریح حکم کے ترک کرنا درست نہ ہوگا، واللہ اعلم (نووی ص ۱۶۱) علامہ بیہقی: آپ نے فی الحقیقت امام شافعی اور جمہور ائمہ کے مذہب کی تائید حدیثانہ طریق پر اچھی کی ہے کچھ حصہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

حافظ ابوبکر بن ابی شیبہ کا رد

آپ نے مشہور و معروف کتاب ”المصنف“ میں ایک مستقل باب قائم کیا جس میں امام ابوحنیفہؒ کی ۲۵ مسائل میں مخالفت احادیث نبویہ و کلامی ہے (اس کے کئی جوابات لکھے گئے ہیں اور علامہ کوشری کے رد مبیع کا ذکر کتب مقدمہ میں کر چکے ہیں) عجیب بات ہے کہ حافظ موصوف نے ایک عنوان ”الضریہ والضریتان فی التہتم“ قائم کر کے حدیث عمار ذکر کی پھر لکھا کہ امام ابوحنیفہ ایک ضرب کو کافی نہیں کہتے، بلکہ دوسریوں کے قائل ہیں، اول تو امام صاحب سے روایت حسن الی الرفیقین کی بھی ہے جیسا کہ عنایہ اور شرح وقایہ میں ہے (فتح الملبم ص ۱۴۹/۱) اور جو مشہور مذہب ہے وہ ظاہر روایت ہے۔

پھر سب سے زیادہ شدت امام شافعی کے قول جدید میں ہے، ایسی حالت میں امام مالک و شافعی کو چھوڑ کر صرف امام ابوحنیفہ کو ہدف بنانا مناسب نہ تھا، امام مالک کی رحلت ۹۷ھ میں امام شافعی کی ۲۵۲ھ میں ہوئی اور ابن ابی شیبہ کی ۲۳۵ھ میں، اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خواہ مخواہ صرف امام صاحب اور حنفیہ ہی سے کاوش تھی اور ان ہی کو مطلقون کرنے کا طریقہ اپنایا گیا تھا، پھر یہ بھی دیکھنا تھا کہ ضربتین اور مسح الی الرفیقین کے قائل تو صحابہ و تابعین بھی تھے، جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ نے لکھا ہے، کیا ان سب پر بھی مختلف احادیث کا الزام لگایا جاسکتا ہے؟ علامہ کوشری نے یہ جواب دیا کہ ضرب اور ضربتین کی دونوں روایتیں محض، امام صاحب نے احتیاط والی بات اختیار کر لی، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اگر موقوف بھی ہے تو ایسے امور شرعہ میں امام صاحب کے نزدیک موقوف کے لئے بھی مرفوع کا ہی حکم ہوا کرتا ہے۔ حضرت چاہز کی حدیث کو

۱۔ محقق محلی نے لکھا: حافظ ابن حجر کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ اس بارے میں حدیث ابی جہم و عمار کے سوا کوئی حدیث درجہ صحت کو نہیں پہنچی، کیونکہ حضرت چاہز کی مرفوع حدیث ضربتین و مسح الی الرفیقین کی ثابت ہے، جس کی اسناد کو حاکم و ذہبی نے صحیح کہا، لہذا جو اس کی صحت سے منکر ہو اس کا قول ناقابل التفات ہے۔ اگر کہو کہ اس حدیث چاہز کو ایک جہاد حدیث نے موقوف کہا ہے، میں کہوں گا کہ اس کا مرفوع ہونا درحقیقت ثابت ہے، کیونکہ وہ دوسریوں سے منہد ہوئی ہے۔ (مروء ص ۷۴/۲) گو یہ دفع کا حکم ایک طریق روایت کے لحاظ سے لگایا گیا ہے تو دفع کا حکم دوسری طرح کی وجہ سے لگا ہے لہذا اس کو ترجیح ہوئی (لا حاشیہ حاشیہ لکھے ص ۷۴ پر)

بھی حاکم نے صحیح الاسناد کہا اور دارقطنی نے اس کے سب پر حال کی توثیق کی ہے، علامہ ذہبی نے بھی بہت سی احادیث حضرت عائشہ، ابن عمر، اسلم، ابن عباس، ابو نعیم، ابو ہریرہ سے روایت کی ہیں، جو حضرت عیسیٰ کی تائید کرتی ہیں، اور سب ل کرنا قابلِ رد بین جاتی ہیں، پھر یہ کہ حضرت عیسیٰ میں ایک ضرب بھی آجاتا ہے، اس کے برعکس میں یہ بات نہیں ہے (الکتب الطریقہ ص ۱۳۱)

خود ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں بھی ضربتان موسیٰ الی الرفیقین کی روایت ابن طاووس عن ابیہ روایت کی ہے (عمدہ ص ۷۱/۷۲)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے شرح تراجم ابواب المسیح میں "باب التعم للوجہ الکفین" کے تحت لکھا:۔ امام بخاری کا مذہب اس مسئلہ میں وہی ہے جو اصحاب ظواہر اور بعض مجتہدین (امام احمد) کا ہے، کہ تیم چہرہ اور صرف پھیلیوں کا ہے، اور کہیں تک مس ضروری نہیں، برخلاف جمہور کے، کہ وہ کہتے ہیں کہ انسا یکفیه الخ کا مقصد اضافی و نسبی حصہ ہے، جو صرف ترخ (لوٹنے پونے) کی نفی کیلئے ہے، اس کا مقصد ایک ضربہ اور صرف کفین کا مس نہیں ہے، ان کی دلیل وہ ہے جو صحیح میں مرفوع حدیث لائے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے دو بار مٹی پر ہاتھ مارے، ایک دفعہ چہرے کیلئے، دوسری بار ہاتھوں کے واسطے کہیں تک، (ص ۲۰ مطبوعہ صحیح بخاری) یہاں بظاہر کتابت وطہارت کی غلطی ہے جس پر کسی نے تنبیہ نہ کی، کیونکہ صحیح میں کوئی مرفوع حدیث نہیں ہے بلکہ اصحاب حدیث نے سارا جھٹلایا اسی لئے کھڑا کیا ہے کہ صحیحین میں ضربتین اور مس الی الرفیقین کی کوئی حدیث نہیں ہے جو ہیں وہ سب کتاب سنن اور دوسری کتب حدیث میں ہیں۔

آپ نے حجتہ اللہ میں لکھا:۔ تیم کا طریقہ یہی ان امور میں سے ہے جن میں حضور اکرم ﷺ سے حاصل کرنے کے طریقوں میں اختلاف پیدا ہو جانے کی وجہ سے اختلاف ہو گیا ہے، پس اکثر فقہاء تابعین وغیرہم تو یہی کہتے تھے کہ تیم میں ضربتان اور دوسری ضرب یدین الی الرفیقین کیلئے ہے، اس کے بعد جب محدثین کا طور و طریق وجود میں آیا تو دوسری رائے نمایاں ہوئی، اور صرف احادیث کے ذخیرہ پر نظر کی گئی تو جدید طریقہ تحقیق کے تحت سب سے زیادہ صحت کا حصہ حدیث عمار انسا یکفیک الخ کو ملا، دوسری حدیث حضرت ابن عمر کی ہے کہ تیم ضربتان ہے ضربة للوجہ و ضربة للیدین الی الرفیقین۔ پھر دیکھا گیا تو نبی کریم ﷺ اور صحابہ کامل دونوں طرح مروی ہوا اور وجہ تطبیق ظاہر ہے جس کی طرف لفظ انسا یکفیک رہنمائی کر رہا ہے، لہذا اول درجہ کا تیم اور دوسرے کوسنت کا درجہ دینا مناسب ہے اور اسی پر تیم کے بارے میں ان کے اختلاف کو محمول کرنا چاہئے، اور یہ بھی مستبعد نہیں کہ حضور اکرم ﷺ کے فعل کا مطلب یہ لیا جائے کہ آپ نے عمار کو شروع تیم کی تعلیم دی کہ زمین پر ہاتھ مارنے سے جو کچھ ہاتھ پر لگ جائے اس کو اعضاء تیم پر مل لیا جائے، زمین پر لوٹایا سارے بدن پر خاک ملنا شروع نہیں ہے اس وقت حضور کا مطلب اعضاء تیم کی مقدار مسح بیان کرنا نہیں تھا، اور نہ ضرب کا عدد بتلانا تھا، پھر یہی مطلب اس ارشاد کا بھی ہوگا جو آپ نے عمار سے زبانی فرمایا:۔ اور غرض حصہ کی یہ لحاظ نظر ہی تھی، پھر یہ بھی ہے کہ ایسے مسائل

(بقیہ حاشیہ سابقہ) تحفہ کا جواب: اس موقع پر العرف اللہ کی میں جو حضرت شاہ صاحب کی رائے اتاہ کی ضریب منسوب کے بارے میں بیان ہوئی ہے، اور جس کی تائید ابھی مثنیٰ سے بھی ہوئی، اس پر صاحب تحفہ نے اعتراض کیا ہے کہ پہلے عبارت میں مرع ذکر نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ احادیث رسول اکرم ﷺ کا سارا مجموعہ بطور مجلسی مقامات و مکالمات کے مدون ہوا ہے اور ان سب میں شارح علیہ السلام کی ذات بابر کا ہی غور و فکر کنوڑہی ہے تو اگر کسی جگہ دوسرے کسی فرد کا قول و فعل صراحت ہی کے ساتھ ذکر ہو تو وہ الگ بات ہے ورنہ بطور "والکھل عبادۃ و امت المعصی" حضور اکرم ﷺ ہی کی ذات اور آپ کے ارشادات مبارکہ احادیث کا محور ہوتے ہیں، اور اسی نظر کو آگے بڑھا کر یہ فیصلہ بطور اکابر ملت نے کیا کہ صحابی کی موقوف بھی حکم مرفوع ہے۔

غرض مجموعہ احادیث کو کھال سے نبیہ کے مکالمات، ملفوظات و ملفوظات کہتا چاہئے اور اس میں مرید کتب تصنیف و تالیف کی طرح حاضر و مرام کی تلاش و کاوش موزوں نہ ہوگی۔ ومن لم ینقل لم ینقل۔ (افادہ شیخ الاثر) "مؤلف"

میں انسان کو وہی صورت عمل اختیار کرنی چاہئے، جس کے تحت وہ اپنے عہدہ و ذمہ داری سے قطعی و یقینی طور پر نکل جائے (حجت اللہ ص ۱۸۰/۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے سؤی شرح موطاؒ میں لکھا: میرے نزدیک حدیث ابن عمر و حدیث عمار باہم متعارض نہیں ہیں اس لئے کہ فعل ابن عمرؓ کمالی تہم ہے اور حضور علیہ السلام کا عمل مبارک اقل تہم ہے جیسا کہ انصاف یکھیک سے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا ہے پس جس طرح اصل وضو غسل اعضاء سے ایک ایک مرتبہ، اور کمال وضو تین بار دھونا ہے اسی طرح اصل تہم تہم بد واحدہ اور مسح الی الکفین ہے اور کمال تہم ضربان مسح الی المرفقین ہے۔

لکھنؤگر یہ: اوپر کے ارشاد وہی الہی کو ہم نے اس لئے بھی ذکر کیا ہے کہ صحیح و جوہ اختلاف پیش نظر ہوں اور یہاں اس کو سمجھنے کا بہت اچھا موقع ہے حضرت شاہ صاحبؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ فقہاء تابعین تک ایک دور تھا، جس میں قرآن و سنت اور اجماع و قیاس نیز آثار و تعامل صحابہ کی روشنی میں مسئل کے فیصلے کئے جاتے تھے، اس کے بعد محدثین و رواۃ کا دور آیا کہ صرف احادیث مجرودہ اور ان کے طرق روایات کو سامنے رکھ کر مسائل کے فیصلے ہونے لگے، اور اس طریقہ جدیدہ عہدہ ہر اس کی قدر پابندی کی گئی کہ اس کے مقابلہ میں آثار صحابہ و تابعین کو بھی نظر انداز کر دیا گیا، اور فقہاء تابعین کے دور میں جو ائمہ مجتہدین سابقین کے فیصلے یا بشر احادیث ثانیات و ثلاثیات کی رو سے کئے گئے تھے وہ بھی رد و خراعت نہ رہے حالانکہ یہ ائمہ مجتہدین نہ صرف اپنے زمانہ کے کبار محدثین تھے، بلکہ محدثین ارباب صحاح کے شیوخ و اساتذہ حدیث بھی تھے۔

اسی مسئلہ زیر بحث میں دیکھنے کے حضرت امام ابوحنیفہؒ مع تمام محدثین حنفیہ، امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری اور حضرت امیر المومنین فی الحدیث شیخ عبد اللہ بن مبارک بھی ضمیمین مسح الی المرفقین ہی کے قائل تھے، اور عبد اللہ بن مبارک کے بارے میں امام بخاری کا یہ فیصلہ بھی ملحوظ رکھیے، کہ اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم تھے اور لوگوں کو بجائے دوسروں کے ان کی اتباع و تقلید کرنی چاہئے تھی۔

حضرت شیخ محدث عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے المصنوعات میں لکھا: احادیث ضمیمین جن سے ائمہ مجتہدین نے اپنے زمانہ میں استدلال کیا تھا، بعد کو ان کی صحت سے انکار کرنا محلی نظر ہے اس لئے کہ ممکن ہے ان میں ضعف و کمزوری ان حضرات کے بعد متاخرین رواۃ کی وجہ سے پیدا ہوا ہو۔ جنہوں نے زمانہ ائمہ کے بعد احادیث مذکورہ کی روایت کی ہے اور اسی لئے بعد کے محدثین متاخرین نے ان احادیث کو سنن کے مجموعوں میں لے لیا، صحاح میں نہیں لیا، لہذا یہ ضروری نہیں کہ جو ضعف کسی حدیث میں متاخرین کے یہاں ماما گیا، وہ متقدمین کے یہاں بھی موجود ہو۔ مثلاً کسی حدیث کے رجال اسناد میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں کوئی ایک تابعی تھا جس نے صحابی سے روایت کی، یا دو یا تین غیر تابعی تھے، جو ثقہ تھے، اور اہل ضبط و اتقان میں سے بھی پھر اسی حدیث کی روایت بعد میں ان سے کم درجہ کے لوگوں نے کی، تو ایسی حدیث بخاری مسلم و ترمذی جیسے معام حدیث کے نزدیک تو ضرور ضعیف قرار پائے گی مگر یہ بعد کا ضعف امام صاحب کے استدلال کو تو کمزور نہیں کر سکتا۔ فہدیر و ہذہ نکتہ جیدہ۔ اسی مذکورہ بالا ارشاد کی تائید حضرت امام شافعی کے سابقہ مضمون سے بھی ہوتی ہے، جس میں انہوں نے فرمایا کہ میں نے اور میرے اصحاب نے جو ضمیمین اور مسح الی المرفقین کا مذہب اختیار کیا ہے وہ حدیث رسول کی محنت کے بعد ہی کیا ہے، اور جو دوسری بات رسول اکرم ﷺ کی طرف منسوب کی گئی ہے اس کو اگر میں ثابت جانتا تو اس سے ہرگز تجاوز نہ کرتا اور نہ اس میں شک کرتا، معلوم ہوتا ہے کہ حدیث عمار کو یا تو اضطراب کی وجہ سے انہوں نے غیر ثابت سمجھا اس کو سابق زمانہ سے متعلق قرار دیا جس میں صحابہ نے حضور علیہ السلام کی تصریح سے قبل اپنی اپنی رائے سے عمل کیا تھا۔ وغیرہ)

امام شافعیؒ سے اس قسم کے اقوال نہایت اہم ہیں اور ان کو سمجھا کر دیا جائے تو بہت سے مغالطے دور ہو سکتے ہیں۔ مگر بڑی حیرت ہے

کہ شافعی کا بہت بڑا تعصب رکھنے والے حافظ ابن حجر نے بھی امام شافعی کے ایسے ارشادات کی قدر نہ کی بلکہ وہ تو بعد کے محدثین خصوصاً امام بخاری سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ مصنف حتم کے بارے میں سب ہی احادیث واردہ کو غیر صحیح تک کہہ دیا، جہر حبیب الہی، جہم و عمار کے اور کہا کہ ان کے ماسوا سب یا تو ضعیف ہیں، یا وہ ہیں جن کے رفع و وقف میں اختلاف ہے اور ان عدم رفع ہی ہے (فتح ص ۳۰۴/۱) کیا یہ ممکن ہے کہ امام شافعی ایسا محدث و مجتہد ایک صحیح و جامع حدیث کے ثبوت میں شک و شبہ کرے؟ لہذا حقیقت یہی مانی پڑے گی کہ ائمہ مجتہدین اور محدثین حنفیہ کے زمانہ کی محنت شدہ اور معمول بہا احادیث کو ہم بعد کے محدثین و رواۃ کی وجہ سے ضعیف یا غیر صحیح نہیں کہہ سکتے، یہ بات الگ رہی کہ بعد کے طریق مبدہ محدثین کی بھی ضرورت تھی اور بعد کے زمانہ میں جو فیصلے کئے گئے، وہ بھی اپنی جگہ نہایت اہم اور مستحق قبول ہیں۔ غلطی صرف اتنی ہی سمجھ میں آتی ہے کہ ہم متاخرین کے فیصلوں کو حنفیہ کے فیصلوں پر اثر انداز سمجھنے لگے ہیں جبکہ متاخرین کے فیصلے صرف بعد والوں کیلئے، حجت و سند ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ حنفیہ کے خلاف نہ ہوں اور یہی ترتیب قرآن، سنت، اجماع، قیاس آثار صحابہ و تابعین میں بھی ہے کہ ہر ایک کا فیصلہ بعد کیلئے حجت و سند ہے برعکس نہیں، اور نہ بعد والے فیصلہ کو سابق پر ترجیح دے سکتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ دلائل جہور: مسئلہ زیر بحث میں دلائل جہور کے سلسلہ میں سب سے پہلی چیز تو وہی کہ امام شافعی ایسے محدث اعظم تشریح فرما رہے ہیں کہ اگر دوسری بات (ضویہ و احدہ اور مسیح الی الکلیفین والی) میرے نزدیک ثابت ہوتی تو میں اس سے تجاوز نہ کرتا یعنی اسی کو اٹھتا رکھتا اور اس میں کوئی شک و شبہ نہ کرتا، جس امر کے حدیثی نقطہ نظر سے مرجوح یا غیر ثابت ہونے کا فیصلہ امام شافعی کر چکے ہوں اسی کو بعد کے محدثین نے جو زمانہ کے لحاظ سے متاخر اور مرتبہ میں ان کے علاوہ حدیث ہیں، راجح قرار دے دیا، تو کیا یہ بات چلنے والی ہے؟ اہل ظاہر ابن حزم وغیرہ نے بھی رواۃ متاخرین میں کلام کر کے فرقتین و مسح الی المرفوعین کی احادیث و آثار کے وجود و ضعف پر بڑی کاوش و توجہ دی ہے مگر اس امر کا جواب کسی نے نہیں دیا کہ امام شافعی کے بعد کون سا محدث اس پایہ کا آیا ہے، جس کی وجہ سے ان کی حدیثی تحقیق مذکور کو نظر انداز کیا جاسکے، امام بخاری ہوں یا دوسرے بعد کے محدثین کہار، ہم سمجھتے ہیں کہ امام شافعی کے ایسے واضح و صریح فیصلے کے بعد، کسی محدث کی وجہ سے بھی اس کو گرتا درست نہیں، کیونکہ یہ سارے محدثین اپنی جگہ کتنے ہی بڑے اور بلند مرتبہ کے حامل کیوں نہ ہوں، امام شافعی کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتے، جس طرح امام شافعی و امام مالک و احمد اپنی اپنی جگہ کیسے ہی اکابرین حدیث ہوں، امام اعظم اور آپ کے اصحاب عظام کے مرتبہ کو نہیں پہنچتے، پہلی بات میں تو دوسروں کو بھی مجال انکار و شبہ نہیں اور دوسری کا ثبوت انوار الباری کے حدیثی مباحث ہوں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قوی استدلال

یہاں ہم نے امام شافعی کے استدلال کو زیادہ اہمیت سے اس لئے پیش کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ میں سے وہ سب سے زیادہ شدت کے ساتھ و جوہر ضربتین و سح الی المرفوعین کے قائل ہیں اور انہوں نے اپنے قول قدیم کو ترک کر کے یہ آخری فیصلہ کیا ہے، دوسرے یہ کہ ائمہ اربعہ میں سے جس طرح کا تفصیل و بحث کے ساتھ استدلالی مواد ان کی کتاب الام وغیرہ میں براہ راست و بلا واسطہ مل جاتا ہے، دوسرے ائمہ کی کسی اپنی تعنیف سے نہیں ملتا، تیسرے ہمیں یہ بات بھی دکھائی ہے کہ اصحاب ظاہر و اہل حدیث حضرات کی ائمہ مجتہدین کے فیصلہ کردہ مسائل کے خلاف صرف آرائی صرف حنفیہ کے خلاف نہیں ہے جن کو وہ محدثین کے زمرہ میں شمار کرنے سے بھی بچنا چاہتے ہیں، بلکہ یہ صورت دوسرے ائمہ مجتہدین کے خلاف بھی ہے جن کے بلند پایہ محدث ہونے کا وہ خود بھی اعتراف کرتے ہیں۔

امام بیہقی و حافظ ابن حجر

اس مقام سے یہ الجھن بھی دور ہو گئی کہ فقہ شافعی کی تائید و تقویت کیلئے سب سے نمایاں نام امام بیہقی کا آتا ہے کہ امام شافعی پر ان

کا احسان کیا جاتا ہے، جب کہ اہل درس کے سامنے نمایاں شخصیت حافظ ابن حجر کی ہے، تو حقیقت یہ ہے کہ مشہور اختلافی مسائل میں اگرچہ حافظ ہی نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے لیکن بہت سے مسائل میں وہ امام بخاری وغیرہ سے مرعوب و متاثر ہو کر اپنے مقلد امام شافعی کی حمایت سے دلکش بھی ہو گئے ہیں برخلاف اس کے امام بیہقی سے جتنا بھی ہوسکا اپنے امام کی تائید میں پورا روز صرف کر گئے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام بیہقی شافعی نے سنن بیہقی میں جہاں حدود و اعتدال سے تجاوز کیا ہے اس کی اصلاح و تلافی علامہ محدث ترکمانی حنفی نے الجواب النبی میں کر دی ہے، جو سنن کے ساتھ اور الگ بھی حیدرآباد سے شائع ہو چکی ہے اور علماء محققین کے لئے ان دونوں کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ واللہ العلیق۔

حدیث بروایت امام اعظمؒ

بہ طریق عبد العزیز بن ابی ہودا عن نافع بن ابن عمرؓ کہ رسول اکرم ﷺ کا تخم دوسروں سے تھا ایک چہرہ کیلئے، دوسری یعدین الی المرفقین کے واسطے، اسی طرح یہ روایت ابن خسر وابن المغافر نے کی ہے، اور محدث حاکم و دارقطنی نے بھی اسی لفظ سے روایت کی ہے مصححین کی حدیث میں الی المرفقین نہیں ہے، لیکن محدث بزار نے اسناد حسن سے جو حدیث عمار بن یاسر روایت کی ہے، اس میں قسم حصریۃ اخروی للیعدین الی المرفقین کا لفظ ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی ایک روایت ہے کہ کچھ لوگ دیہات کے حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے عرض کیا کہ ہم تین تین چار چار ماہ تک ریگستانی علاقوں میں بسر کرتے ہیں ہم میں جنابت والے اور حیض و نفاس والیاں بھی ہوتی ہیں، پانی میسر نہیں ہوتا، کیا کریں؟ آپ نے فرمایا، زمین سے کام لیا کرو، پھر زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ مبارک کا مسح کر کے بتلایا اور دوبارہ ہاتھ مار کر کہیں تک دونوں ہاتھوں کا مسح کیا (موقوف الجوز المذہب ص ۱/۴۲)۔

نصب الرایس ص ۱۵۴/۱ میں یہ حدیث بیہقی سے نقل کی ہے پھر ص ۱۵۶/۱ میں دوسری روایت نقل کی جس میں ایک دو ماہ کا ذکر ہے یہ مسند احمد، بیہقی و مسند اسحاق بن راہویہ کی روایت ہے، دوسرے طریق سے یہ روایت طبرانی میں بھی ہے الخ

حدیث بروایت امام شافعیؒ

بہ طریق ابراہیم بن محمد، عن ابی الحویرث عبد الرحمن بن معاذ یہ عن الامرح عن ابن الصمد کہ رسول اللہ ﷺ نے تخم فرمایا، پس چہرہ اور ذرا عین کا مسح کیا (کتاب الام ص ۱/۴۲)۔

اس روایت کا ذکر حافظ ابن حجر نے بھی فتح ص ۳۰۲/۱ میں قولہ فمسح بوجہ و یدہ کے تحت کیا ہے، مگر لفظ ذرا عین کو بمقابلہ یہ یہ دولت شاہ قرار دیا ہے اور ابو الحویرث کو بھی ضعیف لکھا ہے، اور ص ۳۰۴/۱ میں مس الی المرفقین کے قیاس علی الوضو کو بھی قیاس بمقابلہ نص قرار دے کر اس کو فاسد الاعتبار کہا ہے حالانکہ اس قیاس کو امام شافعی نے صحیح سمجھ کر اپنی دلیل بنایا ہے، ملاحظہ ہو کتاب الام ص ۱/۴۲ اقل الشافعی و محقول الخ

حدیث بروایت امام مالک رحمہ اللہ

بواسطہ نافع حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی کہ تخم مرفقین تک کرتے تھے، اس روایت کو موطا امام مالک میں موقوفاً روایت کیا ہے یہ سنن ابی یوسف کے رواۃ میں سے ہیں ان کو بھی الطحطاوی، عیسیٰ، ابن معین، اور ابو حاتم و حاکم نے نقد کیا۔ (م ۱۵۹ھ) ابیانی ص ۲۱۶، یہ حدیث ثلاثی ہے جس میں محدث اور رسول اکرم ﷺ کے درمیان تین راویوں کا واسطہ ہوتا ہے اور پہلے بتلایا گیا ہے کہ امام اعظم کی اکثر روایات ثلاثی ہیں، اور ثانی بھی بکثرت ہیں، جن میں صرف دو واسطے ہوتے ہیں، جبکہ پوری صحیح بخاری میں ثلاثی صرف ۲۲ حدیث ہیں، جو اس کی سب سے اعلیٰ درجہ کی حدیث ہیں کیونکہ اس میں ثلاثی ایک بھی نہیں ہے، اس لئے امام اعظم کا مسلک سب سے اعلیٰ ہے جو احادیث ثلاثیات و ثنائیات پر مبنی ہے۔ "مؤلف"

کیا ہے، مگر حاکم و دارقطنی نے اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے (شرح الزرقانی ص ۱۱۱۳/۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ظاہر موطا امام مالک سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اب کے نزدیک بھی مرفقین تک تیمم واجب ہے لیکن بعض شارحین نے اس کو انتخاب پر محمول کیا ہے۔

دوسری احادیث: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ایک حدیث بغوی کی ہے، قصہ ابی جہم میں کہ حضور علیہ السلام نے میرے سلام کا جواب صحیح و بدو ذرا عین کے بعد دیا۔ اس کی بغوی نے تحفین کی ہے اگرچہ اس کے ایک راوی ابراہیم بن محمد میں کلام ہوا ہے۔

دوسری حدیث دارقطنی میں حضرت جابرؓ سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: تیمم ایک ضربہ جب کے لئے ہے اور ایک ذرا عین الی مرفقین کے واسطے محدث دارقطنی نے لکھا کہ اس کے سبب رجال ثقہ ہیں، حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے لیکن صحیحین میں نہیں آئی (نسب ابراہیم ص ۱۵۱/۱) اصل کتاب میں اتنی ہی بات تھی، جس کو دارقطنی سے زبلی نے نقل کر دیا، یہ بات دارقطنی کی حاشیہ پر تھی "والصواب انہ موقوف"

جیسا کہ تخلص الجلس ۱۵۶/۱ اور اسان ص ۳/۱۵۲ میں ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر درس بخاری میں فرمایا کہ مجھے پہلے تعجب ہوا کہ حافظ زبلی نے یہ جملہ نقل کرنے سے کیوں چھوڑ دیا، جبکہ ان کی عادت کے خلاف ہے اور وہ ہمیشہ دوسروں کی بھی بات بھی پوری ہی نقل کرتے ہیں خواہ وہ حنفیہ کیلئے معترضی ہو، حافظ ایسا کرتے تو تعجب نہ ہوتا کہ وہ اکثر ایسا کرتے ہیں، یعنی اجمہری بات نقل کر دیتے ہیں، بعد کو تخلص میں دیکھا تو اطمینان ہوا کہ قسری دارقطنی میں یہ جملہ تھا، اس لئے ترک کیا ہے، کیونکہ حواشی کے نقل کا انہوں نے التزام نہیں کیا ہوگا پھر میرا وجدان شہادت دیتا ہے اور قرآن بھی اس کے موید ہیں کہ ہر دو طریقے وقف و رفع کے صحیح ہیں، لہذا میں اب تتبع کے بعد مرفوع ہی کہوں گا

تیسری حدیث ابو داؤد شریف میں ہے لا ادری فیہ الی العوفین یعنی او الی الکھین، بعد میں لکھن کو چھوڑ کر الی الذرا عین روایت کی، اس کے بعد انکسار ما نقل الی الخ سے معلوم ہوا کہ مرفقین تو مجروح باور یعنی تھا، ترد لکھن و ذرا عین میں تھا، لہذا متحقق باقی رہے گا (بذل ص ۱۹۸/۱) میں پوری عبارت شرح و تفسیر کی (اس کے بعد آخری حدیث میں عمار سے بھی الی مرفقین کی روایت موجود ہے (بذل ص ۱۸۰/۱)

چوتھی حدیث ابویہم کی روایت ابن عمر بنتی میں ہے، جس میں مرفقین کا ذکر ہے، اور اس کو صحیح کہا ہے پس روایت مرفقین اگرچہ صحیحین میں نہیں ہے مگر قوی ہے اور اسناد صحیح سے ثابت ہے۔

تفسیر خازن میں بھی بنتی سے سامان نقل کیا ہے مگر اب ضرورت نہیں رہی کیونکہ خود سنن بنتی بھی حیدرآباد سے چھپ کر شائع ہو گئی ہے۔ پانچویں حدیث حمادوی شریف میں حضرت جابرؓ سے ہے کہ آپ کے پاس ایک شخص آیا، اور عرض کیا کہ مجھے جنابت لاحق ہوئی تو منی میں لوٹ لیا، آپ نے فرمایا کیا تم گدھے ہو گئے؟ پھر دونوں ہاتھ زمین پر مار کر چہرہ کا مسح کیا، اور دوسری بار ہاتھ مار کر ہاتھوں کا کہنوں تک مسح کیا، اور فرمایا، تیمم اس طرح ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا مجھے یہ حدیث مرفوع معلوم ہوتی ہے اور اشارہ حضور اکرم ﷺ کی طرف معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے پاس آیا اور آپ نے یہ تیمم کا طریقہ تلقین فرمایا، اس کی تاخیر روایت ہے طریق ابی جہم عن عزرہ سے بھی ہوتی ہے جس میں بجائے اتاہہ رجل کے چارہ رجل مردی ہے اور آگے بعینہ یہی حدیث ہے، اس میں زیادہ صراحت رفع کی ہے اور چونکہ دونوں کا

لئے یہی راوی امام شافعی کی مذکورہ بالا روایت آم میں بھی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے نقد کیا ہوگا۔ "مؤلف"

۱۔ ابن الجوزی نے عثمان بن محمد کو خط لکھا، جس پر صاحب تصحیح اور ابن دقین العید نے نقد کیا کہ یہ کلام ہے حق غیر مقبول ہے کیونکہ یہ نہیں بتایا گیا کہ کس نے کلام کیا ہے، پھر یہ کہ ابو داؤد ابویہم نے عام و غیرہ نے عثمان بن جہم سے روایت کی ہے اور ابن ابی حاتم نے بھی کوئی جرح نقل نہیں کی (نسب ص ۱۵۱/۱) ۲۔ اس سے معلوم ہوا کہ شافعی کے یہاں بڑا اثر خود ملائکہ کا اس بار سے منتقلی میں ہے، اور اس سے ۷۶ سے اوپر کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے، لہذا حنفیہ کو چاہئے کہ خصوصیت سے ان مسائل میں جو حنفیہ و شافعیہ کے مطلق ہیں سنن بنتی و کتاب الام و غیرہ کا مطالعہ کرنا چاہئے، اور حافظ ابن حجر وغیرہ کے استسلام سے قطعاً معروب و متاثر نہ ہونا چاہئے، واللہ یعلم الحق و هو یمہدی السبیل "مؤلف"

واقعہ ایک ہی ہے اس لئے دونوں کا مرفوع ہو نا ہی رائج ہوگا۔ (معارف السنن ص ۱۴۸/۱) جن حضرات نے اس کا مرجع جابر کو قرار دیا، انہوں نے اس حدیث کو موقوف کہا ہے۔

چھٹی حدیث بزار کی حضرت عمار سے ہے کہ ہمیں امر کیا گیا تو ہم نے ایک ضربہ وجہ کیلئے ماری، پھر دوسری یہ دین الی الرقیقین کیلئے، حافظ نے درایہ میں اس کی تحسین کی ہے۔

خاتمہ بحث: حدیث عمار کے الفاظ روایت میں بہت کچھ اضطراب و اختلاف ہے، اس لئے اس سے استدلال ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذی نے بھی نقل کیا کہ بعض اہل علم حدیث عمار وجہ کفین والی کو ضعیف قرار دیا کیونکہ ان سے روایت الی المناکب والا باط (موثذوں) و نفل تک (کی بھی ہے۔

حافظ نے لکھا کہ صحیحین میں تو حدیث عمار کی روایت بزرگ کفین ہے، اور سنن میں بزرگ کفین ہے، اور ایک روایت ان سے نصف ذراع تک کی، دوسری بطلون تک کی بھی ہے، اب آگے حافظ نے حدیث صحیح کی تائید میں حضرت عمار کا فتویٰ بھی نمایاں کیا ہے (ج ص ۴۰۲/۱) اور باوجود شافعی المذہب ہونے کے حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت جابر، ابداجم حسن بصری، قسیمی و سالم بن عبد اللہ کے ارشاد و ترمذین و سنن الی الرقیقین کو نظر انداز کر دیا ہے۔

قولہ یکفیک الوجہ والکفین

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ مقول معہ ہے، جیسے جاء البردوا لجات میں ہے، دو چیزوں کے ایک ساتھ ہونے کو بتاتا ہے اور یہ احتمال و امسحوا ہو و مسکم و از جلمکم قراءہ نصب میں بھی ہے، یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ انما یکفیک ہکذا میں تو حذیفہ نے فعلی ہونے کی وجہ سے اشارہ نہ کیا تھا۔ یہاں تو ارشاد میں کیا کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ یہاں بھی فعلی و عملی صورت ہی کو راوی نے قولی صورت میں پیش کر دیا ہے کہ واقع ایک ہی ہے اور ایسا عام طور سے ہوا کرتا ہے۔

قرآن مجید میں فرعون و فرعون کے حالات بیان ہوئے ہیں اور ان کے مکالمات بھی ذکر ہوئے ہیں لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ بعینہ وہی الفاظ ہیں جو انہوں نے کہے تھے، بلکہ صرف ان کے مداولات و مفہوم بیان ہوئے ہیں اور ان وقائع کو اپنے کلام میں بیان کیا گیا ہے، اسی طرح یہاں واقعہ حال کو راوی نے قولی طریقہ میں تعبیر کر دیا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا چونکہ حضرت عمار نے بدن پر مٹی ملنے میں مبالغہ کیا تھا، اس لئے حضور علیہ السلام نے تعلیم تنبیہ کے ساتھ ان کے مبالغہ کا رد فرمایا جس طرح حدیث جبر بن مطعم میں ہے کہ ان لوگوں نے غسل کے بارے میں مبالغہ چاہا اور معمولی طور پر غسل کرنے کو کافی نہ سمجھا تو حضور نے فرمایا کہ میں تو صرف اپنے سر پر تین بار پانی ڈالتا ہوں وہاں بھی مقصود صرف سر پر پانی ڈالنا تھا، بلکہ مبالغات اور غلو کے طریقوں کو رد کرتا تھا۔

حضرتؒ نے مزید فرمایا: صحیحین کی حدیث عمار میں اختصار و اجمال ہے اور سنن میں اس کی ایضاح و تفصیل ہے لہذا تفصیل کے ذریعہ اجمال پر فیصلہ کرنا چاہئے، اجمال سے تفصیل پر نہیں اور حدیث عمار جو آگے بخاری باب التیم ضربہ میں لانے والے ہیں اس میں تو سب سے زیادہ اختصار ہے، وہاں صرف ظہر کف کا مسح مذکور ہے باطن کف کا بھی ذکر نہیں ہے حالانکہ صرف ظہر کف کا مسح امام احمد وغیرہ کا مذہب بھی نہیں ہے، چنانچہ حضرت شیخ ابوبندرتؒ فرمایا کرتے تھے کہ یہاں اگر امام احمد کے موافق بھی مان لیں اور مقصد اشارہ تیمم معبود کی طرف نہ قرار دیں جو حذیفہ و شافعیہ نے سمجھا ہے تب بھی اٹھارہ لہب بخاری صرف ظہر کف کے مسح والی امام احمد وغیرہ کے خلاف ہو جائے گی، اس لئے اختصار والی روایت میں تیمم معبود کی طرف اشارہ ہی کھٹنا سب سے بہتر صورت ہے اور وہی جمہور کا مذہب ہے۔

قولہ طفل لہمما: فرمایا طفل کے معنی بچہ کو مارنا جس کے ساتھ تھوک کے اجزاء نکلیں، پھر تھوک کو کہنے لگے، لیکن یہاں بچہ کو مارنا ہی مراد ہے تھوک مناسب نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

نَابِ الْمُسْتَعِذِ الطَّيِّبِ وَوُضُوءُ الْمُسْلِمِ يَجْلِبِيهِ مِنَ الْمَاءِ وَقَالَ الْحَسَنُ سَيَجْزِيهِ التَّيْمُمُ فَإِنَّهُ لَمْ يَخْبُرْ وَأَبْنُ عَبَّاسٍ وَهُوَ مُتَمِّمٌ وَقَالَ يَخْبِي بَنُ سَعِيدٍ لَأَبْنَسَ بِالضَّلَاطَةِ عَلَى الشَّيْخَةِ وَالتَّيْمُمِ بِهَا (پاک مٹی (تیمم کیلئے) ایک مسلمان کے حق میں پانی ہے وضو کرنے کا کام دیتی ہے، حسن (بصری) نے کہا ہے کہ تیمم اس وقت تک کافی ہوگا جب تک دوبارہ دے وضو نہ ہو۔ ابن عباس نے تیمم کی حالت میں امامت کی اور یحییٰ بن سعید نے کہا ہے کہ شوز میں نماز پڑھنے اور اس سے تیمم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(٣٣٣) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ لَمَّا يَخْتَبِئُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ لَنَا عَوْفٌ قَالَ أَبُو رَجَاءٍ عَنْ عِمْرَانَ قَالَ كُنَّا فِي سَفَرٍ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَنَا أَسْرَبُ حَتَّى كُنَّا فِي اجْرِ اللَّيْلِ وَلَقْنَا وَاقِعَةَ وَأَوَّلَ وَاقِعَةَ أَحْلَى عِنْدَ الْمُسَافِرِ مِنْهَا لَمَّا أَهْلَقْنَا الْأَرْضَ شَمْسُ الشَّمْسِ فَكَانَ أَوَّلُ مَنْ اسْتَيْقِظَ فَلَانَ ثُمَّ فُلَانٌ ثُمَّ فُلَانٌ يَسْمِيهِمْ أَبُو رَجَاءٍ فَنَبِيٌّ عَوْفٌ ثُمَّ عُمَيْرٌ مِنَ الْمُخَطَّابِ الرَّابِعُ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا نَامَ لَمْ يُوَقِّظْهُ حَتَّى يَكُونُ هُوَ يَسْتَيْقِظُ لَا نَأْتِدْرِي مَا يَحْدُثُ لَهُ فِي نَوْمِهِ فَلَمَّا اسْتَيْقِظَ عُمَيْرٌ وَرَأَى مَا أَصَابَ النَّاسَ وَكَانَ زَجَلًا جَلِيلًا فَكَبَّرَ وَرَفَعَ صَوْتَهُ بِالْكَبِيرِ فَمَا زَالَ يَكْبُرُ وَيَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالْكَبِيرِ حَتَّى اسْتَيْقِظَ لِصَوْتِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَلَمَّا اسْتَيْقِظَ شَكَرُوا إِلَيْهِ الَّذِي أَصَابَهُمْ فَقَالَ لَا ضَيْرَ وَلَا يَعْصِرُ أَوْ تَحُلُوا فَإِنْ تَحُلَ فَسَارَ غَيْرَ بَعِيدٍ ثُمَّ نَزَلَ فَدَعَا بِالْوُضُوءِ فَوَضُوءٌ وَنُودِيَ بِالصَّلَاةِ فَصَلَّى بِالنَّاسِ فَلَمَّا انْقَضَى مِنْ صَلَاتِهِ إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ مُعْزَلٍ لَمْ يَصَلِّ مَعَ الْقَوْمِ قَالَ مَا مَنَعَكَ يَا فُلَانُ أَنْ تَصَلِيَ مَعَ الْقَوْمِ قَالَ أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ وَلَا مَاءَ قَالَ فَطَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ ثُمَّ سَارَ النَّبِيُّ ﷺ فَاشْتَكَى إِلَيْهِ النَّاسُ مِنَ الْمُطَشِّ فَنَزَلَ فَلَمَّا فُلَانٌ كَانَ يَسْمِيهِ أَبُو رَجَاءٍ نِسْبَةً عَوْفٌ وَدَعَا عَلَيْهِ فَقَالَ أَهْبَا يَا بَنِيَّ الْمَاءَ فَانْطَلَقَا فَلَمَّا أَفْرَأَتْ بَيْنَ عَزَادَتَيْنِ أَوْ سَطِيعَتَيْنِ مِنْ مَاءٍ عَلَى بَعْضٍ لَهَا فَقَالَا لَهَا أَيْنَ الْمَاءُ قَالَتْ عَهْدِي بِالْمَاءِ أَفْسَدَ هَذِهِ السَّاعَةُ وَتَفَرَّقُوا خُلُوعًا فَقَالَا لَهَا انْطَلِقِي إِذَا قَالَتْ إِلَى أَيْنَ؟ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَتْ الَّتِي يُقَالُ لَهَا الصَّابِي قَالَا هُوَ الَّذِي تَعَيَّنَ فَانْطَلِقِي فَجَاءَ بِهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِنَاءً فَفَرَّغَ فِيهِ مِنْ أَفْرَاقِ الْخَزَائِدَتَيْنِ أَوْ السَّطِيعَتَيْنِ وَأَوَّكَا أَفْرَاقَهُمَا وَاطْلُقَ الْغَزَالِي وَنُودِيَ إِلَى النَّاسِ اسْقُوا وَاسْقُوا فَسَقَى مِنْ سَقَايَ وَاسْتَسْقَى مِنْ شَاءَ وَكَانَ اجْرٌ ذَاكَ أَنْ أُعْطِيَ الَّذِي أَصْبَتْهُ الْجَنَابَةُ إِنَاءً مِنْ مَاءٍ قَالَ أَهْذَبَ فَأَفْرَغَهُ عَلَيْكَ وَهِيَ قَائِمَةٌ تَنْظُرُ إِلَى مَا يَفْعَلُ بِمَايَهَا وَأَمَّهُ اللَّهُ لَقَدْ أَفْلَحَ عَنْهَا وَإِنَّهُ لَيَحْيِلُ إِنَّا أَنَهَا أَشَدُّ مِلَاةً مِنْهَا حَتَّى ابْتَدَأَ فِيهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اجْمَعُوا لَهَا فِجْمَعُوا لَهَا مِنْ بَيْنِ عَجْوَةٍ وَذَقِيقَةٍ وَزَوْبِقَةٍ حَتَّى جَمَعُوا لَهَا طَعْمًا مَا يَفْعَلُونَهَا فِي ثَوْبٍ وَحَمَلُونَهَا عَلَى بَعْضِهَا وَوَضَعُوا الثَّوْبَ بَيْنَ يَدَيْهَا فَقَالَ لَهَا تَعْلَمِينَ مَا رَزَيْنَا مِنْ مَا يَكِبُ حَتْمًا وَلَكِنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي أَشْفَقَنَا فَاتَتْ أَهْلَهَا وَقَدْ اخْتَبَسَتْ عَنْهُمْ قَالُوا مَا خَسِبَكَ يَا فُلَانَةُ قَالَتْ الْعَجَبُ لِقَيْتِي رَجُلَانِ فَلَمَّا بَيَّأَنِي إِلَى هَذَا الرَّجُلِ الَّذِي يُقَالُ لَهُ الصَّابِي فَفَعَلَ كَذَا وَكَذَا هُوَ اللَّهُ إِنَّهُ لَا سِحْرَ النَّاسِ مِنْ بَيْنِ هَذِهِ وَهَذِهِ وَقَالَتْ بِأَصْبَحَتِهَا الْوَسْطَى السَّبَابَةَ فَرَفَعَتْهَا إِلَى السَّمَاءِ تَعْنِي السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ أَوْ إِنَّهُ لَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَقًّا فَكَانَ الْمُسْلِمُونَ بَعْدَ يَمُورُونَ عَلَى مَنْ حَوْلَهَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَلَا يَصْبِرُونَ الصِّرْمَ

الَّذِي هِيَ مِنْهُ فَقَالَتْ يَوْمًا لِقَوْمِهَا مَا أُرَىٰ أَن تَهْتَلُوا ۚ الْقَوْمُ قَدْ يَدْعُو لَكُمْ عَمَدًا فَهَلْ لَكُمْ فِي الْإِسْلَامِ قَاسَطٌ عَوَّاهُ قَدْ خَلَعُوا فِي الْإِسْلَامِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ صَبَأٌ خَرَجَ مِنْ دِينِهِ إِلَىٰ غَيْرِهِ وَقَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ الضَّابِتِينَ هِرَاقَةَ مَنِ أَهْلُ الْكُحْبِ يَفْرَعُونَ الذُّبُورَ أَصْبَحَ أَمِلٌ.

ترجمہ: اور چاہے حضرت عمران سے روایت کرتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں نبی کریم ﷺ کے ہمراہ تھے، ہم رات کو چلتے رہے جب، آخر رات ہوئی تو ہم غمگین رہنے لگے اور مسافر کے نزدیک اسی سے زیادہ کوئی نیند شیریں نہیں ہوتی، ابھی ہم تھوڑا عرصہ سوئے تھے کہ ہمیں آفتاب کی گرمی نے بیدار کیا، سب سے پہلے جو جاگا فلاں شخص تھا، پھر فلاں شخص، پھر فلاں شخص، اور چاہے ان سب کے نام لئے تھے مگر عوف بھول گئے، پھر عربین خطاب چاہئے والوں میں چوتھے شخص تھے، اور نبی ﷺ جب آرام فرماتے، تو آپ کو کوئی بیدار نہ کرتا تھا، جب تک کہ آپ خود بیدار نہ ہو جائیں، کیونکہ ہم نہیں سمجھ سکتے تھے کہ آپ کیلئے آپ کی خواب میں کیا امور پیش آنے والے ہیں، مگر جب حضرت عمر بیدار ہوئے اور انھوں نے وہ حالت دیکھی جو لوگوں پر طاری تھی، اور وہ بہادر نظر آ رہے تھے تو انھوں نے تکبیر کہی، اور تکبیر کے ساتھ اپنی آواز بلند کی اور برابر تکبیر کہتے رہے اور تکبیر کے ساتھ اپنی آواز بلند کرتے رہے، یہاں تک کہ ان کی آواز کے کسب سے نبی کریم ﷺ بیدار ہوئے، جب آپ بیدار ہوئے تو جو مصیبت لوگوں پر گذری تھی اس کی شکایت آپ سے کی گئی، آپ نے فرمایا کچھ نقصان نہیں یا (یہ فرمایا) کہ کچھ نقصان نہ کرے گا، چلو پھر چلے اور تھوڑی دور جا کر اتر پڑے، وضو کیا پانی منگایا، پھر وضو کیا اور نماز کی اذان کی گئی، آپ نے لوگوں کو نماز پڑھائی، جب آپ نماز سے فارغ ہوئے پکا پک ایک ایک ایسے شخص پر (آپ کی نظر پڑی) جو گوشہ میں بیٹھا ہوا تھا، لوگوں کے ساتھ اس نے نماز نہ پڑھی تھی آپ نے فرمایا، اے فلاں! تجھے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھنے سے کیا چیز مانع آگئی؟ اس نے عرض کیا کہ مجھے غسل کی ضرورت ہوئی تھی اور پانی نہ تھا، آپ نے فرمایا، تیرے اوپر مٹی سے تنہم کرنا کافی ہے، پھر نبی کریم ﷺ چلے تو لوگوں نے آپ سے پیاس کی شکایت کی، آپ اتر پڑے، اور فلاں شخص کو بلایا، (اور چاہے ان کا نام کیا تھا، مگر عوف بھول گئے اور حضرت علی کو بلایا فرمایا کہ دونوں جاؤ اور پانی تلاش کرو، یہ دونوں چلے، تو ایک عورت ملی، جو پانی کے دو تھیلے یادو مکھنیر سے اونٹ پر دونوں طرف لٹکائے اور خود درمیان میں بیٹھی (ہوئی چلی جا رہی تھی) ان دونوں نے اس سے پوچھا کہ پانی کہاں ہے، اس نے کہا، کھل اسی وقت میں پانی پر تھی اور ہمارے مرد ساتھ نہیں ہیں ان دونوں نے اس سے کہا کہ (اچھا تو) اب چل، وہ بولی کہاں تک؟ انھوں نے کہا رسول خدا ﷺ کے پاس، اس نے کہا، وہی شخص صابن کیا جاتا ہے؟ انھوں نے کہا، ہاں، وہی ہیں جن کو تم ایسا سمجھتی ہو، تو چلو، لہذا وہ دونوں اسے رسول خدا ﷺ کے پاس لائے اور آپ سے ساری کیفیت بیان کی عمران کہتے ہیں، پھر لوگوں نے اسے اس کے اونٹ سے اتارا اور نبی کریم ﷺ نے ایک طرف منگایا، اور دونوں تھیلوں یا مشکیزوں کے منہ اس میں کھول دیئے اور بعد اس کے ان کے بڑے منہ کو بند کر دیا، اور ان کے نیچے کی چھوٹے منہ کو کھول دیا، لوگوں میں آواز دے دی گئی کہ (چلو) پانی پلاؤ اور خود بھی پیو، پس جس نے چاہا پلایا اور جس نے چاہا خود پیا آخر میں یہ ہوا، کہ جس شخص کو غسل کی ضرورت ہوئی تھی، اس کو کھول پانی کا دیا گیا، آپ نے فرمایا چلو اور اس کو اپنے اوپر ڈال لے، وہ عورت کھڑی ہوئی دیکھ رہی تھی کہ اس کے پانی کے ساتھ کیا کیا جا رہا ہے اللہ کی قسم! (جب پانی لینا اس کے تھیلے سے متوقف کیا گیا تو یہ حال تھا کہ ہمارے خیال میں وہ اب اس وقت سے بھی زیادہ بھرا ہوا تھا۔ جب آپ نے اس سے پانی لینا شروع کیا تھا، پھر نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ کچھ اس کیلئے جمع کرو، لوگوں نے اس کیلئے گھوڑا آنا اور ستوجمع کر دیا، جو ایک اچھی مقدار میں جمع ہو گیا اور اس کو ایک کپڑے میں باندھ کر اس عورت کو اس کے اونٹ پر سوار کر کے کپڑا اس کے سامنے رکھ دیا پھر آپ نے اس سے فرمایا کہ تم جانتی ہو کہ ہم نے تمہارے پانی میں سے کچھ بھی نہ کیں کیا، لیکن اللہ ہی نے ہمیں پلایا، اب عورت اپنے گھردالوں کے پاس آئی، چونکہ اس کو

واپس ہونے میں تاخیر ہو گئی تھی تو انہوں نے کہا کہ اسے فلا نہ! تجھے کس نے روک لیا؟ اس نے کہا کہ ایک توبہ (کی بات) نے، مجھے دو آدمی ملے اور وہ مجھے اس شخص کے پاس لے گئے جسے بے دین کہا جاتا ہے، اس نے ایسا کیا کام کیا، قسم اللہ کی یقیناً وہ شخص اس کے اور اس کے درمیان میں سب سے بڑھ کر جادوگر ہے (اور اس نے اپنی دونوں انگلیوں یعنی انگشت شہادت اور بیچ کی انگلی سے اشارہ کیا پھر ان کو آسان کی طرف اٹھایا، مراد اس کی آسان وزمین تھی، یا وہ بیچ بیچ خدا کا رسول ہے اس کے بعد مسلمان اس کے آس پاس کے مشرکوں پر عارت ڈالتے تھے اور ان مکانات کو جن میں وہ تھی نہ چھو تھے، چنانچہ اس نے ایک دن اپنی قوم سے کہا کہ میں سمجھتی ہوں کہ بیشک یہ لوگ عمداً تمہیں چھوڑ دیتے ہیں تو اب بھی تمہیں اسلام میں کچھ پس و پیش ہے، انہوں نے اس کی بات مان لی، اور اسلام میں داخل ہو گئے (ابو عبد اللہ بخاری) کہتے ہیں کہ صبا (کے معنی ہیں) ایک دین سے دوسرے دین کی طرف چلا گیا، اور ابو العالیہ نے کہا کہ صابین اہل کتاب کا ایک فرقہ ہے جو یورپ پر حنا ہے (اور) اصب (کے معنی) میں مائل ہوں گا۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا: امام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ بتلانا ہے کہ تیمم کا حکم وضو جیسا ہے، جس طرح ایک وضو سے متعدد فرائض و نوافل ادا کئے جاسکتے ہیں، اسی طرح ایک تیمم سے بھی وہ درست ہوں گے، اور اس کی مذہب ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا بھی ہے اسی کے قائل ابراہیم، عطاء، ابن المسیب، زہری، لیث، حسن بن جی و دواد بن علی تھے، اور یہی حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ ہر فرض نماز کے واسطے الگ تیمم کی ضرورت ہے، اور اسی کے قائل امام مالک، امام احمد و اہل خلق وغیرہ ہیں، امام بخاری نے اپنی تائید کیلئے حسن بصری کا قول پیش کیا کہ ایک ہی تیمم کافی ہے جب تک کہ حدیث لاحق نہ ہو، امام بخاری نے یہ قول تعلقاً پیش کیا ہے جس کو محدث ابن ابی شیبہ نے موصولاً روایت کیا ہے کہ بجز حدیث کے تیمم کو کوئی چیز نہیں توڑتی، اسی بات کو ابراہیم و عطاء سے بھی نقل کیا ہے۔ محدث عبد الرزاق نے ان الفاظ سے موصول کیا ہے کہ ایک ہی تیمم کافی ہے جب تک حدیث نہ ہو، محدث ابو منصور نے اس کو اس طرح موصول کیا کہ تیمم بمنزلہ وضو کے ہے کہ وضو کرنے کے بعد تم وضو ہی رہو گے جب تک حدیث لاحق نہ ہوگا۔ محدث ابن حزم نے بحوالہ مصنف حماد بن سلمہ حسن سے یہ الفاظ نقل کئے کہ وضو کی طرح سب نمازیں ایک تیمم سے پڑھی جائیں گی جب تک کہ حدیث لاحق نہ ہو (عمدہ ص ۷۷/۲) اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ مذکورہ مسئلہ میں دوسرے تینوں ائمہ مجتہدین کے خلاف امام بخاری نے صرف حنفی کی موافقت کی ہے۔

دوسری بات امام بخاری نے یہ بیان کی کہ تیمم کرنے والا امام، یا وضو مقتدیوں کو نماز پڑھا سکتا ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے ایسا کیا ہے، اس تطبیق کو بھی محدث ابن ابی شیبہ و ترمذی نے بہ استاذ صحیح موصول کیا ہے۔

اس کی مناسبت ترجمہ الباب سے یہ ہے کہ جب تیمم ہر لحاظ سے وضو جیسا ہے تو تیمم وضو ہی دونوں کی امامت یکساں ہے، اس مسئلہ میں حنفیہ، امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، ابو ثور و اہل متفق ہیں، البتہ حنفیہ میں سے امام محمد اس کو جائز نہیں کہتے، حسن بن جی بھی ان

سلسلہ امام بخاری نے گذشتہ باب میں ”وقال النضر“ قال عمارا صعب الطیب وضوء المسلم یكفيہ من الماء“ سے بھی اسی اصول کی طرف اشارہ کیا تھا، مطبوعہ بخاری میں یہ خبر کثیدہ مہارت بجائے حوض کے نذر حاشیہ میں چھپی ہے۔ عمدۃ القاری ص ۵۵/۲ میں یہ پوری عبارت موجود ہے فتح الباری ص ۱۳۰/۱ میں لفظ صعب الطیب حذف ہو گیا ہے۔

محقق عینی نے اس موقع پر یہ بات بھی کر مانی کہ حوالہ سے صاف کر دی ہے کہ امام بخاری کا قال النضر کہنا صرف تعلقاً ہی درست ہو سکتا ہے بلا واسطہ موصولاً صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ نصر بن مسلم کی وفات عراق ۲۰۳ھ میں ہوئی ہے، جبکہ امام بخاری اس وقت سات سال کے اور بخاری میں تیمم تھے (عمدہ) بظاہر یہاں نسخ کی جگہ صحیح ہو گیا ہے، کیونکہ امام بخاری کی پیدائش ۲۵۶ھ کی ہے جس سے سو سال بنتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب ”مؤلف“

سلسلہ امام محمدؓ نے کتاب الحج ص ۵۲/۱ (باب المم) میں امام ابو حنیفہ کا قول لا یری بہ باساً اور امام مالک سے لم یری بہ باساً نقل کیا ہے، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے ساتھ ہیں اور امام مالک و عبد اللہ بن حسن نے اس کو مردہ قرار دیا ہے یعنی ایسا کیا جائے تو کراہت کے ساتھ نماز ہو جائے گی، امام محمد کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر موقوف سے ہے (جیسا کہ کتاب الحج ص ۵۲/۱ میں ہے) اور حضرت جابر سے مرفوعاً بھی ایک روایت نقل کی جاتی ہے مگر میں کہتا ہوں کہ ان دونوں کی تصحیف دارقطنی و ابن حزم وغیرہ نے کی ہے اے (عمرہ ص ۱۸۷/۲)

تیسری بات امام بخاری نے یہ پیش کی کہ کھاری اور نمک والی مٹی سے بھی جو قاتل کاشت نہ ہو تھیم درست ہے اور ایسی زمین پر نماز بھی پڑھ سکتے ہیں جیسا کہ یحییٰ بن سعید انصاری نے فرمایا ہے۔

اس مسئلہ کا خلاف صرف اٹحنی بن راہویہ نے کیا ہے، وہ اس سے تھیم کو جائز نہیں کہتے (عمرہ ص ۱۸۷/۲) اس کی مناسبت بھی ترجمہ الباب سے ظاہر ہے کہ ممکن کھاری مٹی بھی صعیب طیب (پاک مٹی) ہی ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک: ہدایہ میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ نقل ہوا کہ صعیب تھیم کیلئے ان کے نزدیک تراب مناسبت ضروری ہے، یعنی قاتل زراعت و کاشت مٹی، لیکن یہ نسبت صحیح نہیں ہے، چنانچہ محقق یعنی نے لکھا کہ امام شافعیؒ اس شرط کے قائل نہیں ہیں، علامہ نووی شافعیؒ نے بھی تصریح کی کہ اگر قول میں انبات شرط نہیں ہے (عمرہ ص ۱۸۷/۲)

چونکہ یہ بات غالباً ہادیہ کی جہ سے ہمارے حلقہ درس میں بھی مشہور چلی آتی ہے، اس لئے یہاں اس کی تصحیح ضروری سمجھی گئی واللہ تعالیٰ اعلم۔

قصہ حدیث الباب پر نظر

جس واقعہ کا ذکر یہاں ہوا ہے، وہ کس سفر میں پیش آیا، اور حضور علیہ السلام کے اس طرح نماز کے وقت سو جانے اور نماز قضا ہونے کی صورت ایک دفعہ ہوئی یا متعدد بار تحقیق طلب ہے، بخاری کی اس حدیث عمران میں اور بخاری و مسلم کی حدیث ابی قتادہ میں کوئی تعین سفر نہیں ہے، لیکن مسلم کی حدیث ابی ہریرہؓ میں ہے کہ یہ بات خیبر سے لوٹنے کے وقت پیش آئی تھی، اور ابو داؤد کی حدیث ابن مسعود سے حدیبیہ سے واپسی کا واقعہ معلوم ہوتا ہے موطا کی مرسل حدیث زید بن اسلم سے طریق مکہ معظمہ کی ایک رات کا قصہ ثابت ہوتا ہے۔ علامہ ابن عبد البر نے ایک ہی واقعہ قرار دے کر یہ تعلیق دی کہ قصہ تو واپسی خیبر ہی کا ہے جس کا زمانہ حدیبیہ سے واپسی سے متصل ہی تھا، اور طریق مکہ کا اطلاق ان دونوں پر ہو سکتا ہے (فتح الباری ص ۱۳۰/۵) حافظ نے ابن عبد البر کی اس تعلیق کو تکلف قرار دیا اور اس کو رد و صیح عبد الرزاق کے بھی خلاف بتلایا جس میں غزوہ تبوک کی تعیین ہے اے

محدث اصیلی کی تحقیق ہے کہ حضور علیہ السلام کیلئے ایسی نوبت صرف ایک ہی بار آئی ہے لیکن قاضی عیاض کی رائے ہے کہ نوعیت واقعات اور جگہوں کے اختلاف سے کئی بار کاشت ملتا ہے، حافظ نے لکھا کہ باوجود اس کے بھی جمع کی صورت ممکن ہے اے

محقق یعنی نے بھی تقریباً ان ہی خیالات کا اظہار کیا ہے، اور یہ بھی لکھا کہ علامہ ابن عبد البر نے حضور علیہ السلام سے ایسی نیند کا واقعہ صرف ایک بار مانا ہے لیکن قاضی ابوبکر بن عربی نے تین بار بتلایا ہے اے (عمرہ ص ۱۸۰/۲ بعدہ)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرے نزدیک ایسا واقعہ صرف ایک بار اور غزوہ خیبر سے واپسی پر لیلۃ الفجر میں پیش آیا ہے، اور اگر کوئی کہے کہ ہم سے تو اس طرح کبھی بھی نماز قضا نہیں ہوتی، نبی اکرم ﷺ سے کیسے ہوگئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خداوند عز و مجدہ کو شریع احکام کرانی تھی، اور اس کی تکمیل کیلئے ہر صورت امت کے سامنے پیش کرانی تھی، اس لئے ایسا کیا گیا، ورنہ تشریع کامل ہوئی نہ سکتی

(بقیہ صفحہ سابقہ) جس سے خلاف اولیٰ و احتساب کی صورت نکلتی ہے، خود اپنا مسلک انہوں نے لاشعری سے ظاہر کیا، جس سے کراہت ثابت ہوتی ہے اور وہ جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، اس لئے امام محمدؒ کی طرف قول عدم جواز کی نسبت کبھی نہیں آئی کتاب الحج میں امام محمدؒ نے امام مالک و امام داؤد کے مسلک کی تردید کی ہے ممکن ہے اسی لحاظ سے لاشعری کا بوجہ کے متنی میں سمجھ گیا ہو، حالانکہ کراہت جزئیں اور کراہت تحریمی کا اختلاف بھی رد کی کافی وجہ نہیں سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تھی، حضرت کے اس جواب سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ایسا واقعہ ضرورت مذکورہ کے تحت صرف ایک باری پیش آتا بھی چاہئے تھا جس کو تعبیر رواۃ کے اختلاف نے تنوع و تعدد کا رنگ دے دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم
بحث و نظر: امام بخاری نے اس باب میں جن اہم اختلافی مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اب ان پر بحث کی جاتی ہے۔

ائمہ حنفیہ و امام بخاری کا مسلک

تیمم کی صحیح شرعی حیثیت جو حنفیہ نے بھی ہے وہی امام بخاری نے بھی تسلیم کی ہے، باقی تینوں ائمہ مجتہدین کی رائے ان سے مختلف ہے، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، امام بخاری نے سابق باب میں اور اس باب میں بھی ثابت کیا کہ تیمم پوری طرح وضو کے قائم مقام ہے، اور جب تک حدیث لاحق نہ ہو، تیمم والا وضو غسل والے کی طرح ساری عبادات ادا کر سکتا ہے لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ تیمم طہارت مطلقہ (کاملہ) نہیں ہے بلکہ بطور طہارت ضروری ہے کہ وقتی ضرورت پوری کرنے کیلئے اس کو طہارت مان لیا گیا ہے، حقیقت وہ رفیع حدیث نہیں ہے، اسی طرح امام مالک و امام محمد بھی تیمم کو رفع حدیث تسلیم نہیں کرتے۔ ملاحظہ کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ۔ اسی نظریہ کے تحت ان میں سے امام شافعی نے فرمایا کہ ہر فرض نماز کیلئے ایک تیمم ضروری ہے اور حیثاً اس فرض سے قبل و بعد و اخل کی اجازت ہے، امام مالکؒ نے فرمایا کہ ایک تیمم سے ایک فرض پڑھ سکتا ہے اور صرف اس کے بعد و اخل پڑھ سکتا ہے، اگر پہلے و اخل پڑھ لے تو فرض کیلئے دوسرا تیمم کرنا ہوگا، امام احمد و اسحاق وغیرہ نماز کیلئے مستقل تیمم ضروری بتلاتے ہیں، امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری و دودھ کا مذہب یہ ہے کہ ایک تیمم سے جتنی چاہے فرض و اخل پڑھ سکتا ہے اور جب تک حدیث نہ ہو یا پانی نہ ملے، پڑھتا رہے گا (بخاری ابن حزم ص ۱۷۸/۲)

یہی مذہب امام بخاری و ابن حزم کا بھی ہے، ابن حزم نے امام احمد و شافعی و مالکؒ کے مذہب کی نہایت پر زور تردید کی ہے، اور بروئے عقل و نقل و وجہ و استدلال سے اس کو غلط ثابت کیا ہے۔

حافظ ابن حزم نے ابو ثور کے اس مسلک کو بھی غلط ثابت کیا ہے کہ ایک تیمم ایک وقت نماز کیلئے کافی ہے، اور وقت نکل جانے سے ٹوٹ جاتا ہے آپ نے لکھا کہ خروج وقت کو ناقص اور حدیث کی طرح ماننا قرآن و سنت وغیرہ کسی سے بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا، لہذا یہ بات بھی بے دلیل ہے لیکن حافظ ابن حزم نے کسی وجہ سے یہاں اس امر کو نظر انداز کر دیا کہ خروج وقت سے نقص تیمم کے قائل امام احمد بھی ہیں ملاحظہ ہو کتاب الفقہ ص ۱۱۶/۱ (ذریعہ عنوان مطالات النکم، چونکہ امام احمدؒ سے حافظ ابن حزم مجھے ہیں، اس لئے اول تو ان کے اختلاف ہی کا ذکر کم کرتے ہیں اور کہیں کرتے ہیں تو اکثر دوسروں کے ذیل میں، اور کل کر تردید کرنا بھی پسند نہیں کرتے ہیں، برخلاف اس کے امام مالک و شافعی کی مکمل کر تردید کرتے ہیں اور ائمہ حنفیہ خصوصاً امام اعظمؒ کی تردید اور وہ بھی اکثر نازیبا اور شدید لہجہ میں، یہ تو ان کا خاص مشن ہے حتیٰ کہ اتفاق مسلک کی صورت میں بھی کوئی اپنی اختلاف کی شق نکال کر تردید کا پہلو نکال لیتے ہیں، تجاوز اللہ عنہما

چونکہ ائمہ ثلاثہ مذکورین کے نزدیک تیمم صرف طہارت ضروریہ اور نماز کو مباح و درست گرداننے کے واسطے ہے اس لئے ان حضرات کے نزدیک نماز کے وقت سے پہلے بھی تیمم نہیں کیجیے، (کتاب الفقہ ص ۱۰۱/۱) حنفیہ و امام بخاری وغیرہ کے نزدیک وضو و غسل کی طرح وہ وقت سے قبل بھی درست ہے۔

امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں ذکر کیا کہ پاک منی، مسلمان کا وضو ہے، جو پانی نہ ملنے کی صورت میں اس کی جگہ کافی ہے اس سے اشارہ کیا کہ پانی مل جانے پر تیمم کا بدل وضو ہونے کا حکم ختم ہو جائے گا یہ حکم مطلق ہے جس میں کوئی قید نہیں ہے۔ لہذا جس طرح وضو غسل کے لواضع سے تیمم ختم ہو جائے گا پانی حاصل ہو جانے سے بھی ختم ہو جائے، خواہ وہ نماز کی حالت ہی میں مل جائے، یعنی تازہ میں پانی دیکھ لینے سے وہ باطل ہو جائے گی، نماز تو ذکر وضو یا غسل کرے گا اور پھر سے نماز پڑھے گا۔ یہی مذہب امام ابوحنیفہ، آپ کے اصحاب، سفیان

ثوری اور اوزاعی کا ہے اسی کو ابن حزم نے اختیار کیا، اور امام بخاری بھی اسی کے قائل معلوم ہوتے ہیں، اس کے برخلاف امام مالک، امام شافعی، امام احمد ابوثور اور دلاؤ (خاہری) کہتے ہیں کہ نماز کی حالت میں اگر پانی دیکھ لے تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اور اعادہ بھی ضروری نہ ہوگا نہ اس سے طہارت ختم ہوگی، البتہ نماز کے بعد دیکھنے کا تو وضو فاسد کرنا ضروری ہوگا۔ (بدلیہ: الجہد ص ۶۲/۶۳، الجہد ص ۱۲۳/۱۲۴)

حافظ ابن حزم نے اس سب حضرات کے مذہب کو غلط ثابت کیا، اور بے دلیل بتلایا (تنبیہ) حنفیہ کے نزدیک صحت صلوٰۃ کیلئے جو تیمم کیا جائے اس میں طہارت من اللہ ش کی استیحات صلوٰۃ کی، یا عبادت مقصودہ کی نیت کرنا ضروری ہے، جو بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی مثلاً اگر مس محض کیلئے تیمم کیا تو اس تیمم سے نماز درست نہ ہوگی کیونکہ مس محض فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے، بلکہ تلاوت عبادت ہے، یا اگر اذان و اقامت کیلئے تیمم کیا تو اس سے بھی نماز درست نہ ہوگی کہ ان دونوں کیلئے شہادت شرط نہیں ہے یا اگر حدیث اصغر کی حالت میں قراءت قرآن مجید کیلئے تیمم کیا تو اس سے بھی نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ اس حالت میں قراءت بغیر وضو بھی درست ہے، اسی طرح اگر جواب سلام کیلئے (یا خواب کیلئے وغیرہ کہ ان کیلئے جو تیمم کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں) تیمم کیا تو اس سے بھی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ (کتاب لغت ص ۱۱۰۹)

قول علی السید (شور زمین): حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس سے امام بخاریؒ نے جنس ارض کی طرف اشارہ کیا اور تفصیل شافعیہ کو نظر انداز کر کے اپنا مسلک موافق حنفیہ ظاہر کیا ہے۔

حافظ ابن حزم نے لکھا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صید کی سب اقسام سے تیمم درست ہے، یہی قول سفیان ثوری کا ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ (مکلی ص ۲/۱۶۱)

مسئلہ امامت میں موافقت بخاری

تیمم والا وضو والوں کی امامت کر سکتا ہے، اس میں بھی بخاریؒ نے حنفیہ و جمہور کی موافقت کی ہے۔

حافظ ابن حزم نے لکھا کہ یہ جواز بلا کر اہت ہی قول امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، زفر، سفیان شافعی، دلاؤ، احمد، ابوالحق و ابوثور کا ہے، اور یہ حضرت ابن عباس، عمار بن یاسر، اور جماعت صحابہؓ سے بھی نقل ہوا ہے، سعید بن المسیب، حسن عطاء بن ہری و حماد بن ابی سلیمان کا بھی یہی قول ہے۔ امام محمد بن الحسن اور حسن بن جی نے اس کو منع کیا اور امام مالک و عبید اللہ بن الحسن نے اس کو مکروہ کہا، اوزاعی نے بھی منع کیا مگر امیر و امام وقت کیلئے اجازت دی، پھر ابن حزم نے لکھا کہ ممانعت یا کراہت پر کوئی دلیل قرآن و سنت اجماع یا قیاس سے نہیں ہے۔ (مکلی ص ۲/۱۳۳)

قولہ لا ضیر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: "امور دینیہ میں نقصان دو وجہ سے ہوتا ہے کبھی تو نیت کی جہت سے اور کبھی عمل میں کوتاہی سے یہ تو ہماری پہلی قسم کے نقصان کی نفی کی گئی ہے کیونکہ نیت سب کی درست اور خیر تھی، البتہ عمل میں کوتاہی و نقصان آیا کہ وقت ادا نہ ہو گیا۔ اس کی حضور علیہ السلام نے نفی بھی نہیں فرمائی، پھر چون کہ عہدائے کوتاہی نہیں ہوئی اس لئے گناہ نہیں ہوا۔"

قولہ ارتحلوا: حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ اس جگہ سے کوچ کرو، حنفیہ کہتے ہیں کہ وقت مکروہ سے نکلنے کیلئے کوچ کا حکم دیا اور آگے جا کر جب سورج کی سفیدی خوب کھل گئی تو ظہر کر نماز پڑھائی، کیونکہ مسلم کی حدیث میں حتی ابیض الشمس مروی ہے (فتح الملیم ص ۲/۲۳۳) بخاری ص ۵۰۴ باب علامت النبوة فی الاسلام میں حتی ارتفعت الشمس ہے یعنی ارتفاع اور ابیض شمس کا انتظار فرمایا پھر اتر کر نماز پڑھی۔

شافعیہ کے نزدیک چونکہ طلوع شمس وغیرہ مکروہ اوقات میں بھی نماز پڑھ سکتے ہیں اس لئے انہوں نے کہا کہ اس مقام میں شیطان اتر رہا تھا کہ نماز قضا کر دی۔ اس لئے اس جگہ سے حضور علیہ السلام نے کوچ کا حکم دیا ہے، میں نے کہا کہ جس طرح مکان میں شیطان کا اثر مانا اور اس سے ملے معلوم ہوا امام احمد کے بارے میں جو یہ مشہور ہے کہ وہ وجدان، کوکب نفس تیمم نہیں کہتے، صحیح نہیں (فیض الہاری ص ۱۰۰۹/۱۰۱۰) میں بھی ضبط کائنات کی غلطی سے یہ چیز درج ہو گئی ہے (بذل صلوٰۃ کی قدرو گئی ہے) البتہ دلیلیہ المجہد میں اس کو بعض کا مذہب بتلایا ہے، مگر امام سے عین توضیح نہیں کی۔

بچے زمان میں بھی تو شیطان کا اثر ہوتا ہے جو حدیث سے بھی ثابت ہے کہ طلوع شمس قرنی شیطان کے درمیان ہوتا ہے تو اس سے بھی بچنا چاہئے۔
فرمایا: یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ شافعیہ کے یہاں یہ بات بطور مسئلہ بھی ہے یا نہیں کہ مکان شیطان میں نماز نہ پڑھے البتہ ابن حجر کی شافعی نے
زواجر میں اتنی بات لکھی ہے کہ مکملات تو بہ میں سے ترک مکان معصیت بھی ہے۔

قولہ فصلی بالناس: فرمایا: اس واقعہ کی روایات میں تصریح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرض سے قبل سنن فجر کی بھی تضاکی، اور کتاب
الاثار امام محمد میں یہ بھی ہے کہ آپ نے جبر کے ساتھ نماز پڑھائی، یہ تصریح اور کسی کتاب حدیث میں نہیں ہے۔ فقہاء حنفیہ دونوں قول لکھتے ہیں
کہ جبر کرے یا نہ کرے۔ کسی کو ترجیح نہیں دیتے ہیں جبر کو دلیل مذکور کی وجہ سے راجح قرار دیتا ہوں۔

مسئلہ: فرمایا اگر اپنی مسجد میں جماعت فوت ہو جائے تو دوسری مسجد میں جا کر جماعت سے پڑھنا مگر نہیں رہتا البتہ مستحب ہے کیونکہ
فوت کے بعد جماعت کا ناکہ ختم ہو جاتا ہے۔

قولہ قال الوالعالیہ الخ صاحبین کی تحقیق: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: بیضاوی نے کہا کہ صاحبین ستاروں کو پوجتے
تھے اور یہ بھی کہا گیا کہ وہ نبوت کے منکر تھے، اور حنفیت کی ضد پر تھے۔ مجھے تاریخ سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ عرب اپنے آپ کو حنفیت
سے ملقب کرتے تھے اور نبی اسرائیل کو صابیت سے، اور نبی اسرائیل اس کا ٹکس کرتے تھے۔ شہرستانی نے ان کا مناظرہ بھی پچاس ورق میں
نقل کیا ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ صاحبین منکرین نبوت تھے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی تفسیر

اس پر حافظ ابن تیمیہؒ گزروں تو ان کو ظاسف میں سے بتلایا، اور اس آیت کی وجہ سے یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ اہل کتاب کا ایک فرقہ تھا۔
ان الذین آمنوا والذین ہادوا والنصارى والصابین من آمن بالله والیوم الآخر وعمل صالحا فلہم اجرہم عند ربہم
ولا خوف علیہم ولا ہم یحزنون“ (بقرہ آیت ص ۱۶) کیونکہ ان کو اور اہل کتاب کو برابر رکھا ہے اور ایمان لانے پر ان کیلئے بھی یہود و
نصاری کی طرح اجر کا وعدہ کیا ہے۔ دوسرے مفسرین کے نزدیک من آمن سے مراد مستقبل میں ایمان لانا ہے نہ ماضی میں جو ابن تیمیہؒ سمجھے
ہیں، لہذا اس آیت سے صاحبین کے اہل کتاب ہونے پر استدلال درست نہیں، حافظ ابن تیمیہؒ نے تکرار سے بچنے کیلئے اول جملہ کو مستقبل
بنایا، اور دوسرے کو ماضی یعنی جو لوگ اس رسول پر ایمان لائیں گے او یہود و نصاریٰ و صابین بھی جو لوگ یہود میں سے ایمان لا چکے، اور
نصاری میں سے جو ایمان لا چکے اور صابین میں سے جو ایمان لا چکے تو ان سب کو اجر ملے گا اس تفسیر میں حافظ ابن تیمیہؒ غلطی ہوئی ہے،
کیونکہ صابین کسی دین ساہی پر ایمان نہیں رکھتے تھے۔

میرے نزدیک دونوں جملہ مستقبل ہے، یعنی جو لوگ ایمان لائیں گے، کسی مذہب والے بھی ہوں ان کو اجر ملے گا یہ اجمال ہوا، پھر
اس کے بعض جزئیات بتا کر وضاحت و تفصیل کر دی گئی کہ یہود، نصاریٰ اور صابین میں جو بھی خدا اور یوم آخرت پر ایمان لانے گا، اور اعمال
صالحہ (مطابق شریعت نبویہ) بجالائے گا، اس کو اجر ملے گا الخ

صابی منکر نبوت و کواکب پرست تھے

علامہ جصاص نے احکام القرآن میں لکھا کہ صابی نبوت کے منکر تھے، وہ کواکب پرست تھے، عقول کو خدا سے کچھ تنزلات مان کر
تسلیم کیا تھا، پھر بت پرست بن گئے تھے سارے یونانی صابی تھے، اسی طرح بت پرست بھی سب صابی ہیں، ان کا اعتقاد ہے کہ ریاضات
کے ذریعہ عالم امر اور عالم علوی معز ہوتا ہے، جس طرح بہت سے لوگ اعمال کے ذریعہ جنوں کو معز کرتے ہیں، بخلاف حنفیت کے کہ اس

میں سب کچھ جمع، تبدیل، تغیر اور اظہار مسکنت و عاجزی ہے اور محض اداء و فہم عہدیت ہے بدون نیت تحیر وغیرہ، حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ حنیف دراصل حضرت ابراہیم السلام کا لقب تھا کیونکہ وہ کفار کی طرف مبعوث ہوئے تھے، بخلاف حضرت موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کے وہ بنی اسرائیل کی طرف مبعوث ہوئے تھے جو بنی مسلمان تھے، اسی لئے ان کا لقب حنیف نہ ہوا اگرچہ وہ بھی حقیقتاً و قطعاً حنیف ہی تھے۔

حنیف صابی میں فرق

حنیف کے معنی سب اطراف و جوانب سے صرف نظر کر کے صرف دین حق کی طرف چلنے والا، اسی لئے حق تعالیٰ نے تمام لوگوں کو حنیفیت اختیار کرنے کا حکم دیا ہے۔ ”وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ“ پھر اہل لہل و اہل لہل میں دیکھا کہ حنیف صابی کا مقابل ہے، اور یہ بھی حقیقت ہے کہ حنیف مقرر نبوت اور صابی مقرر نبوت ہوتا ہے، حافظ ابن تیمیہؒ نے کئی جگہ صابین کا ذکر کیا ہے مگر کوئی شافی بحث نہ کر سکے، اور چونکہ وہ ان کی حقیقت نہ سمجھ سکے، اس لئے ان کے بارے میں تفسیر آیت مذکورہ میں بھی غلطی کر گئے ہیں، اور وہ سمجھے کہ یہود و نصاریٰ کی طرح صابین بھی صابیت پر رہتے ہوئے ایمان سے متصف ہوئے تھے، حالانکہ ان میں کا کوئی فرقہ بھی ایمان کی دوست سے بہرہ یاب نہیں ہوا۔ ایک فرقہ تو طریق فلاسفہ پر اول الہیادی پر ایمان رکھتا تھا، دوسرا نجوم کی پرستش ہی اہل میں کرتا تھا، تیسرا بت تراش کر ان کی پرستش کرتا تھا جیسا کہ روح المعانی اور احکام القرآن میں تصریح ہے، اور ابن اندیم کی الفہرست میں بھی اچھی تحقیق ہے، فیض الباری ص ۱۲۸/۱ میں ان حوالوں کی تخریج کر دی گئی ہے وہ دیکھی جائے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مشکلات القرآن ص ۱۶ میں بھی آیت مذکورہ بالا کے تحت بہتر تحقیق جمع فرادی ہے اور وہاں بھی حافظ ابن تیمیہؒ کی تفسیری غلطی واضح کی ہے، اور ثابت کیا کہ صابین کیلئے بغیر ایمان بدین الاسلام نجات متحقق نہیں ہے اور زمانہ سابق میں ان کا ایمان قابل تسلیم نہیں ہے، حضرت علامہ عثمانیؒ کے نو ائمہ ص ۱۳/۱۵۳ بھی ملاحظہ کئے جائیں۔

ترجمان القرآن کا ذکر

خیال ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم کہ مولانا آزاد کو حافظ ابن تیمیہؒ کی اس تفسیر سے بھی مخالفت ہوئی ہے جو انہوں نے بڑے شہد و مد سے سب مذاہب عالم کو حق پر قرار دیکر لکھا کہ اسلام کسی مذہب کو نہیں چھللاتا وہ سب کیلئے یکساں تصدیق کرتا ہے اور سب کی مشترک و متفقہ تعلیم کو اپنا دستور العمل بناتا ہے، اس نے کسی مذہب کے پیرو سے بھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ کوئی بنیادین قبول کرے، بلکہ ہر گروہ سے یہی مطالبہ کرتا ہے کہ اپنے اپنے مذہب کی حقیقی تعلیم پر سچائی کے ساتھ کار بند دین قبول ہو جائے۔ اس کے بعد یہی آیت مندرجہ بالا اپنے استدلال میں پیش کی ہے، دیکھو ترجمان القرآن ص ۲۳۵،

ایسی عبارتیں کئی جگہ ہیں، اور ان کو بڑھ کر گاندھی جی نے بڑی مسرت کا اظہار کیا تھا تا کہ میں بھی یہی سمجھتا تھا کہ سچائی و حقانیت سارے مذاہب عالم میں مشترک ہے، جو بات مولانا صاحبؒ نے اپنی تفسیر میں لکھی ہے۔

تحقیق یعنی یہ بھی عمدہ ص ۱۸۸/۲ میں صابین کے بارے چند آثار و اقوال نقل کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان بارے میں مختلف نظریات رہے، ہیں جس کی بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ اپنے دین کو پوری طرح لوگوں پر غابر نہیں ہونے دیتے تھے، اور منافقانہ رویہ اپناتے تھے، اسی لئے امام صاحب کو معلوم ہوا ہوگا کہ وہ لوگ کسی نبی و کتاب کو ماننے سے تو آپ نے ان کے نکاح و بیو کو حلال بتلایا، اور امام ابو یوسف و امام محمدؒ ان کے اعتقاد کو اکابر کا علم ہوا تو نکاح و بیو کو حرام و ممنوع قرار دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم حافظؒ نے لکھا کہ حضرت ابن عباسؓ سے بسانہ حسن مروی ہے کہ صابین اہل کتاب نہیں تھے (بخ ص ۱۶۱/۱)

قوله اصْبُ اَمِل: فرمایا: امام بخاری کو چونکہ لغت سے بھی بڑا شغف ہے اس لئے یہاں مہوز و ناقص کے معنوی و فرفق کو بتلا گئے ہیں، یعنی یہاں تو مہوز ہے، اور سورۃ یوسف میں ناقص ہے۔

بَابُ اِذَا خَافَ الْجُبُّ عَلَى نَفْسِهِ الْمَرَضُ أَوْ الْمَوْتُ أَوْ خَافَ الْغَطْسُ تَيْمُمٌ وَيَذْكُرَانِ غَيْرُ وَابْنِ الْعَاصِ الْجَنْبِ فِي ثَلَاثَةِ بَارِدَةٍ فَتَيْمُمٌ وَلَا تَقْلُوْا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا فَلْذِكْرِ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يَغِيْفْ (جس شخص کو غسل کی ضرورت ہو جائے، اگر اسے مریض ہو جائے یا مر جانے کا خوف ہو تو تہیم کرے، یہاں کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرو بن عاص ایک سردی کی رات میں جب ہو گئے تو انہوں نے تہیم کر لیا اور یہ آیت تلاوت کی۔ تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو۔ بے شک اللہ تم پر مہربان ہے۔) پھر (یہ واقعہ) بنی علی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا گیا، تو آپ نے طاعت میں کی (۳۳۵)

(۳۳۵) حَدَّثَنَا يَحْيٰى بْنُ خَالِيْدٍ قَالَ اَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ هُوَ غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ اَبِيْ وَ اَبِيْل قَالَ اَبُوْمُوْسٰى لَعَبْدِ اللّٰهِ بَنِيْ مَسْعُوْدٍ اِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ لَا يَغْسِلُ قَالَ عَبْدُ اللّٰهِ نَعَمْ اِنْ لَمْ اَجِدِ الْمَاءَ شَهْرًا لَمْ اُصَلِّ لَوْزَ غَسَّطُ لَهْمُ فِيْ هَذَا كَانَ اِذَا وَجَدَ اَحَدُهُمُ الْبُرْدَ قَالَ هَكَذَا يَعْنِيْ تَيْمُمٌ وَ صَلَّى قَالَ قُلْتُ قَابِنٍ قَوْلُ عُمَارٍ لِعُمَرَ قَالَ اِنِّيْ لَمْ اَرَ عُمَرَ قَبْلَ بَقُولِ عُمَارٍ.

(۳۳۶) حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ خُصْفٍ قَالَ تَنَا اَبِيْ قَالَ تَنَا الْاَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ شَقِيْبَ بْنَ سَلَمَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ عَبْدِ اللّٰهِ وَابْنِ مَوْسٰى اَزَايْتُ بَا اَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ اِذَا اَجَنَبَ فَلَمْ يَجِدْ مَاءً كَيْفَ يَضَعُ فَقَالَ عَبْدُ اللّٰهِ لَا يَغْسِلُ عَنِّيْ يَجِدُ الْمَاءَ فَقَالَ اَبُوْمُوْسٰى فَكَيْفَ تَضَعُ بِقَوْلِ عُمَارٍ خَيْرٌ قَالَ لَهٗ النَّبِيُّ ﷺ كَانَ يَكْبِيْكَ قَالَ اَلَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَضَعُ بِذَلِكَ مِنْهُ فَقَالَ اَبُوْمُوْسٰى قَدْ عَلِمْنَا مِنْ قَوْلِ عُمَارٍ كَيْفَ تَضَعُ بِهَذِهِ الْاَيَةِ لَمَّا دَرَى عَبْدُ اللّٰهِ مَا يَقُوْلُ فَقَالَ اِنَّا لَوَزَّ غَضَضُ لَهْمُ فِيْ هَذَا لَا وَشَكَ اِذَا بَرَزَ عَلٰى اَحَدِيْهِمُ الْمَاءَ اَنْ يُّذَغَةَ وَ تَيْمُمٌ قُلْتُ لِسَقِيْبٍ فَاِنَّمَا حِكْمَةُ عَبْدِ اللّٰهِ لِهَذَا فَقَالَ نَعَمْ.

ترجمہ (۳۳۵): حضرت ابو موسیٰ نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے کہا اگر (غسل کی ضرورت والا) پانی نہ پائے تو نماز نہ پڑھے عبداللہ نے کہا، ہاں اگر میں ایک مہینہ تک پانی نہ پاؤں، تب بھی نماز نہ پڑھوں، میں اگر انہیں اس بارہ میں اجازت دے دوں گا تو جب ان میں سے کوئی سردی دیکھے گا، تو تہیم کر کے نماز پڑھے گا، ابو موسیٰ کہتے ہیں، میں نے کہا کہ عمار کا حضرت عمرؓ سے کہنا کہاں گیا؟ عبداللہ بولے کہ حضرت عمرؓ نے نماز کے قول پر مجبور ہو گئے تھے۔

ترجمہ (۳۳۶): امش، یحییٰ بن سلمہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ (بن مسعود) اور ابو موسیٰ کے پاس تھا تو ابو موسیٰ نے عبداللہ سے کہا، کراے ابو عبدالرحمن! بتاؤ؟ جب کسی شخص کو غسل کی ضرورت ہو جائے، اور پانی نہ پائے، تو کیا کرے؟ عبداللہ نے کہا کہ نماز نہ پڑھے، جب تک پانی نہ پائے، ابو موسیٰ نے کہا کہ تم عمارؓ کے واقعہ کے متعلق کیا کہو گے، جب کہ ان سے نبی ﷺ نے فرمایا، کہ تمہیں (تہیم کر لینا کافی تھا۔ عبداللہ بولے کہ کیا تم نے انہیں دیکھا کہ حضرت عمرؓ نے عمارؓ کے اس قول پر مجبور ہوئے تھے کیا، ابو موسیٰ نے کہا، اچھا، عمارؓ کے قول کو بھی رہنے دو تم آیت (تہیم) کے متعلق کیا کہو گے؟ تو عبداللہ کی سمجھ میں نہ آیا کہ کیا جواب دیں، پھر انہوں نے کہا کہ ہم اگر ان لوگوں کو اس بارے میں اجازت دے دیں گے، تو میں جب ان میں سے کسی کو پانی سرد معلوم ہوگا اس چھوڑ دے گا اور تہیم کر لے گا (سلیمان کہتے ہیں) میں نے یحییٰ سے کہا کہ معلوم ہوتا ہے حضرت عبداللہ (بن مسعود) نے (تہیم کو صرف اسی لئے ناپسند کیا، انہوں نے کہا، ہاں!)

تشریح: امام بخاریؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جس طرح پانی نہ ملنے کی صورت میں وضو غسل کی جگہ تیمم درست ہے اسی طرح اگر پانی صرف اتنا موجود ہو جس کی پیاس بجھانے کیلئے ضرورت ہے تو اس وقت بھی تیمم کر سکتے ہیں، اور اگر پانی زیادہ ہے جو وضو یا غسل کیلئے کافی ہو سکتا ہے مگر وضو یا غسل کرنے سے کسی بیماری یا موت کا اندیشہ ہے، تب بھی تیمم جائز ہے۔

مرض وغیرہ کی وجہ سے تیمم

حنفیہ کے یہاں بھی مسئلہ اسی طرح ہے، وہ فرماتے ہیں اگر کسی کو حجرہ کی بنا پر یا مسلم طیب حاذق کے بتلانے پر پانی کے استعمال سے کسی مرض کے پیدا ہونے، یا زیادہ ہونے، یا دیر میں صحت یاب ہونے کا غلبہ ظن ہو تو وہ تیمم کر سکتا ہے، حنا بلکہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ مالکیہ کے نزدیک مسلم طیب کی عدم موجودگی میں کا فر طیب کا فیصلہ اور قرآن عادیہ و حجرہ بھی کافی ہے، شافعیہ کے نزدیک بھی حاذق طیب کا فیصلہ کافی ہے، خواہ وہ کا فر ہو بشرطیکہ تیمم کرنے والے کو اس کی چٹائی پر بھر دے۔

ان کے رائج قول میں صرف حجرہ کافی نہیں ہے، البتہ اگر خود طیب ہو تو اپنے بارے میں اس کا فیصلہ درست ہے۔ اگر خود بھی عالم طب نہ ہو اور دوسرا طیب بھی میسر نہ ہو تو تیمم سے نماز پڑھ سکتا ہے مگر صحت کے بعد اس نماز کا اعادہ کرنا ہوگا (کتاب الفہم ص ۱۰۳)۔

نہایت سرد پانی کی وجہ سے تیمم

اگر پانی اتنا شدید سرد ہو کہ اس کے استعمال سے نقصان کا اندیشہ ہو، اور اس کو گرم کرنا بھی ممکن نہ ہو تو وضو یا غسل کا تیمم کر کے نماز وغیرہ پڑھ سکتے ہیں، یہ حنا بلکہ و مالکیہ کا مذہب ہے، اور غالباً امام بخاریؒ کا بھی یہی عقار ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اندیشہ ضروری صورت میں صرف غسل کا تیمم درست ہے اور وضو کا تیمم جب ہی جائز ہوگا کہ ضرور تحقیق و یقین ہو۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سرد پانی سے زیادہ شغل کا خطرہ ہو تو دونوں قسم کا تیمم جائز ہے بشرطیکہ اس پانی کو گرم کرنا یا دھوے ہوئے اعضا کو گرمی پہنچانا ممکن نہ ہو، مگر ان نمازوں کا اعادہ واجب ہوگا۔ (ص ۱۰۵/۱)

مسئلہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ جو تیمم جنابت وغیرہ کیلئے کیا جائے گا، وہ اسی کے نواقض سے ٹوٹے گا۔ نواقض وضو سے ختم نہ ہوگا، مطلب یہ کہ اس کے بعد اگر نواقض وضو پیش آئے تو وضو کی جگہ تیمم اور کرے گا اور اگر تھوڑا پانی ملا تو وضو کرے گا۔ پھر جب غسل کے لائق ملے گا تو غسل والا تیمم بھی ختم ہو جائے گا، اس لئے غسل کرنا ضروری ہوگا۔

در مختار ص ۲۶۲/۱ میں ہے کہ ”جنابت کیلئے اگر تیمم کیا، پھر حدیث لاحق ہوا تو وہ بے وضو ہو جائے گا، جتنی نہیں ہوگا، لہذا صرف وضو کرے گا۔“ کیونکہ اس کا تیمم وضو کے حق میں ٹوٹا اور غسل کے حق میں باقی رہا، جب تک غسل کو واجب کرنے والی چیز نہ پائی جائے۔

مسئلہ: یہ بھی مسئلہ ہے کہ جس عذر کی وجہ سے تیمم کیا ہے، اس عذر کے زائل ہوتے ہی تیمم ختم ہو جاتا ہے اور دوسرے عذر کیلئے پھر سے تیمم کرنا ہوگا، مثلاً کسی نے پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کیا اور پھر بیمار بھی ہو گیا، تو پانی ملنے پر پہلا تیمم ختم ہو گیا اور اب بیماری کی وجہ سے دوسرا تیمم کرنا پڑے گا۔

مسئلہ: جنتی، حاکم، نفاس والی کا تیمم بھی وہی ہے جو حدیث اصغر والے بے وضو کا ہوتا ہے۔

مسئلہ: جنتی یا حاکم و نفاس والی صرف ایک ہی تیمم کریں گے، جو وضو و غسل دونوں کیلئے کافی ہوگا۔ ابن حزم ظاہری کے نزدیک غسل کیلئے

۱۔ علاء شوكانی نے لکھا:۔ جنتی نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی، پھر پانی ملا تو باجماع العلماء اس پر غسل کرنا واجب ہے، صرف ابو یوسف بن عبد الرحمن (تابعی) نے نقل ہے کہ وہ اس کو ضروری نہیں کہتے تھے، مگر وہ قول نقل بعد کے باجماع علماء اور احادیث صحیحہ مشہورہ کی وجہ سے کہ حضور علیہ السلام نے پانی ملنے پر غسل کا حکم فرمایا ہے، متروک دنیا کا قائل مل ہے (تخصص ص ۱۱۸)۔

الگ جہم ہوگا، اور سو کیلئے الگ، حتیٰ کہ اگر کسی جہنی عورت کو جنس بھی آجائے، پھر وہ جہد کے دن پاک ہو تو پانی نہ ملنے یا مضر ہونے کی صورت میں اس کو چار جہم کرنے پڑیں گے، ایک جنابت کا دوسرا جنس کے بعد اور تیسرا وضو کا چوتھا جہد کا، اور اگر اس عورت نے کسی میت کو غسل بھی دیا ہو تو پانچواں اس کا بھی، کیونکہ ان دونوں کے واسطے بھی ان کے یہاں غسل ضروری ہے (مکلی ص ۱۳۸/۲) اسی صفحہ پر حاشیہ میں اس مسئلہ کا رد بھی شیخ شمس الدین دہلویؒ کی طرف سے چھپا ہوا ہے کہ یہ مسئلہ حدیث عمار کے خلاف ہے، حضور علیہ السلام نے ان کو جنابت سے ایک ہی جہم کو کافی بتلایا، دو بار جہم کرنے کو نہیں فرمایا، اور انما یکفیک میں انما صر کے صیغوں میں سے ہے۔

بحث و نظر: حافظ ابن حزمؒ نے ۳۶ صفحات (۲/۱۱۶ ص ۲/۱۶۱) میں جہم کے مسائل پر بحث کی ہے صرف ابتداء میں مرض کی وجہ سے جہم کا مسئلہ مختصر اٹکھا ہے، اور ص ۱۳۳/۲ (مسئلہ ۲۳۹) میں عدم وجہ ان ماہ کی صورت میں جہم کا جواز ذکر کیا ہے، اور اس میں حضرت عمر ابن مسعودؓ اسود و ابراہیم کا اختلاف بھی نقل کیا ہے، پھر لکھا کہ دو صحابی عمر ابن مسعودؓ کے سوا سب جہم للجبب کو جائز کہتے ہیں اور اس کی دلیل میں عمر ابن حصین کی اس حدیث کا حوالہ دیا جو بخاری کے گذشتہ باب کے آخر میں گزر چکی ہے، جس میں حضور علیہ السلام نے ایک الگ بیٹھنے والے کو جنابت سے جہم کا مسئلہ بتلایا ہے۔

ابن حزم نے یہاں ایک حدیث طارق بن شہابؒ کی بھی نقل کی ہے، جس میں حضور علیہ السلام نے اس شخص کی بھی تصویب کی جس نے صلاۃ جنابت نماز نہ پڑھی اور اس شخص کی بھی جس نے صلاۃ جنابت جہم کر کے نماز پڑھ لی تھی، ابن حزم نے اس کا جواب یہ دیا کہ پہلے کو جہم کی تشریح کا علم نہ تھا، اس لئے وہ محدود قرار دیا گیا، دوسرے نے بلوغ تشریح کی وجہ سے صحیح عمل کیا تھا وہ تو تحقیق حسین تھا۔ (مکلی ص ۱۳۵/۲)

یہاں خاص طور سے یہ عرض کرنا ہے کہ ابن حزم نے امام بخاریؒ کی دونوں حدیث الباب کا کہیں ذکر نہیں کیا اور امام بخاری نے اس باب میں پہلے شعبہ کی روایت ذکر کی، پھر عمر بن حفصؒ والی، اور اگلے باب میں ابو معاویہؒ والی حدیث ذکر کر دیں گے۔ ان تینوں روایات میں ایک ہی قصہ بیان ہوا ہے۔ یہ تیسری حدیث ابو معاویہؒ والی مسلمؒ و ابوداؤدؒ میں بھی ہے، حضرت شعبہؒ و عمر بن حفصؒ والی روایات مسلمؒ و ابوداؤدؒ میں نہیں ہیں، ترمذیؒ میں خوف والا باب نہیں ہے، اور اس میں یہ تینوں روایات نہیں ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اس باب اور اس کے مسائل کی سب سے زیادہ اہمیت امام بخاریؒ نے محسوس کی ہے۔

اسی کے ساتھ حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ حبیہ بھی قابل ذکر ہے جس کی طرف ہمارے علم میں کسی شارح بخاریؒ نے تعرض نہیں کیا کہ حضرت شعبہؒ و ابو معاویہؒ والی روایات میں مضمون واقعہ کی ترتیب مقلوب یعنی مقدم موخر ہوگئی ہے اور صرف عمر بن حفصؒ کی ترتیب درست ہے، کہ حضرت ابن مسعودؓ کے انکار جہم للجبب پر حضرت ابو موسیٰؓ نے پہلے تو قصہ عمار و عمرؓ پیش کیا، اس کا انہوں نے جواب دیا تو آیت سنائی، جس کا جواب وہ کچھ نہ دے سکے اور اصل بات دل کی بتلانی پڑی کہ میرا انکار مصلحت شرعیہ کے تحت ہے کہ جواز کا مسئلہ عام طور سے پہلے گا تو ہر شخص ذرا سی سردی و خنڈ میں بھی جہم کرنے لگے گا، جو بقیہ بنا شریعت کا خشاء نہیں ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک حضرت عمرؓ کا انکار بھی اسی مصلحت سے ہوگا، لہذا امام ترمذیؒ کا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم جواز کو منسوب کرنا صحیح نہیں ہے، اگرچہ انہوں نے رجوع کا قول بھی نقل کر دیا ہے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے خود ہی اپنی مراد واضح کر دی ہے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ حضرت ابن مسعودؓ بھی ملامت کو جماع پر محمول کرتے ہیں جو خنیہ کا مسلک ہے ورنہ وہ ابو موسیٰؓ کو جواب دے سکتے تھے کہ آیت میں تو جہنی کا مسئلہ ہی نہیں ہے، لہذا ابو عمرؒ نے جو حضرت ابن مسعودؓ کی طرف ملامت یعنی من المراءۃ کی تفسیر منسوب کی ہے کل ترد و تامل ہے۔

نقل مذاہب صحابہ میں غلطی

حضرتؑ نے اس موقع پر یہ بھی تنبیہ فرمائی کہ مذاہب صحابہ و تابعین کی نقل میں بہ کثرت غلطیاں ہوئی ہیں، اور جتنی احتیاط اس میں چاہئے تھی نہیں ہوئی (یہ بھی فرمایا کہ بہ نسبت ان کے کسی قدر قابل وثوق مذاہب ائمہ کی نقل ہوئی ہے) دوسرے یہ کہ وہ سب مذاہب ان کے عمل سے بھی نہیں اخذ کئے گئے بلکہ ان کے اقوال سے بھی اخذ کئے گئے ہیں، ظاہر ہے کسی چیز کو صرف نقل و روایت کے ذریعہ پوری طرح سمجھنا اور حاصل کرنا مشکل ہے، اور بعد مرامست کے جو تعامل سے ہی حاصل ہو سکتی ہے سمجھنا بہت آسان ہے، جس طرح یہاں حضرت ابن مسعودؓ کی طرف سر فہان سے نقل کردہ الفاظ کی بنا پر انکارِ حتم کی بات منسوب ہو گئی، اور جب پوری بات کی چھان بین کی گئی تو معلوم ہوا کہ اس سے قطعاً منکر نہ تھے، پھر ای منسوب شدہ انکار کی بنا پر یہ بھی سمجھ لیا گیا کہ ملاست بھی ان کے نزدیک بمعنی مس المرأةؓ ہے، حالانکہ یہ بھی خلاف واقع بات ہے۔

حجیت و جادۃ: فرمایا کہ و جادۃ یعنی کسی لکھی ہوئی بات سے مطلب و مضمون لینے میں بھی اسی لئے اختلاف ہوا کہ وہ خطاب و کلام سے لینے کے برابر نہیں ہے اس کی نقل و فہم میں غلطی کا امکان زیادہ ہے، ورنہ اگر کتاب کا مطالعہ بھی کما حقہ کیا جائے، اور پوری مرامست کے ساتھ صحیح مطلب اس سے اخذ کر لیا جائے تو وہ قطعاً حجت ہے، یا اگر کوئی حدیث دوسرے ذرائع سے بھی حاصل ہو چکی ہو اور حجت معلوم ہو تو پھر اس کی روایت و جادۃ سے بھی جائز ہے۔

تعلق النور: فرمایا: انوار کلام غیر محصور ہیں۔ مثلاً مصنفین کی ایک خاص نوع کلام ہے اور اسی کے ہم عادی ہو جاتے ہیں، اور اس سے ہمارا مذاق بگڑ جاتا ہے، اس لئے مطالب قرآنی سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے۔ قرآن مجید کو ایسا سمجھو جیسے خارج میں مخاطب بین الناس ہوتا ہے، اذا قمتم الى الصلوة الاذیہ میں بھی

بَابُ التَّيْمِ ضَرْبُهُ (تیم (میں) صرف ایک ضرب ہے)

(۳۷۷) خَلَقْنَا مُحَمَّدٌ بْنُ سَلَامٍ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقٍ قَالَ كُنْتُ جَالِسًا مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَجَبَ فَلَمْ يَجِدِ الْمَاءَ شَهْرًا أَمَا كَانَ يَتَيْمٌ وَيُصَلِّي قَالَ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ لَا يَتَيْمُمْ وَإِنْ كَانَ لَمْ يَجِدِ شَهْرًا فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى كَيْفَ تَصْنَعُونَ بِهِذِهِ الْآيَةُ فِي سُورَةِ الْمَائَةِ فَلَمْ يَجِدْ وَ أَمَّا يَتَيْمُومُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ لَوْ رُخِصَ فِي هَذَا لَهُمْ لَا وَشِكْرًا إِذَا بَرَدَ عَلَيْهِمُ الْمَاءُ أَنْ يَتَيْمُومُوا الصُّعِيدَ قُلْتُ وَإِنَّمَا كَرِهْتُمْ هَذَا لِدَا قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو مُوسَى أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عُمَارٍ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ بَعْثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَاجَةٍ فَأَجَبْتُ فَلَمْ أَجِدِ الْمَاءَ فَتَمَرَّغْتُ فِي الصُّعِيدِ كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ فَلَمَّا كُرِثَ ذَلِكَ لِنَبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَصْنَعَ هَكَذَا وَضَرَبَ بِكَفِّهِ ضَرْبَةً عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ لَفَضَهَا ثُمَّ مَسَحَ بِهَا ظَهْرَ كَفِّهِ بِسَمَائِهِ أَوْ ظَهْرَ شِمَالِهِ بِكَفِّهِ ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ أَلَمْ تَرَوْعْمَرْ لَمْ يَقْنَعْ بِقَوْلِ عُمَارٍ وَزَادَ بَعْلَى عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى فَقَالَ أَبُو مُوسَى أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عُمَارٍ لِعُمَرَ أَنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْثَنِي أَنَا وَ أَنْتَ فَأَجَبْتُ فَتَمَرَّغْتُ بِالصُّعِيدِ فَأَتَانِي رَسُولُ ﷺ فَأَخْبَرَنَاهُ فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا وَ مَسَحَ وَجْهَهُ وَ كَفَّيْهِ وَاجِدَةً.

ترجمہ: حقیق روایت کرتے ہیں کہ میں (ایک دن حضرت عبداللہ (بن مسعود) اور ابوموسیٰ اشعری کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو عبداللہ سے ابو موسیٰ نے کہا کہ اگر کوئی شخص جہنمی ہو جائے اور ایک مہینہ تک پانی نہ پائے کیا وہ جہنم کے نماز پڑھ لے گا حقیق کہتے ہیں کہ عبداللہ نے کہا جہنم نہ کرے، اگرچہ مہینہ تک پانی نہ ملے تو اس سے ابوموسیٰ نے کہا کہ تم سورہ مائدہ کی اس آیت کو نظر انداز کر دو گے۔ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَسَمُّوْا صَعِيدًا طَيِّبًا تو عبداللہ نے کہا کہ اگر لوگوں کو اس بارے میں اجازت دے دی جائے گی، تو بس جب انہیں شہدائی پانی معلوم ہوگا مٹی سے جہنم کر لیں گے، کہا تم نے جہنم کی اجازت صرف اسی خیال سے نہ دی، انہوں کہا ہاں! پھر ابوموسیٰ نے کہا۔ کیا تم نے ہمارا عمر بن خطاب سے یہ کہنا نہیں سنا کہ مجھے رسول خدا ﷺ نے کسی کام کیلئے (باہر بھیجا (راہ میں) مجھے غسل کی ضرورت ہوگئی، اور میں نے پانی نہ پایا۔ تو میں (جہنم کیلئے) زمین میں جانور کی طرح لوٹ گیا پھر میں نے نبی ﷺ سے اس کا ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا، تمہیں صرف اس طرح کر لینا کافی تھا، اور آپ نے اپنی پھیلی سے ایک ضرب زمین پر ماری پھر اسے جھاڑ دیا، اس کے بعد اپنے ہاتھ کی پشت کو بائیں ہاتھ سے مسح فرمایا یا (یہ کہا) کہ اپنے بائیں ہاتھ کی پشت کو ہاتھ سے مسح فرمایا پھر ان سے اپنے چہرہ کو مسح کر لیا، عبداللہ نے کہا، کہ تم نے نہیں دیکھا کہ عمرؓ نے ہمارے قول پر بھروسہ نہیں کیا، یہی نے عمرؓ سے انہوں نے حقیق سے اتنی زیادہ روایت کی کہ حقیق نے کہا، میں عبداللہ اور ابوموسیٰ کے ہمراہ تھا، تو ابوموسیٰ نے (عبداللہ سے کہا) کہ کیا تم نے ہمارا کہنا عمرؓ سے نہیں سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے اور تمہیں (کہیں باہر) بھیجا تھا۔ (اثاثے سفر میں) میں جہنمی ہو گیا تو میں (بغرض جہنم) زمین پر لوٹ گیا، پھر ہم رسول خدا ﷺ کے پاس آئے۔ اور آپ کو خبر دی، تو آپ نے فرمایا۔ تمہیں صرف اس طرح کر لینا کافی تھا اور آپ نے اپنے منہ اور ہاتھوں کا ایک مرتبہ مسح فرمایا۔

نائب..... (یہ باب ترجمہ الباب سے خالی ہے)

(۳۳۸) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ قَالَ أَخْبَرَنَا عَوْفٌ عَنْ أَبِي زُبَيْدٍ قَالَ قَالَ لَنَا عُمَيْرُ بْنُ هِنٍّ خُصْمِي الْمُخَوَّاعِيُّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ زَاوَى وَرَجُلًا مُعَصِّرٌ لَا تَمُ بَصَلٌ فِي الْقَوْمِ فَقَالَ يَا فُلَانُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَصْلِيَ لِي الْقَوْمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَصَابَتْنِي جَنَابَةٌ وَلَا مَاءَ قَالَ عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ.

ترجمہ: حضرت عمران بن حصین خراگئی روایت کرتے ہیں کہ رسول خدا ﷺ نے ایک شخص کو گوشہ میں بیٹھا ہوا دیکھا۔ کہ اس نے لوگوں کے ہمراہ نماز ادا نہیں کی تو آپ نے فرمایا، کہ اسے فلاں! تجھے لوگوں کے ہمراہ نماز پڑھنے سے کیا چیز مانع آگئی؟ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے جنابت ہوگئی اور پانی نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے لئے مٹی (سے جہنم کرنا) کافی ہے۔

تشریح: امام بخاریؒ نے جہنم میں ضربہ واحد ثابت کرنے کیلئے، یہاں مستقل باب قائم کیا، اس مسئلہ پر پوری بحث پہلے ہو چکی ہے علامہ کرمانی نے خاص طور سے واحد سے استدلال کو کمزور بتلایا کیونکہ جس طرح واحد کیلئے موصوف ضربہ ہو سکتا ہے جو امام بخاریؒ کہتے ہیں مسجد بھی تو ہو سکتا ہے کہ مسجد مضمون کا ایک ہی بار کیا گیا، اور لفظ سے یہی ظاہر بھی ہے (کہ مسجد کے بعد آیا ہے) لہذا فقہ تفریق میں ہی سے کیا ہوگا (لا مع ۱/۱۳۸) میں حافظ نے بھی واحد کی شرح مسجد واحدہ سے کی (فتح ۱/۳۱۲) محقق بخاریؒ نے ضربہ واحدہ کی صحت پر دوسرا ایراد (اعتراض) بھی نقل کیا ہے۔

تشریح: حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے ”شرح تراجم الابواب“ میں فرمایا:۔ یہ باب بلا ترجمہ ہے اور اکثر صحیح نسخوں میں (لفظ باب) نہیں ہے، اور وہی صحیح ہے، لہذا واحدہ صیغہ الباب کی مناسبت باب سابق سے بایں لحاظ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ”عليك بالصعيد فإنه يكفيك“ جس طرح ہاتھ یا تنہا انوار صید کے عام ہے، اسی طرح اس کا عموم ہاتھ یا تنہا کیفیت جہنم کے بھی ہے کہ وہ ایک ضرب کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور دو کے بھی۔ فقال ”اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی دو ٹوک فیصلہ نہیں کیا ہے کہ ایک ہی صورت پر انحصار ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔